



Economía, Sociedad y Territorio

ISSN: 1405-8421

est@cmq.edu.mx

El Colegio Mexiquense, A.C.

México

Gutiérrez Martínez, Daniel
Multirreligiosidad en la Ciudad de México
Economía, Sociedad y Territorio, vol. V, núm. 19, septiembre-diciembre, 2005, pp. 617-658
El Colegio Mexiquense, A.C.
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11101907>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Multirreligiosidad en la Ciudad de México

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ*

Abstract

This research studies systematically, within the viewpoint of religion sociology, the sphere of contemporary urban multireligiosity based on the results of a survey carried out in Mexico City. The survey collected data about the manner in which followers of institutional religions, that historically have dominated the panorama in Mexico (Catholicism and the different variants of Christianity, Judaism, etc), exercise practices and beliefs that belong to other religions or religious traditions that, here, we will call marginal religiosities. In other words, we are referring to beliefs and practices that have generally been spread by spiritual traditions, that are commonly known as esoteric, oriental, ethnical-indigenous and rationalist-secular, and which are at the margin of the beliefs that historically have been considered as central in the religiosity among Mexican people.

Keywords: *multireligiosity, secularisation theories, urban religiosity.*

Resumen

Esta investigación indaga sistemáticamente, dentro del enfoque de la sociología de las religiones, la esfera de la multirreligiosidad urbana contemporánea a partir de los resultados de una encuesta realizada en la Ciudad de México con datos de primera mano acerca de la manera en que los creyentes de religiones institucionales históricamente dominantes en México (catolicismo y las diferentes variantes del cristianismo, judaísmo, etc.) ejercen prácticas y creencias pertenecientes a otras religiones o tradiciones religiosas que aquí llamaremos religiosidades marginales; es decir, creencias y prácticas generalmente difundidas por tradiciones espirituales llamadas comúnmente esotéricas, orientalistas, étnico-indigenistas y racionalistas-seculares, y que se encuentran al margen de las creencias consideradas históricamente centrales en la religiosidad de los mexicanos.

Palabras clave: multirreligiosidad, teorías de la secularización, religiosidad urbana.

* El Colegio Mexiquense A.C. y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.
Correo-e: dgutierrez@cmq.edu.mx.

1. La multirreligiosidad como fenómeno histórico de larga duración

La multirreligiosidad es un concepto que ha tomado importancia en los análisis actuales sobre la relación de lo sagrado y lo trascendental de los grupos humanos contemporáneos.¹ Esta noción dibuja ciertamente la tendencia de comportamientos que han venido manifestándose en las distintas sociedades ‘modernizadas’ en las últimas décadas respecto a los valores culturales y las creencias. Da cuenta también de la expresión cultural que ha acompañado al ser humano desde su relación grupal más simple hasta la colectiva existente en las sociedades complejas. Por tanto, la multirreligiosidad expresa la característica esencial del *Homo credos*² de relacionar e intercambiar diversos valores espirituales de orden sagrado con su entorno y sin la cual no podría interpretar y subsistir en el mundo que lo rodea.

En la actualidad, con los cambios que han surgido y lo que implican (auge de la tecnología digital, promoción de políticas de tolerancia y plurales, resquebrajamiento de los metadiscursos y verdades absolutas inscritas en el desarrollo de la modernidad cartesiana), la multirreligiosidad se convierte en una esfera aceptable e incluso seductora, tanto en el ámbito académico como en la vida cotidiana. Esto permite postular que, antes de ser una nueva dinámica espiritual, la multirreligiosidad se ha visto impulsada por la coyuntura actual y el contexto temporal al salir de su anterior clandestinidad o de su aparente inexistencia, lo que refresca su histórica presencia.

¹ En el IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, llevado a cabo en Lima, Perú, y auspiciado por la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), el simposio núm. 18, coordinado por Francisco Diez de Velasco, tuvo como temática la multirreligiosidad en Iberoamérica; ahí se expresaron los nuevos y viejos aportes sobre el tema. Se le consideró como una de las posibles definiciones de la pluralidad religiosa que actuaría como un correlato en lo relativo al mundo de las religiones, tanto como la multiculturalidad lo es en el ámbito de las culturas. No se habló tanto de la diversidad religiosa en general (el carácter diverso de las religiones del mundo, aunque no existan importantes interrelaciones), sino la *combinación* de esa diversidad en un ámbito específico. El análisis de la multirreligiosidad requiere, pues, una reflexión sobre los datos estadísticos (y en general de sociogeografía de las religiones) en la zona que se estudie de manera que pueda calibrarse la importancia del fenómeno y su dinámica. Las claves del enorme desarrollo de la multirreligiosidad en la actualidad son la inmigración, la conversión y la tradición.

² Para san Agustín, lo característico de la creencia y de la fe es que se trata de un acto de confianza respecto de la veracidad divina; se trata de creer sin necesidad de comprender. Lo que uno comprende no contribuye al mérito de la fe. Comprender no es creer, es ver, y la fe sólo existe donde no hay visión. Por tanto la creencia hace posible visible lo invisible. Cf. el evangelio según san Juan VIII: XXXVII (Nácar y Colunga, 1985).

Las ciencias sociales, por consiguiente, tienen hoy un amplio campo de investigación por analizar y dar cuenta a partir de una historiografía socioantropológica de la multirreligiosidad desde tiempos inmemorables hasta la época contemporánea. Ahora bien, durante la primera mitad del siglo xx, los estudios científicos clásicos acerca de la cultura mexicana tendían a caracterizar su religiosidad a partir de la contraposición de dos esferas religiosas.³ Por un lado se presentaban las religiones históricas y dominantes del ‘mundo blanco’, donde el guadalupanismo de la región de Extremadura y heredado de la conquista española parecía constituir la mayor parte de la idiosincrasia cultural del país y conformaba así el núcleo duro del catolicismo mexicano. Cabe señalar que en este mismo polo religioso debe incluirse la influencia del cristianismo en general⁴ y de las diferentes religiones históricas de salvación como el judaísmo. Todas ellas han participado en la constitución del enorme azulejo de creencias institucionales mexicanas. Por otro lado, encontrábamos la descripción de grupos étnicos con los que el intento de evangelización resultó fallido al permitir la conservación de su religión ancestral; es el caso de los huicholes y tantas otras etnias, con sus variantes y transfiguraciones a lo largo del tiempo, pero que parecían permanecer intactos a la influencia española y católica, y que con el paso del tiempo terminarían por desaparecer (González Torres, 2000).

Entre estos dos polos religiosos, ampliamente estudiados por los especialistas, las ciencias sociales mexicanas, principalmente la antropología, reiterarían más adelante la existencia no nada más de la contraposición de dichas lógicas religiosas, sino de igual manera de su conjunción, es decir, la existencia de diferentes mosaicos religiosos que han participado en el vasto crisol de creencias religiosas combinándose entre sí. En efecto, junto con estas dos lógicas religiosas empezó a tener cabida la existencia de prácticas

³ A este respecto basta con referirnos a los comentarios de Samuel Ramos (1989) en su clásico libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, donde definía la cultura mexicana como dos mundos diversos que apenas se tocan entre sí. Uno es primitivo y pertenece al indio, el otro civilizado y es el dominio del hombre blanco.

⁴ Lo que se denomina como cristianismo son todas aquellas creencias religiosas institucionales (Iglesia católica, anglicana, ortodoxa u oriental, y las diferentes comuniones evangélicas, protestantes y reformados –luteranismo, calvinismo, presbiterianos, etc.– así como los cristianismos carismáticos –pentecostales y neopentecostales–) que se sustentan en la fe introducida por Jesucristo y fundada en él. En fin, son tan grandes los contrastes en el cristianismo, que se ha llegado a decir que no es una religión única, sino el conjunto de numerosas comuniones diferentes, ligadas por haber nacido en un medio cristiano común.

y creencias que se encontraban en constantes vaivenes entre las llamadas populares autóctonas y las de la centralidad institucional de las religiones históricas de salvación. Dicha lógica ha sido definida, la mayoría de las veces, como el sincretismo religioso mexicano, donde se han agrupado asimismo los estudios sobre la religiosidad popular. Este tipo de religiosidad ha estado vinculada principalmente con aspectos simbólicos vertientes de la conquista espiritual de México (catolicismo) y su transformación y reapropiación por parte de los grupos étnicos populares con rasgos religiosos autóctonos.

Este matiz religioso, que empezó a conceptuarse en las ciencias sociales mexicanas, da cuenta efectivamente de prácticas que traen consigo diferentes y alternativas maneras de relacionarse con el más allá, símbolos provenientes de otras instancias que alimentan y enriquecen la cotidianidad religiosa del mexicano, principalmente relacionado con el proceso de la conquista espiritual católica. En suma, se trata de tres enfoques que sin duda destacan dos aspectos coyunturales que han convivido en el territorio desde la época de la conquista y que poco a poco han conformado los diferentes matices de creencias y valores de los mexicanos. Así, generalmente en los estudios sobre la religiosidad mexicana se encuentran tres esferas analíticas ampliamente dominantes: las creencias autóctonas, la religiosidad popular y la religión católica mexicana.⁵

Ahora bien, poco se ha hecho por estudiar otra esfera y utilizar otro enfoque que desde nuestro punto de vista constituye también un ámbito importante para la comprensión de la religiosidad mexicana, a saber, las prácticas y las creencias que los creyentes urbanos de religiones instituidas de salvación (principalmente el cristianismo con sus variantes y el judaísmo) llevan a cabo en su cotidianidad en conjunción con elementos religiosos exógenos a esas tradiciones. Llamamos a esta dinámica multirreligiosidad urbana.⁶ Precisamente en estos vaivenes van constitu-

⁵ Los estudios de Alfredo López Austin, Miguel León Portilla, Jacques Soustelle y Fernando Benítez, entre otros, son emblemáticos en lo que concierne a la religiosidad autóctona, originaria o mesoamericana. Respecto a la religiosidad popular, destacan los trabajos de Félix Báez-Jorge, Saúl Millán y Johanna Broda, entre muchos otros, así como la colección de textos del INI, *Fiestas de los pueblos indígenas de México*. Finalmente, en lo correspondiente al catolicismo mexicano, puede señalarse el libro de Roberto Blancarte, *Historia de la religión católica en México* (1992).

⁶ Sin duda también podría hablarse de multirreligiosidad rural, que se asemejaría en algunos aspectos a lo que se conoce como religiosidad popular en los términos de Gramsci. Más adelante profundizamos al respecto, aunque en este trabajo nos restringimos a la multirreligiosidad urbana.

yéndose cotidianamente otras formas de expresión espiritual y sociabilidad religiosa; 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 quizá 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.

Todas las lógicas religiosas aquí mencionadas han dando cuenta y están acompañadas, a través de su propia historia, de los diferentes procesos migratorios, de las diversas querellas entre instituciones religiosas dominantes por la apropiación legítima de la producción de símbolos, y de las diferentes alianzas entre credos y manifestaciones espirituales.

Ahora, por multirreligiosidad podemos entender, metafóricamente hablando y como ya se mencionó, aquella característica esencial del *Hommo credos* que relaciona e intercambia diversos valores espirituales y de orden religioso con su entorno, teniendo como referente central una creencia o práctica establecida, sin dejar de enriquecer su mundo religioso con elementos exógenos a su creencia principal. Se habla por tanto de multirreligiosidad cuando varias prácticas se combinan simultáneamente en lo cotidiano en el seno de un grupo o un individuo. Así, la multirreligiosidad es una noción que pretende describir toda la red de relaciones (prácticas y creencias) entre diversas creencias o en su interior teniendo como parámetro un sistema o elemento central religioso.

Podemos así establecer algunas diferencias entre multirreligiosidad, sincretismo, hibridación y pluralidad religiosos.

Hablamos de pluralidad religiosa cuando se trata de una convivencia de diversos elementos espirituales y sagrados en un espacio y tiempo específicos, donde no existe una verdadera combinación sino una cohabitación y, según el contexto geohistórico, pueden existir diversos grados de dominación⁷ de un sistema de creencias sobre los otros, de prácticas y creencias específicas sobre las demás. Se trata de una interrelación de diferentes elementos, pero que no llegan a mezclarse o a intrarrelacionarse, sino que cada elemento religioso se encasilla en el espacio designado. De esta manera puede haber varios elementos, donde nin-

⁷ Por dominación entendemos precisamente la existencia legítima de una entidad (en este caso sagrada) que domina a las demás en un mismo espacio. Este dominio puede presentarse de diversas maneras (imposición, tolerancia, indiferencia, etcétera).

guno domine realmente (politeísmo), o donde uno tienda a dominar sobre los demás (henoteísmo), o que de plano llegue a centralizarse en una sola entidad todo el aparato de creencias en torno a lo sagrado en una sociedad (monoteísmo), pero donde no llegan a mezclarse unas con otras.⁸ Cuando este pluralismo religioso se ve superado y trastocado en sus límites por la combinación de diversos elementos religiosos opuestos o similares, nos encontramos con un proceso llamado sincretismo religioso.

Por lo general se habla de sincretismo cuando se hace referencia a la complejidad de elementos en parte autóctonos —aún vivos o resucitados— en combinación con elementos extranjeros (con frecuencia se citan los de los cristianos en el mundo moderno), donde estos últimos parecen no ser lo suficientemente asimilados o son adaptados a las estructuras míticas de la tradición autóctona, con lo que se conforma una religiosidad específica con tintes originarios. Por tanto, toda religión es sincrética cuando toma prestados, en la conformación de su religiosidad, elementos doctrinales, rituales y organizacionales de otras esferas religiosas. Como veremos, uno de los aspectos problemáticos del sincretismo religioso para analizar los fenómenos de la multirreligiosidad es que la mayor parte del tiempo existe una fuerte referencia a lo autóctono y se deja de lado el proceso inverso, es decir, aquella dinámica que se refiere al hecho de que la religión dominante o vertiente de la Conquista va fortaleciéndose o consolidándose con la combinación de elementos de religiosidad exógenos.⁹ Así, se trata de un producto generado por medio de la intrarrelación de elementos simbólicos, en algún momento opuestos entre sí y que van transformándose o reinterpretándose para formar un producto *simbólico perenne e histórico*.

Se ha llegado también a hablar de procesos de hibridación, principalmente en el aspecto que concierne a la identidad. La hibridación religiosa, por lo general, es aquel espacio o entidad conformada por una concatenación o colección de varios productos espirituales que no se combinan ni se mezclan entre sí, más bien se ‘rejunten’ como herramientas espirituales utilizadas separadamente o específicamente según el momento en que se

⁸ Para otros autores, en realidad el pluralismo se define solamente respecto a la primera calidad mencionada (politeísmo), al decir que el pluralismo contribuye a la relativización de todo valor y moral que previamente se concebían como establecidos e inamovibles. Se trata sin duda de algunas divergencias de tipo definitorio que a nuestro parecer están vinculadas con la consideración de las relaciones de poder que existen en toda interacción societal. Cfr. Loret de Mola (1999: 25).

⁹ Véase para una síntesis de lo sincrético Claude Rivière (1997: 123, 166 y 171).

requiera. Para no hacer referencia más que a uno de tantos casos, las prácticas de los movimientos de la Nueva Era (*New Age*) o los Nuevos Movimientos Religiosos podrían ser un ejemplo parcial de esta dinámica híbrida.¹⁰

De esta manera, la diferencia entre estas definiciones y la noción de multirreligiosidad es que esta última refleja ciertamente una combinación de diversos elementos espirituales y sagrados (como sería el caso del sincretismo), pero tal combinación permanece en el ámbito de lo efímero, de lo maleable, de lo momentáneo, de lo presenteísta y de lo cambiante; es decir que sus combinaciones pueden variar siempre y constantemente. Como su nombre lo indica, la multirreligiosidad alude a lo *múltiple*, a la existencia de un elemento con una diversidad de correlaciones. Así pues, al hablar de múltiples del tres, del cuatro etc., podríamos extrapolar la imagen y hablar de múltiples religiosos del catolicismo o del protestantismo o del judaísmo... Ahora bien, como el pluralismo, la multirreligiosidad contiene una interrelación de diferentes elementos religiosos, pero no se trata solamente de una cohabitación sino de una combinación y retroalimentación partiendo de la existencia de un sistema religioso central.

Asimismo, tal como sucede con el sincretismo, la multirreligiosidad hace referencia al préstamo simbólico de otras doctrinas, modos organizacionales de lo sagrado y elementos espirituales para enriquecer y conformar el sistema de creencias dominante o al que los creyentes se adhieren. La diferencia consiste en que la multirreligiosidad no se trata de la reinterpretación, el rechazo o la reapropiación por parte de creencias autóctonas de elementos extranjeros, sino de la apropiación de elementos religiosos exógenos por parte de los 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 preciso hacia el porvenir. Así pues, la multirreligiosidad no niega la centralidad de una

¹⁰ Una de las principales observaciones que se le han hecho a Néstor García Canclini (1990), en su obra *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, es precisamente la escasa reflexión sistemática para definir hibridación, y meter en una misma concepción todas las interrelaciones culturales que se generan en un mundo globalizado. En la nueva edición (2001: III), reconoce que este aspecto fue insuficientemente tratado en la versión original, por lo que brinda una definición más sistemática de hibridación, la cual entiende como “los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”. Sin embargo, para el caso que nos compete, la definición sigue careciendo de algunos elementos para analizar el fenómeno de la multirreligiosidad.

creencia dominante, sino que la enriquece y toma prestados elementos exógenos para contenerla y mantenerla.

Así como sucede con la hibridación, la multirreligiosidad puede reflejar el *rejuntamiento* de varios elementos de religiosidad en un espacio específico, utilizables según las necesidades pragmáticas del momento y la entidad. La diferencia consiste en que este *rejuntamiento* no está alejado del fortalecimiento mayor de un elemento religioso central. En otras palabras, se trata de un *rejuntamiento* que tiene un 'centro' fortalecido por dicho proceso.

La multirreligiosidad se define por tanto a partir de una combinación de varios elementos conceptuales constituidos en el pluralismo, sincretismo e hibridación religiosos. Sin embargo, su principal distinción es que siempre sigue colaborando en la preservación de una creencia central. Se trata de una multiplicidad de productos contenidos en uno que predomina.¹¹ Como ya se ha mencionado, esta tendencia siempre ha existido, pero en la actualidad es más perceptible a raíz del desgaste que ha tenido el discurso legítimo de la modernidad (fundamentado por el universalismo agustino de la *Ciudad de Dios*. Véase Badiou [1999]), o bien por el fortalecimiento del discurso laico que promueve una intención de neutralidad respecto a las diferentes prácticas y creencias que se rechazan en la sociedad. Esta tendencia sin duda irá acrecentándose aún más con el proceso de la globalización y la mundialización cultural.

Si bien la multirreligiosidad puede presentarse en diversos contextos socioespaciales y coyunturales, en esta ocasión sólo nos enfocaremos en la multirreligiosidad urbana contemporánea. Lo que es importante destacar aquí es que, pues se trata de un fenómeno poco estudiado en el ámbito del análisis sociológico de la religiosidad, las herramientas teórico-metodológicas derivadas de los estudios sobre el sincretismo, la pluralidad y la hibridación religiosos no resultan en su totalidad apropiadas para el estudio mismo de dicho campo multirreligioso, y en este caso del urbano contemporáneo. Por tanto, quizá a partir de una retroalimentación y síntesis de las diversas herramientas propuestas podrá conformarse una metodología específica para el estudio en cuestión. En esta propuesta sólo se presentan algunos avances exploratorios, tanto en el ámbito teórico y metodológico como en el comprensivo e interpretativo.

¹¹ De esta manera, se dirá que la combinación multirreligiosa (tomar elementos de religiosidad exógena) en un creyente protestante fortalecería su credo, más que cuestionarlo. Lo mismo con el católico, el judío, el ateo, etcétera.

Para el análisis de la religiosidad mexicana es importante la manera en que los agentes sociales pueden combinar perfectamente diferentes prácticas sin por ello cuestionar su adhesión institucional a alguna religión oficial o considerada como tal, pues eso complementa los anteriores estudios y planteamientos, y nos hace ver que la combinación de creencias y las diversas apropiaciones no solamente están presentes en el ámbito popular rural cristiano (religiones populares), sino también en la esfera del catolicismo mismo,¹² no como forma de transformación sino como modo de complementariedad y actualización.

Así, el objetivo de esta investigación es indagar más sistemáticamente esta esfera poco estudiada en la sociología de las religiones que es el área de la multirreligiosidad urbana contemporánea. Para ello se parte de un trabajo descriptivo de observación que comportó la recolección de datos y una primera descripción empírica (etnografía) acerca de cómo los creyentes de religiones históricamente dominantes en México (llámeseles institucionales, oficiales o históricas, como el catolicismo barroco español y las diferentes variantes del cristianismo, etc.) ejercen prácticas y creencias pertenecientes a lo que aquí llamaremos religiones marginales; es decir, creencias y prácticas que generalmente se encuentran absorbidas por religiosidades llamadas esotéricas, orientalistas, étnico-indigenistas y racionalistas-seculares,¹³ y que no constituyen históricamente las creencias centrales de los mexicanos. Todas ellas constituyen prácticas y creencias que se encuentran *al margen* de las prácticas y creencias dominantes, pero que no son menos importantes en la constitución de parámetros interpretativos y satisfacciones espirituales. Esto dará pie a una primera descripción empírica en forma de registros de hechos y clasificación de elementos estadísticos que se estimaron pertinentes para la comprensión de la multirreligiosidad en un contexto urbano (monografía etnográfica).¹⁴ La metodología utiliza-

¹² Como se verá más adelante, debido a los escasos datos obtenidos entre la población de las diferentes adhesiones religiosas existentes en la capital, sólo se utilizarán los datos obtenidos de los católicos capitalinos, puesto que son ellos quienes se prestan, por su cantidad, a un mejor análisis de tipo cuantitativo.

¹³ Para este último caso, cabe mencionar que desde hace mucho tiempo diversos investigadores han estudiado lo que se denomina religiones civiles, que constituyen las creencias y prácticas relacionadas con las nuevas religiosidades que surgieron principalmente con la Revolución Francesa y el establecimiento del Estado laico, donde a la par de un anticlericalismo se erigió el culto a la diosa Razón, al Progreso, etc. Véanse al respecto: Baubérot (2005), Gauchet (1998) y Mardones (1994: 31 y ss).

¹⁴ La predominancia de una antropología anglosajona ha llevado a asociar directamente la etnografía con la investigación cualitativa, al considerarla como la que llama

da para esta investigación fue el análisis de encuestas de tipo cuantitativo, tanto académicas como de opinión, acerca de los valores, creencias y prácticas llevadas a cabo por los habitantes de la Ciudad de México desde el año 2001.

Los resultados analizados e interpretados a partir de esta etnografía cuantitativa se vinculan principalmente con problemas teóricos que permean la sociología de las religiones desde hace un par de décadas.

Una de ellas es la escasa importancia prestada al enfoque sistémico de las creencias, que permite analizar no nada más los fenómenos de la religiosidad urbana sino los de la religiosidad en general. Se trata por tanto del estudio de lo que las ciencias humanas en general han definido como magia, mito y religión, pero esta vez a partir de la interdependencia y fuerte relación (directa o indirecta, tangible o simbólica) que existe entre estas entidades en la constitución, consolidación, mantenimiento y transformación de las creencias en las sociedades humanas. Dicho estudio permitirá poner a prueba el modelo que plantea la existencia e interdependencia de creencias religiosas, mágicas, míticas y racionalistas (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, pero sin que por ello desaparezca la relación con las demás esferas.

Con esto queremos decir que no se trata –como fue el caso con los estudios clásicos acerca de los procesos de religiosidad– de explicar los procesos favoreciendo de manera separada el análisis de alguna de las cuatro esferas y cargándole toda la causalidad del hecho social a una de ellas. Este enfoque limita la comprensión de la consolidación y enriquecimiento no nada más de las religiosidades populares (rurales o urbanas), sino de igual manera de las religiones instituidas de salvación, como el caso que aquí nos compete con el catolicismo. Así, por ejemplo, sobre el mantenimiento, propagación y vigorización de la religión católica en México, difícilmente se encontrarían sus elementos

a todas aquellas herramientas vinculadas con la observación participante, las entrevistas a profundidad, los diarios de campo relatando usos y costumbres de manera cualitativa, encajonando todas las herramientas cuantitativas de modos de observación diferenciados y supuestamente alegados de la disciplina etnográfica. Al respecto véase Riviére (1995).

causales e interpretativos si no se tomara en cuenta su estrecha relación y retroalimentación (sistémica) con la magia pagana y esotérica o con los mitos originarios, independientemente de si éstos son aceptados o no por el discurso religioso oficial.¹⁵

Otro de los problemas presentes en los debates contemporáneos de la sociología de las religiones, que puede vislumbrarse con la presentación de los datos constituidos, es la explicación que las teorías de la secularización han dado para comprender o interpretar los fenómenos de la religiosidad en tiempos de la modernidad.¹⁶ En ellas encontramos sin duda toda una gama de elucidaciones que han aportado su granito de arena para explicar este fenómeno, a tal punto que incluso se ha discutido entre diversos sociólogos la pertinencia de hablar en términos de paradigma (Kuhn) de la secularización.¹⁷ La principal crítica que puede surgir una vez hecha la presentación etnográfica de la multirreligiosidad en México (y que enfatizaremos más adelante) es que, desde nuestro punto de vista, no se trata de procesos nuevos o posmodernos que a partir del proceso de secularización o modernización han tendido a reemerger, sino de fenómenos siempre existentes que hoy, con el desgaste o renovación del discurso de la secularización, han dejado de estar en la esfera clandestina, informal, subterránea o al margen de las explicaciones científicas.

¹⁵ Un vivo ejemplo de este enfoque, que sin duda ha hecho ya su camino en el ámbito académico, es el clásico estudio de Danièle Hervieu-Léger con la colaboración de Françoise Champion, *Vers un nouveau Christianisme?* (1986), donde desmitifica la idea de la homogeneización de la religión católica en Europa en detrimento de los cultos paganos durante la Edad Media. Por lo contrario, pone énfasis en la participación (la mayor parte del tiempo de manera intrínseca) de dichos cultos en la solidificación del catolicismo, lo que da como resultado en la actualidad toda una gama de matices que se encuentran en la liturgia institucional del catolicismo francés. Asimismo, los autores hablan en términos de un cristianismo transfigurado y no acabado o en desmoronamiento. Véase principalmente el capítulo III. También podemos mencionar el fenómeno de la misma eucaristía en la liturgia católica: ¿acaso este ejercicio sacramental (milagro) no fue puesto en cuestionamiento por los calvinistas, precisamente por contener aspectos demasiados *magizados*, como el hecho de transformar espontáneamente el pan y el vino sagrados en el cuerpo y la sangre de Cristo?

¹⁶ Nos referimos principalmente a las teorías de la secularización que hacen referencia a la *racionalización* (Weber, Bryan y Wilson), a la *mundialización*, a la *diferenciación* (funcionalismo), *pluralización* (Berger), *privatización* (Luckmann), *generalización* (corriente durkheimiana: Parsons, Bellah), *declinación* (Wilson), *utilitarismo* (Rodney Stark). Véase Hunt (2002) y Casanova (1994).

¹⁷ Por supuesto que frente a tantas interpretaciones y explicaciones teóricas en torno a la secularización, es por el momento prematuro hablar en términos de paradigma. Lo que sí es cierto es que muchos análisis, laboratorios en ciencia social, teorías sociológicas, etc. giran en torno a este tema haciendo recurso de la secularización para tratar de explicar fenómenos sociales modernos y contemporáneos, incluidos los de la religiosidad. Véase Hunt (2002) y Casanova (1994).

cas de los procesos sociales.¹⁸ En suma, se trata de un fenómeno que siempre ha existido, y que los discursos sobre la pluralidad y la tolerancia de credo han legitimado, tanto en lo académico como en lo societal. De esta manera, puede observarse en la actualidad que la existencia de adhesiones, prácticas, creencias o enriquecimientos de otras entidades sagradas (magia, mito, racionalidad) en la adhesión espiritual colectiva o individual (religión) es aceptada sin menoscabo o intimidaciones por parte de la población y los discursos cientistas, más allá de la creencia predominantemente institucional, y sin que esto genere una desaprobación social en el ámbito público o científico.

Así, en esta investigación no pretende erradicarse lo que ya ha sido logrado en el área de las teorías de las creencias y de la secularización para la interpretación de los fenómenos de la religiosidad, sino abrir otros espacios de discusión y de análisis para integrar los avances ya realizados y generar alternativas en la constitución del conocimiento sobre aspectos de la religiosidad que habían sido un poco desdeñados por la sociología de las religiones. De esta manera entramos de lleno en el debate sociológico de cómo definir en la actualidad la religión en las ciencias sociales.¹⁹

1.1. *Las urbes como centros de mestizajes espirituales*

En todo esto, las fronteras históricamente establecidas por la gran urbe van marcando tendencias espirituales, participando en la constitución de diferentes regiones en materia de creencias y prácticas de índole religiosa; regiones con características privativas que hacen el llamado a estudios más puntuales y precisos

¹⁸ Al respecto vale la pena mencionar el libro de Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions* (1997), donde se advierte la necesidad de observar los fenómenos religiosos desde otra lupa que la de las teorías de la secularización, y más bien a partir del desciframiento de las creencias por medio de los relatos míticos, las reinterpretaciones de la magia y el chamanismo reactivado, así como las teorías sobre el rito.

¹⁹ Danièle Hervieu-Léger (1987: 19) discute este aspecto arguyendo que en “el mundo moderno está 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 podría agregarse el de las tecnologías de punta y los sistemas de comunicación altamente complejos e incluso la misma esfera técnico-económica–, más allá de la cotidianidad productiva), donde se envuelven esos apetitos de significación. Éstos suscitan, 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”.

que tomen en cuenta otras religiosidades cotidianas, otras maneras de aprehender lo simbólico y lo trascendente en la vida de todos los días. La Ciudad de México constituye, sin duda, una vasta región en materia de espiritualidad y fusiones étnicas y religiosas. Es un espacio urbano donde acontecen tantas manifestaciones espirituales y religiosas como diversidad hay en el territorio de la República Mexicana. Ahí encontramos cuantiosas combinaciones religiosas, de costumbres y ritualidades, de prácticas y creencias. Se halla no sólo toda la diversidad étnico-indígena establecida a lo largo del territorio nacional, sino que puede percibirse igualmente toda la gama de corrientes cristianas y otras vertientes religiosas institucionales. En una sociedad centralizada como la mexicana, el Distrito Federal se erige en una especie de síntesis religiosa de lo que acontece en todo el país.²⁰

En tiempos de posmodernidad o modernidad tardía, ciertamente la multirreligiosidad urbana puede encontrarse en ciudades medias y pequeñas, pues conceptualmente hablando se trata, como ya se mencionó, de una combinación de prácticas y creencias sobre la base de una religiosidad centralizada y dominante. Incluso habría que indagar en otra investigación lo que sucedería con la religiosidad en el contexto rural (multirreligiosidad rural contemporánea).

Ahora bien, en lo que aquí concierne, es claro que el carácter a veces impersonal de las relaciones sociales que se manifiestan en el espacio urbano de las grandes ciudades permite mayormente dar cuenta de esta diversidad de prácticas y creencias, a veces anónimas, a veces colectivas, pero siempre presentes y en constante mutación. La ciudad capital, por su misma complejidad urbanística, relata nuevas formas de habitar el espacio urbano con dinámicas propias que traspasan los contextos jurídicos y propios del territorio. En ella se desarrolla un conjunto de lógicas sociorreligiosas cuyas dinámicas responden a elementos de tipo étnico, oriental, esotérico, neorracionalista, conjugados con

²⁰ Es importante mencionar que las diversas migraciones rurales hacia la Ciudad de México, así como el proceso de centralización, poco reducido en el DF por las políticas de descentralización, han sido acompañadas por un efecto de difusión y propagación cultural diversificada, pues siendo el DF un lugar de correspondencia y escala importante, ha ido asentándose y constituyéndose toda una gama de grupos étnicos, religiosos, culturales, provenientes de toda la República Mexicana y del extranjero. Así, la Ciudad de México es representativa de las tantas ciudades contemporáneas en el mundo que pueden ser calificadas de cosmopolitas. *Cfr.* Cristian Parker (2003). Esto no es más que el resultado del llamado "proceso civilizatorio" o de modernización, que ha sido más pronunciado en las urbes y capitales que en las pequeñas ciudades y en el contexto rural.

los aspectos tradicionalmente establecidos por las iglesias históricas a lo largo del contexto histórico mexicano.

En este sentido, frente a los procesos de fragmentación económica y social, por las prácticas sociales y religiosas que llevan a los habitantes a conformar referencias de identidad, maneras de utilizar lo público en lo local y lo privado en lo regional, yacen otros que integran el espacio urbano. Para F. Vázquez Palacios hay una concomitancia entre los intercambios sociales que se producen en la conformación de estos asentamientos y la reciprocidad de tipo religioso que ahí se viven. Precisamente un asentamiento emergente, que surge generalmente en la periferia de la ciudad, genera un sistema de interacciones sociales donde los actores dan 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 manera 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. Tal diversidad de intereses rebasa en mucho sus contextos locales.

Todo esto se relaciona igualmente con los cambios tanto urbanísticos como demográficos que ha presenciado la Ciudad de México. Sin duda alguna, como lo menciona María Ana Portal (2001), el Distrito Federal ha sufrido en los últimos 50 años el desbordamiento de sus fronteras originales, la inclusión de otros espacios urbanos o suburbanos, la concentración de industrias, comercios, servicios y población, y la transformación del uso de sus espacios públicos y privados, formas complejas de inclusión y exclusión y la aparición de múltiples fenómenos sociales y políticos que parecen sumirlo en un aparente sinsentido; aspectos que no están alejados de las nuevas prácticas y creencias perceptibles en la actualidad en la capital mexicana.

La ciudad puede así ejercer, 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 márgenes, de manera que cada peculiaridad cultural condiciona los procesos locales conformando referencias identitarias, sólo perceptibles por medio de descripciones monográficas (etnografía), como es el caso que nos ocupa.

En efecto, estos fenómenos de combinación de prácticas y creencias espirituales que observamos en los espacios urbanos

como el Distrito Federal presentan en efecto algunas características particulares que difícilmente podrían mostrarse de manera tan clara en otros contextos geográficos. La Ciudad de México es, por tanto, un espacio extrapolado de representación simbólica en tanto que se presenta como un indicador de tendencias del *espíritu del tiempo*.

Asimismo, la ciudad siempre está estrechamente conectada con las tendencias mentales y corrientes ideológicas mundiales. Las ciudades son, para el tiempo actual, una especie de bolsillos de la globalización cultural económica y social que marcan la tendencia planetaria, y que en este caso ilustran los fenómenos religiosos que parecen volver a emerger en las dinámicas urbanas. Lo que queremos destacar en este estudio es que en la actualidad, formas subrepticias de religiosidad y espiritualidad 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 religiones; no desestabilizan precisamente el orden religioso dominante, y a veces hibernan por cierto tiempo en el espacio social, pero sin duda son necesarias para compensar el diario ajetreo espiritual urbano. Son estos procesos los que precisamente describiremos en los siguientes párrafos, en particular las prácticas y creencias de los capitalinos a partir de una encuesta que se realizó durante el último trimestre de 2002 y primero de 2003, y con base en otros datos recolectados por encuestas de opinión elaboradas por diversos organismos públicos y privados.²¹

2. Aproximación etnográfica a la multirreligiosidad en la Ciudad de México

En la encuesta realizada se preguntó a los capitalinos acerca de sus prácticas litúrgicas (asistir al culto, servicio eclesial o misa,

²¹ La encuesta fue llevada a cabo por el autor y los alumnos del taller de investigación Etnicidad, Desarrollo y Religión, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2001-2003, a partir de preguntas cerradas (sí/no). Se hicieron 1,013 cuestionarios de forma aleatoria durante tres semanas al mes de noviembre del 2002, y en el mes de febrero del 2003 se aplicaron en centros comerciales, mercados, universidades, estaciones del metro, plazas públicas de las 16 delegaciones de la Ciudad de México, a personas mayores de 20 años; se cuidó que la distribución por sexo fuera equivalente. El análisis estadístico se realizó con el paquete informático SPSS, con análisis de regresiones multinomiales. En cuanto a los demás datos comparativos integrados en la investigación, fueron extraídos de: Loret de Mola (1999), Beltrán (1996), *Eslabones* (1997), Inglehart *et al.* (2000) y León (2003).

rezar u orar, recibir algunos sacramentos), así como sobre sus creencias religiosas (fe en un dios único y verdadero, en espíritus santos, mesías, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno, resurrección) vinculadas con las instituciones históricas reveladas de salvación más reconocidas en México, como son la católica, la protestante, la judía y las evangélicas.²² La encuesta también incluyó a aquellos individuos que se consideraban ateos.

Es importante mencionar que las prácticas de religiosidad se entienden por el hecho de llevar a cabo ciertas actividades espirituales de manera consciente, sin forzosamente tomarlas como un acto de fe, sino como una simple actividad que puede repercutir en sentimientos de pertenencia, agrupamientos de tiempo libre o aliciente del ajeteo cotidiano. Por su lado, las creencias son consideradas como la adscripción a valores, éticas, formas de vida que constituyen un elemento importante en el grupo o individuo para tener parámetros de interpretación de los fenómenos que ocurren en su entorno social; es un resarcimiento espiritual.²³ Se buscó de esta manera conocer las prácticas y creencias institucionales de las religiones reveladas de los capitalinos vinculadas con otras prácticas espirituales no relacionadas históricamente con iglesias reconocidas en México, a saber, las de

²² Si bien en México y en el Distrito Federal los católicos son la mayoría de los creyentes en el país (83% de los encuestados), cabe señalar que desde la década de los noventa las agrupaciones evangélicas ya superan en número de registro a las católicas. Según la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, las iglesias evangélicas tienen un registro de 3,130 agrupaciones, y las católicas alcanzan las 2,799. Según datos de la misma fuente, los evangélicos cuentan con 36,776 ministros; los católicos suman 19,195, y las iglesias denominadas no cristianas apenas alcanzan los 137 ministros. En esa capital se registran 12,228 inmuebles de uso religioso. De ellos, cerca de siete mil son utilizados por la Iglesia católica, pero unos cinco mil están destinados a las agrupaciones evangélicas. En este sentido, en los últimos cinco años los evangélicos han abierto cerca de dos mil nuevos templos. Con esto no se pretende decir que nos encontramos en una 'zona de peligro', o con un fenómeno de desaparición de la religión católica (que sigue siendo por mucho la mayoría) debido a la proliferación protestante y evangélica, sino que ha habido un incremento sustancial de dichas prácticas y creencias en ciertas zonas en el país, y la Ciudad de México es parte de uno de estos espacios. Ahora bien, según la Encuesta Mundial de Valores (Inglehart *et al.*, 2000), la sociedad de este país ha dirigido su mirada en años recientes hacia una búsqueda de lo divino, de lo espiritual. Después de la familia y el trabajo, la religión es el aspecto más importante en México. La creencia en Dios es casi unánime, y hoy 98% de los mexicanos adultos asegura que cree en Dios, que los conceptos de alma, cielo, infierno, e incluso la vida después de la muerte, son comunes en sus creencias, y más que debilitarse las creencias religiosas institucionales en el sistema de creencias mexicano, en años recientes se ha fortalecido su presencia de manera importante.

²³ En este sentido coincidimos con la propuesta de Loret de Mola (1999: 21) acerca de que la subjetivización de la creencia consiste en que los mismos individuos transforman el dogma objetivo e institucionalizado en algo emocional o experimental, así como los contenidos religiosos se relativizan.

tipo oriental (*tai chi*, yoga, acupuntura, *feng shui*, meditación, etc.), mágico (horóscopo; lectura de cartas, manos, café y tarot; numerología, brujería, chamanismo, santería) y mítico (limpias, herbolaria, bailes rituales étnicos, vampirismo, satanismo...), o bien las que llamamos de tipo neorracionalista (vegetarianismo, *New Age*, cultura bioecológica u orgánica, diabética o cientología, etc.). Se trata de creencias o prácticas que denominamos marginales por el hecho de encontrarse al margen, en la periferia de las creencias y prácticas tradicionalmente institucionalizadas en México. Todas ellas, ciertamente, están adscritas a una tradición o cultura religiosa, mágica o mítica, pero no siempre han sido consideradas, dentro de la historia cultural religiosa mexicana, como prácticas y creencias concretas a la par de las de religiones dominantes en la cultura mexicana (católicos, protestantes, judíos, evangélicos, etcétera).

Asimismo, se buscó conocer el índice de creencias y elementos espirituales relacionados con ovnis, viajes astrales, astrología, espiritismo, amuletos, telepatía, energías, apariciones, fantasmas, hadas, duendes, vampirismo, gnosís, ángeles, aut meditación, culto al diablo, reencarnación, etcétera. Finalmente, se preguntó en la encuesta la opinión respecto al hecho de combinar prácticas religiosas oficiales y marginadas y su disposición de efectuar esa combinación en su cotidianidad.

2.1. Resultados y perspectivas

Como resultado general de la encuesta realizada para esta investigación, encontramos que 98% de los capitalinos católicos, que corresponden a 83% de los encuestados, llevan a cabo al menos alguna de las prácticas religiosas institucionales consideradas (rezar, asistir a culto o misa, sacramentos, etc.). De estos católicos practicantes, 62% realiza prácticas espirituales consideradas marginales, y ocho de cada 10 de ellos creen al menos en alguno de los elementos pertenecientes a estas religiosidades periféricas, ya sea que hablemos de elementos de tipo orientalista, mágico, mítico o neorracionalista.

Ahora bien, al igual que los católicos, la mayoría de los protestantes cumple con sus prácticas religiosas encomendadas; sin embargo, al contrario de los católicos, sólo la tercera parte tiene prácticas espirituales marginales, y seis de cada 10 creen en al-

gunos de los elementos espirituales marginales tomados en cuenta para la investigación.²⁴

Esta distancia entre católicos y reformados respecto a las prácticas religiosas marginales tiene mucho que ver con dos aspectos contradictorios pero centrales para su comprensión. Para el caso de los reformados, la distancia establecida entre creyentes y entidad divina (más estrecha y directa) llevaría a pensar que su religiosidad (su relación con lo sagrado) es más flexible, pues de-

²⁴ Con el fin de sustentar parcialmente los datos obtenidos, vale la pena compararlos con la información proporcionada por Bisma (publicada junto con León, 2003), donde se observa que 67% de los católicos dice que se toma algunos momentos para rezar; 66.1% dice que sólo existe una sola religión verdadera, y 10% considera que no la hay. Asimismo, 84% de las mujeres y 70% de los hombres afirman que la religión es importante o muy importante en su vida, pero reconocen que realizan otras prácticas religiosas de tipo terapéutico, lúdico, catártico o socializador. Ahora bien, 52% dice que acudió a la religión para desahogarse, y 73% de los mexicanos tiende a pensar que la solución de sus problemas depende de la ayuda de Dios, por lo que 60% dice que hay que mantener las tradiciones y las reglas que la Iglesia indica; sin embargo, 56% considera que la Iglesia (particularmente la católica) está muy alejada de sus problemas. Cabe señalar, igualmente, que 91% de los entrevistados considera que su dios es el mismo que el de los judíos, y 79.2%, que es el mismo que el de los musulmanes. Finalmente, en la misma encuesta se encontró que 5% de los individuos pertenecía a otras creencias cristianas, de los cuales, nueve de cada 10 se dicen practicantes. Por su parte, en la encuesta patrocinada por el periódico *Reforma* (León, 2003), 76% de los capitalinos encuentra en la religión fortaleza y consuelo, al tiempo que insiste en que México sobresale en el mundo por ser una sociedad que se apoya en sus creencias espirituales y considera a Dios como algo muy importante. Independientemente de si van o no a la iglesia, 86% de los mexicanos y 73% de los capitalinos consideran a Dios muy importante en sus vidas. Por su parte, de acuerdo con la Encuesta Mundial de Valores (Inglehart *et al.*, 2000), la religión, en tanto conjunto de creencias y de fe del espacio personal dedicado a algo trascendental, está presente en casi la totalidad de la población, pero no todos los mexicanos recurren a las formas institucionalizadas para practicar su espiritualidad. Así, un poco más de la mitad (55%) dice que asiste a servicios religiosos al menos una vez por semana, y el resto asiste con menor frecuencia o de plano ya no asiste. Una menor proporción, 43%, dice que constantemente piensa en el significado y el propósito de la vida. Cabe agregar (siguiendo la comparación) que, según la encuesta realizada por Ulises Beltrán (1996: 113), nueve de cada 10 mexicanos dice que tiene momentos de oración, rezo, meditación, contemplación o algo similar. Esta no parece ser una práctica exclusiva de los templos o iglesias, ya que 49% de los mexicanos afirma que reza u ora a Dios todos los días fuera de los servicios religiosos, y 17% no lo hace diario, pero sí varias veces por semana. Así, puede concluirse que la sociedad mexicana se encomienda y confía en su divinidad, y no tiene ningún empacho en hacerlo incluso en público (piénsese en los futbolistas –sin duda son los deportistas más vistos por los mexicanos a través de los medios de comunicación masiva–, persignándose en televisión nacional en momentos críticos del partido). Para la sociedad mexicana, la religión es algo que tiene que ver con lo espiritual más que con cualquier otra cosa. Sólo 50% considera que la religión –o, en su caso, las iglesias– tiene la solución a los problemas sociales que el país enfrenta en la actualidad. El 41%, por ejemplo, está de acuerdo con que sería algo bueno para el país que “hubiera más gente con fuertes creencias religiosas ejerciendo cargos públicos”, frente a 34% que está en desacuerdo con esta postura. Los mexicanos, pues, conciben al gobierno y la política como un mundo secular, pero no por ello exento de integridad e incluso de cierta moralidad basada en las creencias religiosas.

Cuadro 1
Prácticas y creencias marginales de los creyentes de religiones
históricas dominantes en el Distrito Federal según adscripción
religiosa

Adscripción institucional a una religión oficial dominante	Porcentaje de personas que <i>sí</i> practican al menos un deber religioso histórico oficial y que <i>también</i> practican al menos un elemento religioso espiritual marginal
Católica	61.6%
Protestante	32.7%
Ateo	77.6%
Otras	60.9%

FUENTE: Elaboración propia a partir de la encuesta realizada por el autor y los alumnos del taller de investigación Etnicidad, Desarrollo y Religión, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el último trimestre del 2002 y primero del 2004.

penden menos de una institucionalidad; sin embargo, parece que no es así, pues su adhesión institucional es en realidad más rígida y estricta, por lo que el control entre funcionarios religiosos y creyentes está más fortalecido. Así, el hecho de sentirse más directamente vinculados con la entidad divina deja menos espacio a la búsqueda de prácticas y creencias marginales complementarias. La ‘horizontalidad en la religiosidad’ puede generar más soberanía espiritual y menos seducción por parte de prácticas y creencias alternas.

En el cuadro 1 podemos observar estas tendencias de prácticas y creencias marginales, de manera más específica en aquellos grupos o individuos que practican al menos un deber religioso de las creencias históricas reveladas a las que se adhieren. Estas prácticas marginales están clasificadas según su adscripción institucional religiosa. Así, encontramos que casi 62% de los capitalinos católicos practicantes también llevan a cabo algunos rituales de religiosidades marginales. Entre los capitalinos protestantes practicantes, menos de 33% tiene prácticas y creencias de esta índole, mientras que los ateos lo llevan a cabo en poco menos de 78%.

En cuanto a los ateos (en el sentido estricto del término: negación de cualquier entidad divina), pudiera parecer contradictorio que practiquen o crean en alguna entidad sagrada; sin embargo, lo curioso es que la mayoría de ellos no se define por la negación completa a cualquier creencia sagrada, sino por la ne-

gación al dios judeocristiano, o a la creencia en la Iglesia católica. Los ateos se definen más bien por negar cualquier dependencia institucional en términos de creencia, y por una libertad mayor en creer y practicar otro tipo de religiosidades. En este sentido habría que decir que, más que ateos, la mayoría de los mexicanos que se ubican en este rubro corresponden a la categoría de agnósticos.

Como estableció Max Weber, el protestantismo es una de las religiones más monoteístas que han existido en la historia, y esto hace referencia a la estrecha relación que sus feligreses tienen con Dios. El espacio de libertad que cada creyente asume con la divinidad podría llevarnos a pensar que los protestantes son más ‘libres’ para practicar y creer en otros elementos marginales; no obstante, se trata de un tipo de religiosidad que tiende a ejercer un mayor control con la libertad de sus feligreses que el ejercido dentro del propio catolicismo.²⁵

Con el fin de conocer más sobre las prácticas religiosas marginales de los capitalinos, a continuación se analiza el caso particular de los católicos, dado que ellos constituyen la mayoría de la población entrevistada.²⁶ Así, puede observarse que las prácticas neorracionalistas (35.5%) y mágicas (29.6%) son las que más se realizan entre los capitalinos católicos (véase Cuadro 2).²⁷ Se-

²⁵ Esto refuerza una vez más la capacidad intrínseca del cristianismo católico enunciada en los tratados sobre conquistas espirituales respecto al hecho de que si bien la institución católica se caracterizaría por rígida y estática, los creyentes tienen un alto grado de flexibilidad en tiempo y espacio para ejercer prácticas y creencias alternas –así sea de manera informal–, aunque en el discurso oficial esto sea negado y condenado. Es interesante observar, a este respecto, que los católicos y los reformados representan una forma de tipo ideal en relación con la capacidad que tiene la globalización para influir en el comportamiento de los sujetos: aquel que dirige en forma libre y autónoma su forma de creer, y aquel cuya libertad y autonomía se encuentran condicionadas por una institución, aunque se supone que es el mismo individuo quien elige integrarse o no a la institución. *Cfr.* Loret de Mola (1999: 25).

²⁶ Como ya se mencionó, el tamaño de la muestra permite este nivel de desglose de la información.

²⁷ Los informes que se exponen a continuación podrían completarse con los datos generales encontrados en la Encuesta Mundial de Valores (Inglehart *et al.*, 2000) y en el trabajo de Beltrán (1996). En la actualidad, 90% de los mexicanos cree que la gente tiene un alma; 85% cree en el cielo; 70%, en el infierno; 67% cree que hay vida después de la muerte; 55% no cree en la existencia del infierno, pero 87% pediría favores a la Virgen; 76% se dice una persona religiosa; 54% de los encuestados en general cree en la suerte, aunque sólo 26% practica las llamadas “limpias”; 83% piensa que la Iglesia resuelve las necesidades espirituales de la gente, y 54% que resuelve los problemas sociales que enfrenta nuestro país hoy en día. Así, podría decirse que el sentimiento de religiosidad se intensifica entre la mayoría de los mexicanos, pero su compromiso con las instituciones religiosas disminuye. La importancia que la religión tiene en las personas ha aumentado de manera significativa, pues mientras que en 1990, 34% de los entrevistados mexicanos dijo que la religión era “muy importante” en sus vidas, en

gún grado de escolaridad, encontramos que los capitalinos católicos con posgrado (maestría y doctorado) son quienes realizan con mayor frecuencia las prácticas neorracionalistas (23%), contra 14% en educación básica, 10% en media y 15% en educación superior (licenciatura). Por el contrario, 42% de los católicos con educación básica realiza prácticas de tipo mágico, contra 41% de los capitalinos con estudios de posgrado.

Estos resultados (en particular el primer rubro) conducen a reiterar, primeramente, que la estructura educacional republicana forma parte de un sistema de creencias ‘cientistas’,²⁸ que como tal fomenta intrínsecamente la práctica de elementos de religiosidad que pertenecen a la esfera misma del sistema en cuestión. Uno de los argumentos principales en las teorías de la secularización es que con ella las religiones tenderían a decaer (*declinación*) al menos en su práctica. Esto es cierto si se acepta que tal proceso se llevaría a cabo en beneficio de las prácticas y creencias de tipo racionalista, y si no se desdeña que con la secularización otros sistemas (por medio de sus creencias) tomarían el lugar de los anteriores sistemas de creencias dominantes, pero esta vez transfigurados. Asimismo, se reitera que a menor grado de educación de un creyente religioso (católico capitalino), mayor es su apego a la práctica de la religiosidad institucional, pero mayor su relación con elementos complementarios, que en este caso son de tipo mágico-esotérico.

El aspecto principal en este punto tiene que ver con el hecho de que mientras los católicos más educados no asumen las prácticas racionalistas-seculares como formas concretas de religiosidad (principio de la moral secular del discurso de la modernidad), sino como parte del mundo moderno, los católicos con menor grado de educación, al no sentirse parte de esa estructura educacional, son más sensibles a tipos de prácticas denominadas mágicas, que son concomitantes con su calificación de prácticas religiosas populares, y que en su sentido histórico tienen que ver

1997 esa proporción aumentó a 46%, lo que mostró que a mayor edad, más importante es la religión y más se asiste a la iglesia. Algo que vale la pena destacar de todo esto es que los mexicanos pasan por un proceso de secularización respecto a hábitos y costumbres, pero no en cuanto a creencias, pues sin importar la denominación o el grado de compromiso religioso, expresan la necesidad de creer. Así, parecería que la religiosidad mexicana es más íntima y menos comprometida con las instituciones.

²⁸ A este respecto habría que citar la consideración de Pierre Thuiller (1988: 13-13), según la cual la ciencia en Occidente parece constituir una institución de tipo ‘religiosa’: suscita una fe cientista, una ética cientista, esperanzas cientistas, una escatología cientista, mitos cientistas.

con lo pagano y lo esotérico (es decir, los subalternos). En otras palabras, los católicos con menor educación republicana se sienten más cercanos a formas de religiosidad calificadas de populares o paganas (ctónicas) que a aquellas vinculadas con la exacerbación espiritual de su racionalidad y calculabilidad (apolíneas), es decir, creencias seudopsicoanalíticas, racionalmente corporeistas, relacionadas con la tecnología o la ciencia. No hay más que observar a los grupos de creyentes que se conforman alrededor de series televisivas como *Star Trek*, *Star Wars*, etcétera, para ejemplificar este tipo de religiosidad.

Ahora bien, si quiere dilucidarse el vínculo entre niveles de educación y consideraciones de clase, podría encontrarse una estrecha relación con el sentimiento de pertenencia que cada actor social resiente, y que en ciertos momentos tiene que ver con los niveles económicos socioprofesionales y la desigualdad económica. Cabe mencionar que desde la consideración teórica, tanto una como otra esfera (neorracionalista, mágica) responden a procesos de religiosidad de tipo esotérico que no dejan de enriquecer y complementar (la mayor parte del tiempo efímeramente) el sistema de creencias dominante al cual cada individuo se adhiere.²⁹

Como muestra el cuadro 2, la mayor parte de los capitalinos tiende a creer más en aquello relacionado con las energías, la astrología y los ángeles en detrimento de las demás creencias como ovnis, telepatía, apariciones, etc. Cabe aquí hacer una aclaración en lo que atañe a esta fe en los ángeles, pues si bien se trata de una creencia ampliamente vinculada con el catolicismo mexicano, es decir, con la profesión religiosa mayoritaria en el país, también se adscribe al campo esotérico pues, como lo dice Ganon (en Lara Klahr, 2000: 315), algunos grupos alejados de la Iglesia católica utilizan la *canalización*: “un tipo de espiritismo” para *comunicarse* con los *seres de la luz*, que son los ángeles. Ahora bien, desde el año 2001 ha habido una exacerbada moda por los ángeles, a quienes se les atribuye toda suerte de misiones. Los angelólogos más pragmáticos son los de la llamada *New Age*. También aparecen los ángeles de manera más agresiva en los videojuegos. A decir de Marco Lara Klahr (2000) –quien asevera que angelomanía y mercadotecnia van de la mano en el mundo actual–, existen más de 60 *homepages* en la red a disposición de

²⁹ Véanse a este respecto las reflexiones de Morin (1996) relativas al ámbito del consumo de masas, o bien los planteamientos de Gilbert Rist y Marie Perrot Domini-que (1992). Todo ello sin duda confirma la característica principal del agente social en tanto *Hommo credos*.

Cuadro 2
Porcentaje de católicos que tienen prácticas o creencias
espirituales marginales*

Prácticas o creencias religiosas marginales	Porcentaje
Tipo de práctica	
Orientalista	16.3
Mágica	29.6
Mítica	18.6
Neorracionalistas	35.5
Total	100%
Católicos que declararon tener creencias espirituales marginales	
Tipo de creencia	
Ovnis	26 de cada 100
Astrología	30 de cada 100
Telepatía	22 de cada 100
Energía	43 de cada 100
Apariciones	25 de cada 100
Ángeles	52 de cada 100

* Sólo se tomaron en cuenta aquellos que respondieron afirmativamente.

FUENTE: Elaboración propia a partir de la encuesta realizada por el autor y los alumnos del taller de investigación Etnicidad, Desarrollo y Religión, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el último trimestre del 2002 y primero del 2004.

los seguidores de la angelomanía, y en la Ciudad de México hay una inmensa diversidad de elecciones para el fomento de estas creencias.

En la encuesta realizada para esta investigación, se preguntó a los entrevistados: ¿Aparte de las creencias que profesa en su religión, cree usted en los ángeles? Cabe mencionar que estos seres también tienen que ver con la llamada teosofía (doctrina general que se presenta como un conocimiento esotérico de Dios y de lo divino), que comenzó desde los siglos XVI y XVII y que tiene que ver principalmente (para este caso) con la existencia de protectores invisibles, sean de Oriente o del mundo occidental.³⁰

³⁰ Véase Leadbeater (2001). Si bien esto podría llevarnos a afirmar que creer en los ángeles no aparta a los devotos de manera tajante con las creencias hegemónicas e institucionales de su profesión (sobre todo si se toma en cuenta que los ángeles tienen que ver con prácticamente la mayoría de las religiones históricas –cristianismo, islamismo, Oriente–), cabe insistir en que esta creencia efectivamente sí los lleva a integrar a su religiosidad católica elementos externos o considerados como tales (esoterismo). En todo caso, no se desdén que este solo aspecto podría ser materia de una encuesta para observar en qué medida los ángeles constituyen en el imaginario urbano de los católicos mexicanos un elemento externo de la religiosidad institucional. Ahora bien, cabe insistir en el lado esotérico de la creencia en los ángeles, pues como bien se ha observado, los

Si observamos las mismas creencias según la escolaridad, encontramos que los capitalinos católicos con educación media y superior creen mucho más en la energía (40 y 47% respectivamente). Si nos referimos a los grupos de edad, observamos que son los capitalinos católicos de 21 a 35 años quienes más creen en la energía, en 42%, contra 38% en el grupo de edad de 36 a 50 años, y 22% entre los que tienen más de 50 años. En suma: un capitalino católico con menor edad y mayor educación tiende a creer más en las energías. Por el contrario, en lo que se refiere a los capitalinos católicos sin educación y con educación básica, observamos que 63 y 65%, respectivamente, creen en los ángeles; es decir, 10% más que los capitalinos católicos con educación superior y posgrado. Y son los capitalinos mayores de 50 años quienes más fe tienen en los ángeles, con un 77%, contra 52% para el grupo de edad de 36 a 50 años, y 63% para el grupo de 21 a 35 años. Así, a mayor edad y menor educación, mayor la creencia en los ángeles. No hay que irnos muy lejos para interpretar estos resultados. Por un lado, es conocido que un incremento de educación va acompañado siempre de un mayor agnosticismo y escepticismo en cuanto a formas demasiado institucionalizadas de religión. Así, para los capitalinos católicos las energías representan efectivamente esa entidad fluida, nebulosa, que puede ser más factible de existir, o al menos más difícil de negar. Asimismo, la creencia en las energías está muy vinculada a un efecto de moda característico de la posmodernidad que ejerce su mayor influencia en las generaciones más jóvenes.³¹

En contraste, los ángeles, al tener un vínculo histórico con las instituciones cristianas, al estar cargados de principios morales y valores relacionados con las nociones de bondad, complicidad y pertenencia individual (ángeles de la guarda), seducen más a los estratos con menor capital educativo republicano. Es importan-

fans angélicos utilizan cristales y gemas que se proveen en el Pasaje Esotérico de Plaza Galerías o en la Nueva Anzures, en la Ciudad de México. Asimismo esta práctica se ha asociado con las zonas arqueológicas de Teotihuacan, Tepoztlán, Uxmal, entre otras.

³¹ A este respecto es interesante observar la cantidad de proyecciones cinematográficas, series televisivas, programas esotéricos, canales de televisión por cable dedicados al esoterismo, publicaciones y negocios orientados a la existencia de las energías en la vida cotidiana. La creencia en las energías está estrechamente relacionada con un simbolismo anónimo, no identificable, más universal, menos jerárquico y centralizado, hecho que seduce sin duda a los potentados de un capital educativo republicano más elevado, y a un promedio de edad específico (en términos de generación) que sea concomitante con la revolución cultural contemporánea del siglo xx; es decir, los hijos de la generación del 68, con sus avatares culturales y sus misticismos contemporáneos (el fenómeno Regina).

te insistir en esta unión entre nivel educativo básico y creencia en una entidad *no anónima* y jerarquizada, pues es claro que conforme se eleva la escala educativa, los principios de libertad, autonomía, autosuficiencia e incertidumbre van también acrecentándose.³² Asimismo, no puede desdeñarse que la creencia tanto en las energías como en los ángeles responde a una dinámica similar (los ángeles son seres de la Luz, es decir, energías de algún modo), pero se ve trastocada por el efecto de generación (coyuntura) y su vínculo simbólico con lo institucional. Este efecto de generación no nada más tiene que ver con el momento que se vive y los valores que se promueven; en suma, con el llamado espíritu del tiempo que está presente, sino también con el efecto material del aumento de escolaridad en la población, cuyos mayores beneficiarios son las nuevas generaciones. A este fenómeno puede denominársele la *laicización de la población* (en términos educativos) o la *secularización de la sociedad* (en términos culturales), que significa una consolidación de los valores de neutralidad y tolerancia, pero también de racionalidad y cientificidad, difundidos por el Estado laico.³³

No hay que rechazar efectivamente la propuesta de Peter L. Berger según la cual en las sociedades modernas la mayoría de las personas desea algunas certezas, algunos valores y creencias que puedan darse por sentadas.³⁴ En suma, este último rubro se relaciona con un efecto de generación (espíritu del tiempo y progresos educativos en las jóvenes generaciones) y consolidación de valores laicos y creencias seculares.

Como puede observarse en el cuadro 3, también se preguntó a los capitalinos en general su opinión acerca de combinar las religiones históricas oficiales y las marginales. La mayor parte de ellos discrepa (53%) en combinar varias prácticas religiosas, a

³² No es aquí el espacio indicado para reflexionar respecto a la asociación implícita entre *ethos* cristianos reformados y conformación ética de los programas educativos republicanos, pero sí puede insistirse en el hecho de que un católico con educación media y superior será más renuente a creer en los ángeles que en las energías, por paradójico que parezca, pues las energías están más apegadas a una lógica de tipo cientista que mágica-mítica, por lo que es más factible apegarse a este tipo de creencias que a las de los ángeles o cualquiera de este género.

³³ Cabe señalar que este término no tiene que ver con el de *proceso de laicización*, propuesto por K. Dobbelaere (1994) para definir la secularización.

³⁴ El caso de los ángeles tiene, pues, que ver en cierta medida con esta distinción entre los 'creyentes difusos' y los creyentes más normativos, y que refuerza la hipótesis del efecto *generación*. Sin embargo, como veremos más adelante, no se trata de creencias que tengan que ver con percepciones meramente reaccionarias que van en contra de los procesos de secularización y globalización. Cfr. *Una gloria lejana* de Berger, citado por Loret de Mola (1999: 25).

Cuadro 3
Opinión sobre combinar religiones históricas con
religiosidades marginales

	<i>No</i> están de acuerdo	<i>Sí</i> están de acuerdo
Total de entrevistados	53%	47%
Católicos no practicantes que se asumen católicos	60%	40%
Protestantes practicantes	84%	16%
Ateos*	31.7%	50%
Hombres entrevistados todas categorías	64%	36%
Mujeres entrevistadas todas categorías	74%	26%
Grupos de 36 a 50 años de edad todas categorías	67%	33%

* 18% respondió que le daba igual o no le interesaba.

FUENTE: Elaboración propia a partir de la encuesta realizada por el autor y los alumnos del taller de investigación Etnicidad, Desarrollo y Religión, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el último trimestre del 2002 y primero del 2004.

pesar de que la mayoría lo hace. Ahora bien, si diferenciamos entre los capitalinos católicos practicantes y los que no lo son, observamos que aquellos que no ejercen ninguna práctica establecida por la Iglesia católica (pero que se dicen católicos) son quienes menos aceptan (60%) la combinación de prácticas religiosas de todo tipo. En cuanto a los capitalinos protestantes practicantes, 84% no está de acuerdo en combinar las prácticas religiosas institucionales con las marginales.³⁵ Los ateos, por su parte, declararon en 31.7% su desacuerdo con la combinación de diferentes religiosidades; a 18% no le interesa, y la mitad de ellos (50%) accede a combinar diferentes prácticas religiosas históricas y marginales. En cuanto al género se refiere, 36% de los hombres manifestó su conformidad con la combinación de religiosidades, contra 26% de las mujeres. En relación con los grupos de edad, 33% de los capitalinos de 36 a 50 años mostró mayor propensión a aceptar la

³⁵ Este dato, por supuesto, coincide con el del cuadro 1, acerca de la menor práctica y creencia por parte de los reformados a religiosidades marginales. A este respecto podemos citar a Martínez Assad (1997: 9): "El proceso de modernización que desliga a la sociedad de las pautas y valores difundidos por la iglesia católica para adoptar formas de vida secular, tiene cuando menos dos aspectos. Por un lado el catolicismo pierde influencia en las orientaciones espirituales de la sociedad, y por el otro, su presencia aumenta en el debate sobre los asuntos temporales. Pero, además, se ponen de manifiesto nuevas formas de religiosidad vinculadas a organizaciones que, aunque por lo general tienen pretensiones colectivas, remiten a experiencias individuales que algo influyen en las nuevas expresiones del catolicismo". Véase también Morin (1966).

combinación. Finalmente, los capitalinos con posgrado reiteraron su acuerdo en una proporción de 15% más que los que contaban con otros grados de escolaridad.

Cuadro 4
Opinión sobre *estar dispuesto a combinar* religiones
históricas con religiosidades marginales

	<i>No están</i> dispuestos	<i>Sí están</i> dispuestos
Católicos practicantes	70%	30%
Protestantes practicantes	92%	8%
Ateos	57%	43%
Católicos no practicantes	50%	50%

FUENTE: Elaboración propia a partir de la encuesta realizada por el autor y los alumnos del taller de investigación Etnicidad, Desarrollo y Religión, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el último trimestre del 2002 y primero del 2004.

Como se muestra en el cuadro 4, cuando se preguntó a los entrevistados si estarían dispuestos a combinar prácticas y creencias religiosas, pues es sabido que hay una diferencia entre estar de acuerdo en alguna cuestión y estar dispuesto a experimentarla, encontramos que poco menos de la tercera parte de los católicos estaría dispuesta a combinar religiosidades diferentes, históricas oficiales y marginales. Entre los protestantes, sólo 8% lo haría, y entre los ateos, 43% estaría dispuesto a combinar ambas prácticas religiosas. Estas respuestas varían un poco con los católicos no practicantes, ya que la mitad de ellos consentiría combinar diferentes prácticas religiosas, incluyendo las recomendadas por la Iglesia católica. Si comparamos estos datos con los comentarios realizados en publicaciones anteriores, reparamos en que la tendencia aquí calificada de multirreligiosa ya había sido anunciada en cierta medida. A decir de Martínez Assad (1997), la diversidad religiosa es un hecho irreversible en México y un fenómeno social que no puede dejarse de lado en el análisis de la sociedad. Los mexicanos se reconocen en símbolos nuevos que han dejado atrás la pertenencia a un solo partido y la asistencia a una sola iglesia. Ya no se trata solamente de la creencia en dogmas sobre la divinidad, sino de la búsqueda de formas más arraigadas de solidaridad.³⁶

³⁶ Por ejemplo, en una encuesta (Alducín y Asociados, 1996) se comenta que 16.8% de los entrevistados en los municipios metropolitanos y el Distrito Federal participaban en lo que se conoce como nuevas religiones. Véase también Martínez Assad (1997). En

3. Epistemología, comprensión y análisis prospectivos

Como ha podido apreciarse, los resultados aquí esbozados, junto con los agregados de otras encuestas, muestran que la religiosidad mexicana, en este caso la urbana y la del Distrito Federal, se compone de la mezcla e interdependencia de una multiplicidad de actividades espirituales que constituyen un paisaje complejo y diverso que no puede confinarse únicamente al análisis clásico de los tres polos religiosos mencionados anteriormente (autóctono, popular e histórico). La multirreligiosidad indica que los capitalinos pueden perfectamente combinar diferentes prácticas sin por ello cuestionar su adhesión institucional a alguna religión histórica. Se trata, pues, de formas de religiosidades difusas, sincréticas, donde se combinan diferentes prácticas pertenecientes a otras entidades o sistemas de creencia. No se trata entonces solamente de una fuerte pluralidad de religiosidades y prácticas espirituales que cohabitan en el espacio urbano, sino de una constante combinación entre ellas –unas más perennes que otras–, siempre necesaria para armonizar la complejidad y la heterogeneidad existentes en los espacios urbanos como la Ciudad de México.

Es evidente que presenciamos una tendencia a la diversificación de la pertenencia religiosa en la población urbana de la capital, que funciona como complementariedad normativa para el individuo en las áreas donde la suscripción a la rigidez de una institución religiosa no ha podido brindar suficientes respuestas satisfactorias a los problemas e incertidumbres de los tiempos, así como a la necesidad de nuevas alternancias religiosas que alimenten el sentido de pertenencia y construcción de significado en la vida cotidiana.

Pudo también observarse que esta dinámica conlleva a una combinación de lógicas religiosas, mágicas, míticas y cientistas, con especificidades locales y regionales que permean la coyuntura actual. Hoy estas mismas lógicas son más aceptadas y tomadas en cuenta, sobre todo en cuanto al papel que tienen para compensar el desencanto y efusividad social que a veces la socialidad urbana engendra. Así, la multirreligiosidad es una metáfora que traduce la

la encuesta realizada por el equipo de Loret de Mola (1999: 21) se mostró cómo la ciudad de Guadalajara de fines del siglo xx había experimentado importantes cambios en el campo religioso: de una ciudad con un catolicismo de resistencia e inamovible, pasó a una con un catolicismo poliforme en el que la creencia se mueve incesantemente de la ortodoxia a la heterodoxia.

aceptación de una realidad arcaica, en el sentido de lo primero y fundamental. Se trata de la expresión contundente ya mencionada por Max Weber del politeísmo de valores, que es un *consenso asociado a un ajuste afectivo* que existe cotidianamente.

3.1. Prospecciones

El caso aquí enunciado lleva en una primera instancia a reconsiderar la manera en que definimos y analizamos diferentes conceptos y nociones en torno a lo sagrado y trascendental.

Primeramente consideramos dentro de nuestro planteamiento que para entender los fenómenos vinculados con lo sagrado hay que hablar en términos de religiosidad. Puede definirse como el conjunto de prácticas y creencias vinculadas con lo sobrenatural y lo trascendente que ofrecen parámetros interpretativos y elementos de comprensión para aprehender el mundo invisible y simbólico que se presenta en la realidad visible y concreta. La religiosidad involucra principalmente un sentido de pertenencia, un 'estar-juntos antropológico' imaginario o real, y es donde se conjunta de manera estrecha la relación sagrado-profano existente en el entorno social y natural, sea en lo privado o en lo público, en las instituciones o en los comportamientos individuales, o bien en el mismo ser humano. En una palabra, la religiosidad involucra un proceso de *sociabilidad-socializadora-socializante*. Por tanto, puede decirse que está inscrita en todos los niveles de la vida societal (*Hommo credos*).

Esta religiosidad está conformada por lo que llamamos un sistema de creencias que tienen que ver con el conjunto de relaciones asociadas a la comunicación con lo trascendental y que se producen en la socialidad. Este sistema incluye en su lógica un alto grado emocional, un *vivencial* subjetivo, pero al mismo tiempo con un conjunto de prescripciones (normas, reglas, límites, indicaciones) que permiten coordinar y moldear las creencias grupales e individuales y su relación con el entorno.

Este sistema de creencias teóricamente está conformado por esferas interdependientes y en constante retroalimentación; ellas son: la mágica, la mítica y la religiosa (y más recientemente la cientista, que sería en cierta forma una síntesis contemporánea de las tres anteriores).³⁷

³⁷ Hay que señalar la diferencia entre racionalidad, racionalismo, racionalista y cientista. Los dos últimos, como ya se mencionó, constituyen un tipo específico de creencia.

La esfera mágica llama principalmente al aspecto provisorio, clientelar, inmediato, privado e individual de las creencias. En una palabra, es el aspecto informal y pragmático del sistema de creencias. La esfera religiosa, o la religión, se refiere a la institucionalidad de la creencia, a su periodicidad e historicidad, a su aspecto público y dogmático. Es la parte funcional-estructural del sistema. Finalmente, la esfera mítica tiene que ver más bien con la imaginaria de la creencia, con su sentido y significación. Es la parte que vincula y legitima la creencia permitiendo la conexión, intercambio y comunicación entre la esfera mágica y la de la religión en los procesos trascendentales y simbólicos del ser humano. Estas tres esferas tendían a separarse y a ser estudiadas aisladamente en los estudios clásicos sobre la religiosidad.³⁸

Ahora bien, el sistema de creencias encuentra su interconectividad con todas las esferas a partir de la ritualidad o el rito: se encuentra en todos los aspectos de la vida cotidiana y social de los pueblos, grupos e individuos. Se trata netamente de prácticas, tanto en el sentido estricto (formas de alimentarse, transmitir conocimientos, cuidarse, curarse, etc.) como en el extenso (histórico y simbólico). Esta ritualidad, por tanto, implica en su haber un consenso colectivo (ética) que comunica lo sagrado y lo profano; contiene formas explicativas del entorno social y, sobre todo, una legitimidad aceptada por quienes la practican, sea institucional, carismática o imaginaria.³⁹

Por tanto, para entender de manera sociológica los fenómenos como la multirreligiosidad, o simple y sencillamente la religiosidad en general, hay que estudiar principalmente la interconectividad de las cuatro esferas mencionadas, tanto en la vida

³⁸ Más aún, tendían a conglomerarse todas las esferas de la creencia en la noción de religión, lo que a nuestro parecer propició confusiones para analizar los procesos simbólicos de las sociedades, particularmente en la actualidad.

³⁹ Este planteamiento heurístico se acerca a la discusión contenida en la definición propuesta por Loret de Mola (1999: 18) respecto a lo religioso, según la cual lo religioso no es solamente aquel “sistema de creencias y prácticas que se encuentran incorporadas a una institución, sino también las creencias religiosas existentes en la esfera privada (familia y/o pequeños grupos) que quedan fuera de las instituciones tradicionales, o incluso *aquellas prácticas individualizadas y subjetivas permeadas con elementos mágicos y místicos que no tienen su origen en una matriz religiosa*” (cursivas mías). Consideramos que si bien hay aspectos considerables en esta cita con el fin de trabajar los fenómenos vinculados a la religiosidad, esta definición es todavía poco precisa, pues, como aquí hemos propuesto, pensamos que deben plantearse los fenómenos de las creencias y de los actos de fe en términos de religiosidad, con una distinción precisa con el concepto de religión o de lo religioso. Así, podría decirse en torno a esta definición que mientras la religiosidad efectivamente puede encontrarse tanto en lo institucional como en lo no institucional, lo religioso (conjunto de prácticas institucionales –liturgia–) y la religión (conjunto de creencias institucionales –dogma–) tienen que ver prácticamente con el aspecto institucional de la creencia, el cual ya se ha comentado.

cotidiana como en el proceso histórico, y no empecinarse en encontrar la esencia particular de cada una de ellas y su relación genéticamente causal con los hechos sociales. Así, no se trata exclusivamente de un problema de definición de la religión, como lo planteó Hervieu-Léger (1987) en su connotado artículo, sino de un replanteamiento en el enfoque puesto en marcha para entender el fenómeno. A este respecto propondría hablar más bien de sociología de la religiosidad, y referirnos a la sociología de las religiones cuando se trate precisamente de estudios que relacionan grados, impactos de la creencia institucional en la dinámica societal. En términos más técnicos, diríamos que la sociología de la religiosidad sería una metasociología de la sociología de las religiones. En todo caso, consideramos que las definiciones deben funcionar como tipos ideales (Weber), y no para designar un deber-ser o un *statuo quo per se* (Hervieu-Léger, 1987).

Esta propuesta epistemológica no está separada del conocimiento que se ha generado desde los clásicos hasta la actualidad en torno a los fenómenos que vinculan lo sagrado y lo profano con el comportamiento societal. El punto nodal en todo esto es que en la actualidad, en el mundo llamado contemporáneo o posmoderno, los enfoques sobre este tema no pueden permanecer en el mismo terreno. Ciertamente, las teorías de la secularización han tratado de brindar herramientas consecuentes para su comprensión.⁴⁰ No obstante, como se mencionó al principio del artículo, a la luz de dichas teorías se necesita continuar en la reflexión para estar a la par con los fenómenos de religiosidad que se presentan en nuestra dinámica contemporánea y construir elementos epistemológicos complementarios para entender integralmente el funcionamiento sistémico de las creencias en la actualidad. Antes de repasar de manera crítica y muy breve estas teorías, habría que mencionar que su inconsistencia tiene que ver principalmente con dos razones.

a) El planteamiento analítico de las teorías de la secularización, al conservar implícitamente la herencia universalista del

⁴⁰ Cabe dejar en claro que, por un lado, la secularización podría ser considerada como un proceso inscrito en un sistema de creencias propio de la modernidad occidental cientista o racionalista, que se ha desarrollado a la par con los otros sistemas mencionados (tal como aquí se definieron). Por el otro, las teorías de la secularización representan el discurso analítico ('científico') de la sociedad en dicho sistema. Por supuesto que los problemas se generan cuando se afirma que dichas teorías están absueltas de cualquier esquema de religiosidad o vinculando creencias religiosas (institucionales). De aquí en adelante llevaremos una discusión en torno a este tema de acuerdo con las ideas de los siguientes autores: Hervieu-Léger (1986: 187-227), Berger (1967), Dobbelaere (1994), Hunt (2002: 14-32) y Manson (2002).

cristianismo sanagustino, esto es, el hecho de partir de un análisis unitario y monocausal buscando respuestas a los fenómenos a partir del estudio de una esfera, las limita a tomar más en cuenta la combinación reflexiva de todas ellas. Con esto queremos decir que las teorías de la secularización generalmente no analizan la religiosidad en cuanto a su lógica interna como un sistema de creencias (magia, mito y religión), sino más bien en términos de confrontación, reemplazo, oposición de diferentes umbrales de religiosidad que ha habido en la historia de las civilizaciones, sin tomar en cuenta la combinación de las esferas entre sí. En otras palabras, analizan la religiosidad como si la secularización no formara parte de un sistema de creencias activo en la sociedad. Así, se examinan las creencias con criterios evolutivos: primero magia, después mito, le sigue la religión, por último la ciencia; y se plantean dinámicas de transposición, reemplazo o separación de las esferas que componen el sistema de creencias, sin verse su complementariedad. Por lo mismo, no consideran la existencia implícita y subterránea de las otras esferas que puedan existir en los asuntos de la religiosidad (lógica politeísta). En lugar de analizar la religiosidad como un sistema de creencias en conexión con diversas esferas (mágica, mítica, religiosa, cientista), es decir, tomando en cuenta el aspecto antropológico de la creencia, se ha querido explicar el fenómeno a partir de consecuencias (privatización, declive de lo religioso, diferenciación, pluralización, etcétera).

Para decirlo de manera abrupta, el hecho de que la secularización moderna, en tanto sistema de creencias, domine en el campo de la religiosidad ha dado como resultado el establecimiento de una dinámica de la religiosidad que oscila entre una universalista monoteísta y un relativismo politeísta. De esta manera, la secularización como creencia rompió con monopolios y abrió paso a la pluralización, que si bien mina algunas certezas, no necesariamente hace que la religiosidad desaparezca, sino que por el contrario, como fue en nuestro caso, ha llevado a que procesos subterráneos tengan mayor legitimidad e incluso fortalezcan religiosidades vertientes de esferas institucionales legítimas (religión). Como vimos, el impacto de la secularización como creencia dominante en la actualidad ha llevado a que incluso las religiones se fortalezcan con una mayor diversidad de creencias y prácticas que son ahora tolerables y vistas con buenos ojos.

b) Las teorías de la secularización han querido explicar los fenómenos de la religiosidad (particularmente moderna y contem-

poránea) desde un distanciamiento pretendidamente objetivo, sin tomar en cuenta que el sesgo eurocéntrico (sociocentrismo) de la modernidad posee su correlato en las mismas teorías de la secularización. A este respecto, Berger (1967) habla de eurosecularidad. En otras palabras, pocas son las teorías de la secularización que la consideran también un sistema de creencias cuyo primer albor se ubica en la superación de las religiones arcaicas por las religiones mundiales (es decir, en este paso mental y cultural que va de los dioses immanentes a la naturaleza superados por un dios único de la materialidad), y esto será el fundamento de todos los ulteriores procesos de secularización en el mundo moderno.

Partir de estos enfoques tiene dos repercusiones: primero, pensar ingenuamente que la secularización es un tipo de ideología separada de la religiosidad y que por tanto se trata de un proceso neutral frente a las religiosidades. Así, se analiza el impacto de la secularización sobre las religiones y no la dinámica de la religiosidad en el marco de la secularización. De esta manera se favorece el enfoque público-privado, y no el de un movimiento histórico que posee raíces religiosas ocurridas antes de la era moderna, que ha tendido a reemplazar a otros sistemas de creencia y a dominar principalmente en la era de la modernización. En suma, la secularización no es analizada como un proceso de religiosidad en combinación con otras religiosidades, sino como una dinámica histórica que impacta en los fenómenos sociales, pero que no forma parte de los fenómenos vinculados con lo sagrado y lo simbólico.

En segundo lugar, esto conlleva a que los planteamientos de las teorías de la secularización tiendan a explicar las religiosidades emergentes y establecidas como procesos históricos, y no como entidades simbólicas que contienen una lógica interna siempre existente en los sistemas de creencias, en la cual la secularización también ha participado según las épocas en mayor o en menor medida. Por el contrario, analizan esos procesos tomando las mismas teorías como herramientas objetivas que dan cuenta de un proceso histórico, y no en términos de una transfiguración religiosa llamada secular. No han advertido que el enfoque contiene un punto de vista específico que está adherido a los principios y visiones de la secularización. En otras palabras, no han separado de sus enfoques la visión que ha impuesto poco a poco la secularización en el mundo moderno.

Para entender esto es necesario considerar que la secularización de la sociedad se llevó a cabo desde que los primeros profe-

tas cristianos abogaron por la separación de los poderes religiosos, políticos y económicos (Jesús y los mercaderes del templo).⁴¹ Así, tras su legitimación, la cultura se seculariza dentro del propio cristianismo (agustino-platónico y aquino-aristotélico), así como, tras el debilitamiento eclesial posterior a la Reforma, la razón logra independencia de la teología para dar pie a la filosofía moderna y a la ciencia, es decir, a formas transfiguradas de creencias y prácticas provenientes del cristianismo predecesor.⁴² Resulta por tanto difícil observar una correlación temporal entre modernización y secularización, pues los efectos secularizadores siempre son tardíos. La modernización no constituye el motor de la secularización, o de otras influencias, o de eventuales subproductos de la modernización no presentes en sus etapas iniciales. Así, en numerosas ocasiones las teorías planteadas se vuelven tautológicas en relación con el fenómeno mismo de la secularización.

3.2. *Epistemología en construcción*

Como pudimos ver en el caso de la multirreligiosidad urbana contemporánea de la Ciudad de México, es difícil observar una disminución de lo religioso con la incursión de las creencias seculares. Es decir que la *racionalización* (Weber), a pesar de que ha habido un crecimiento del pensamiento racional como fin y como valor, y que se han ‘intelectualizado’ numerosas esferas de la vida, no ha minado la religiosidad, y menos aún la multirreligiosidad. En cierta medida, la religiosidad se ha fortalecido, tanto como la religión misma. En efecto habrá creyentes que prefieran la religión de la era secular que la de los ‘oscuros’ periodos previos. La religiosidad de la religión dominante en México ha perdido influencia so-

⁴¹ Si bien el catolicismo representó un ulterior retroceso a este respecto, la Reforma retomó (con ciertas excepciones) el impulso originario asumiendo, además, la falibilidad de la Iglesia en tanto producto humano, que no es más que el principio protestante de la soberanía de Dios (y no de la Iglesia), lo que superó la idolatría institucional eclesástica. Esto trajo como consecuencias el debilitamiento del *status* político de la Iglesia y la separación de las esferas religiosas y económicas (comercio), y de prestación de servicios que ahora pasarían mayoritariamente a manos del Estado (salud, educación y bienestar social).

⁴² Esto, por tanto, permite decir que los mayores movimientos de secularización en la historia humana poseen raíces religiosas y ocurrieron antes de la era moderna occidental (descrita por Weber). La secularización no tiene una relación intrínseca con la modernización, sino con un sistema de creencias específico, con un proceso histórico. Sin embargo, el caso inverso no es válido. La modernización, al menos en algunas versiones, tiene una tendencia intrínseca a generar procesos de secularización.

bre esferas sociales y culturales, pero no por ello han desaparecido otras formas transfiguradas de religiosidad.

Cabe mencionar que en ocasiones el decrecimiento de la filiación institucional no tiene que ver con un proceso de modernización o incluso de secularización, pues como ha podido observarse a lo largo de la historia –desde la venta de un lugar en el paraíso impuesta por el Papa de los Médicis, hasta los recientes casos de pedofilia en el clero, pasando por el *Ancien regime* y la Iglesia católica en la España de Franco–, las iglesias se han encargado de alejar a sus propios feligreses. Además, no puede afirmarse que la ciencia y la tecnología hayan ayudado al desplazamiento de la religiosidad a espacios más marginales, puesto que, como se ha mencionado en otros textos, la multirreligiosidad está íntimamente relacionada con técnicas alternativas de existencia material (creencias y prácticas neotecnologizadas); ni tampoco que la tecnología haya tenido un fuerte impacto en el decrecimiento de la religión. Esto nos lleva a decir que con la ‘mundialización’ de la secularización no se han desvanecido forzosamente las preocupaciones espirituales para concentrarse en aspectos materiales. Evidentemente se ha individualizado, y la creencia se ha psicologizado para agradar al consumidor, pues, como pudo verse con la creencia en los ángeles y los amuletos, la religiosidad puede estar asociada a la mercantilización de lo sagrado y trascendental, pero eso no significa que haya desaparecido o sea la causa de un desvanecimiento.

Tampoco se corrobora una diferenciación social en la cual las instituciones (religiones) funcionen de manera autónoma, separada y especializada del aspecto envolvente de la religiosidad (magia, mito), perdiéndose en la realidad societal, tal como lo planteaba la teoría clásica de la secularización de Wilson y otros especialistas de los años sesenta. Más bien pudo notarse una complementariedad y un reforzamiento de la primera a través de lo segundo.

Ahora bien, si hablamos en términos de la individualización de la creencia (Luckmann), si bien es un fenómeno no desdeñable, esto no quiere decir que la religiosidad se individualice, sino que, por lo contrario, como se vio, la elección de complementariedad de otras creencias y prácticas sigue estando estrechamente vinculada con el sentimiento mismo de pertenencia a una colectividad y con sus corolarios, que son la formación de nuevas tribus, sectas, etc., sean de poca o larga duración. Todas ellas hacen un llamado a este sentido de pertenencia característico de

la religiosidad. Pueden encontrarse dinámicas de autorrealización a partir de terapias modernas (sincretismo oriental, *New Age*, etc.), pero no puede decirse que eso conduzca a la pérdida del sentido de colectividad trascendental.

Asimismo, pudo notarse que el proceso de secularización ha llevado a la emergencia legítima en el espacio público de prácticas y creencias marginales (como aquí se definieron), lo que permite sostener que las prácticas de religiosidad no se constriñen automáticamente a la esfera privada y desaparecen de la pública, sino que están de manera más intrínseca en la realidad religiosa de la sociedad, en 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 marginales, muchas de las cuales, sin embargo, son llevadas a cabo en el espacio público.

Como dice Berger, la secularización ha afectado evidentemente el plano de las subjetividades o las conciencias (como ha sucedido con otros procesos históricos), pero no garantiza, como lo muestra el caso aquí estudiado, que los individuos sean sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos centrales. No cabe duda que con la incursión de la secularización como parte de un sistema de creencias se ha llegado a la sustracción de los monopolios religiosos. Pero no puede afirmarse, al menos para este caso, que la religiosidad contemporánea se defina como un menú, o como religiosidades a la carta (como el modelo de “economía de mercado religioso” de Rodney Stark [Stark y Bainbridge, 1985 y Stark, 1987 y 1996],⁴³ propuesto por y sustentado en la *rational choice*) que están a la disposición de los actores. En efecto, la ‘pluralización’ del mercado religioso en situación de libre competencia sobre un mercado desregulado no es completamente pertinente para nuestro caso. Más bien podríamos hablar (retomando la metáfora del menú) de la elección por parte de los grupos e individuos de un aperitivo, de una entrada, de una guarnición y un postre, en referencia al plato central y al capital social y económico con que se cuenta (clase social).

Cabe mencionar también que es cuestionable la propuesta de David Martin (1978) acerca del “monopolio católico” como modo de unir o dividir sociedades y grupos (si bien es una constante en todo discurso centralizado vinculado con las creencias), pues los creyentes no requieren un rompimiento del monopolio para dar

⁴³ Para una síntesis de los trabajos de Stark, véase Cipriani (2005).

pie al pluralismo religioso. Como se vio aquí, el hecho de que las religiones históricas monopolicen el sistema de creencias no impide que mediante el proceso de secularización los actores sociales se sientan forzados a abandonar sus creencias y prácticas institucionales de las religiones monopólicas para creer o practicar religiosidades de tipo marginal.

Kare Dobbelaere (1994), al proponer una definición multidimensional de la secularización, plantea un acercamiento a los fenómenos de la religiosidad de nuestro tiempo más prometededor, pero no por ello incompleto. Para este autor, el fenómeno de la secularización tiene que ver con la subjetivación de lo religioso, la desinstitucionalización de la creencia, la transformación de los grupos religiosos, la emergencia de una diversidad de opciones religiosas que debilitan al ex monopolio de los religiosos y la relocalización de lo sagrado en la sociedad. Todo ello es cierto en parte, sólo que su perspectiva sigue teniendo rasgos demasiado unitarios, pues si bien hay una subjetivación de lo religioso, también hay una objetivación clara por parte de los actores sociales; es decir, existe una clara conciencia de exteriorizar la interioridad de la religiosidad a través de grupos y colectividades. Puede hablarse de desinstitucionalización de la creencia, siempre y cuando no se tome en cuenta esta dinámica de interrelación e interdependencia que existe entre las esferas religiosa, mágica y mítica (y en la actualidad cientista-secular). Más bien habría que hablar de reinstitucionalizaciones nuevas y constantes de la religiosidad. Existe ciertamente una diversidad de opciones religiosas, pero pensaría más en una multilocalización de lo sagrado o de la religiosidad por medio de la relocalización, como siempre, de lo religioso.

De esta manera queda abierto el problema de dónde situar la tensión entre lo profano y lo sagrado, ya no planteado como una separación tajante, sino desde la perspectiva de dos entidades que se complementan en una dinámica pendular. Asimismo, este caso de la multirreligiosidad lleva a reconsiderar la idea del descenso de adhesión de los individuos a partir de las normas institucionales (proceso de laicización o separación de las instituciones entre Iglesia y Estado) y del cambio religioso que corresponde a las transformaciones de las organizaciones, y por tanto la emergencia de nuevos grupos y la declinación de otros. Habría que pensar quizá en una dinámica histórica donde la religiosidad es perenne e innata a los grupos humanos (socialidad-socilizadora-socializante), la cual se constituye según el contexto geotempo-

ral por un sistema específico de creencias cuya dinámica interna siempre estará conformada por las esferas de la religión, de la magia y del mito.

Este artículo quiso proponer algunos esbozos tanto reflexivos como empíricos de formas de religiosidad poco estudiadas en el ámbito de la sociología, pero que no son menos importantes. A partir del estudio de caso se hicieron algunos comentarios críticos sobre las virtudes e inconsistencias de las teorías de la secularización para explicar dichos fenómenos. El objetivo fue destacar que las discusiones en torno a este tema llegan a ostentar un carácter *cuasi* sacro, como si se tratara de una especie de secularización de la teoría de la secularización, donde esta última se transforma en una suerte de credo que es campo de enfrentamiento de creyentes de diferentes iglesias seculares para legitimar la apropiación de la producción de símbolos y la interpretación en lo trascendental; se limitan, por tanto, los estudios, como el de la multirreligiosidad urbana contemporánea en México, a análisis de tipo evolucionista, en vez de plantearlos en términos de esferas interdependientes. Se tiende a ver la religiosidad como agregación y no como combinación, complementariedad y mestizaje. Queda por tanto una larga tarea por realizar para constituir elementos heurísticos alternativos a los planteados en las teorías de la secularización, y tener otra mirada sobre los fenómenos de la religiosidad.

Bibliografía

- Alducín y Asociados (1996), *Estudios sobre valores, opiniones, expectativas y mercados*, México, disco compacto.
- Badiou, Alain (1999), *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona.
- Baubérot, Jean (2005), *Historia de la laicidad francesa*, El Colegio Mexiquense, A.C., México.
- Beltrán, Ulises (1996), *Los mexicanos de los noventa*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Berger, Peter (1967), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.

- Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la religión católica en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, México.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Cipriani, Roberto (2005), *Manual de sociología de la religión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Dobbelaere, Karel (1994), *Secularización, un concepto multidimensional*, Universidad Iberoamericana, México.
- Eslabones (1997), revista semestral de estudios regionales, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A.C., julio-diciembre, 14.
- García Canclini, Néstor (1990) y (2001), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- Gauchet, Marcel (1998), *La Religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Gallimard, París.
- González Torres, Yolotl (2000), “El movimiento de la mexicanidad”, *Religiones y Sociedad*, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, México, enero-abril, 8: 9-35.
- 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*, Éditions du CNRS, París, enero-marzo, 63 (1): 11-30.
- _____ y Françoise Champion (1986), *Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du Christianisme occidental*, Cerf, París.
- Hunt, Stephen (2002), *Religion in Western Society*, Palgrave, New Cork.

- Inglehart, Ronald *et al.* (2000), *World Values Surveys and European Values Surveys 1990-1993, and 1985-1997*, University of Michigan, Institute for Social Research Michigan, Inter-university Consortium for Political.
- 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*, t. III, *Ritos y creencias del Nuevo Milenio, una perspectiva transcultural*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones-Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, México, cap. 15.
- Leadbeater, Charles W. (2001), *Ángeles custodios, protectores invisibles*, Berbera Editores, México.
- León, Rodrigo (2003), “Sienten apoyo en la religión”, *Reforma*, México, 14 de febrero.
- Loret de Mola, Patricia Fortuna (coord.) (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, 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, México.
- Manson, Michel (2002), “Secularization is Alive and Well and Living in Australia”, *World Congress of Sociology*, Brisbane, julio, pp. 7-13.
- Mardones, José María (1994), *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Verbo Divino, Navarra.
- Martin, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford.
- Martínez Assad, Carlos (1997), “Diversidad religiosa”, *Eslabones*, revista semestral de estudios regionales, Sociedad Nacional de Estudios Regionales A.C., México, julio-diciembre, 14: 5-15.

- Morin, Edgar (1966), *El espíritu del tiempo*, Taurus, Madrid.
- Nácar Fuster, Eloíno y Alberto Colunga (trads.) (1985) *Sagrada Biblia*, revisión de Maximiliano García Cordero, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Parker, Cristián (2003) “Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación”, en Roberto J. Blancarte y Pablo Castro Domingo (coords.), *Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas*, memorias de la xxvi Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (sISR) en agosto de 2001, Societe International de Sociologie des Religions-El Colegio Mexiquense, A.C., México, disco compacto.
- Portal, María Ana (coord.) (2001), *Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
- Ramos, Samuel (1989), *El perfil del hombre y la cultura en México*, 17ª ed., Espasa Calpe Mexicana, col. Austral 1080, México.
- Rist, Gilbert y Marie Perrot Dominique (1992), *Les Mythologies programmées*, PUF, París.
- Rivière, Claude (1995), *Introduction à l'anthropologie*, Hachette Supérieur, col. Les Fondamentaux, París.
- (1997), *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin/Masson, col. Cursus, París.
- Stark, Rodney (1987), *A Theory of Religion*, Peter Lang, Berna y Nueva York.
- (1996), *Religion, Deviance, and Social Control*, Routledge, Nueva York.
- y William Sims Bainbridge (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Thuiller, Pierre (1988), *Science et société. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Fayard, París.

Vázquez Palacios, Enrique (2002), "La emergencia de nuevos asentamientos y lo religioso", *Ciudades RNIU*, Puebla, México, octubre-diciembre, 56: 11-17.

Recibido: 21 de julio de 2004.

Reenviado: 28 de marzo de 2005.

Aceptado: 8 de agosto de 2005.

Daniel Gutiérrez Martínez es candidato a doctor en ciencias sociales con especialidad en sociología por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, A.C., maestro en antropología del desarrollo por el Instituto de Estudios del Desarrollo Económico y Social (IEDES), París I Panthéon-Sorbonne, y licenciado en sociología económica por la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne. Es profesor-investigador asociado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor-investigador en El Colegio Mexiquense, A.C. e investigador asociado en el Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER) en la misma institución. Ha colaborado en diversos suplementos culturales de periódicos mexicanos como *La Crónica*, *unomásuno*, y en revistas especializadas como *Estudios Sociológicos* de El Colegio de México.