



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

de la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina  
Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo  
Sociedade e Estado, vol. 23, núm. 2, mayo-agosto, 2008, pp. 381-424  
Universidade de Brasília  
Brasília, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930893007>

- 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

# TENDENCIAS A LA PLURALIDAD Y LA DIVERSIFICACIÓN DEL PAISAJE RELIGIOSO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Renée de la Torre\*

Cristina Gutiérrez Zúñiga\*\*

**Resumen:** Aunque México continúa siendo un país mayoritariamente católico, durante las últimas décadas ha habido importantes transformaciones en el panorama religioso de este país que se manifiestan en: disminución de membresía católica; aumento de población adscrita a otras religiones (en su mayoría cristianas de tipo evangélico, pentecostal, protestante o paraprotestante); aumento proporcional de quienes no se adscriben a ninguna religión (sin religión); el rescate de los nativismos, neo-indigenismos o religiosidades étnicas que tienden a deslindarse del catolicismo popular; y, por último, una marcada tendencia a la subjetivación y desinstitucionalización de las creencias y valores que transversalizan y diversifican las prácticas de culto, los modos de creer y actuar al interior del catolicismo. Con el propósito de dar cuenta de estas tendencias al cambio religioso, en este espacio analizaremos distintas fuentes que arrojan datos empíricos con escala nacional: las censales del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi) 1950-2000 para el estudio de la pluralidad de adscripciones religiosas; los resultados de un estudio sobre católicos en México para atender la diversidad al interior del catolicismo; los resultados comparativos de México con otros países del mundo, mediante el análisis de los datos ofrecidos por el *World Values Survey* (WVS) (Encuesta Mundial de Valores) (1990 y 2000), y los datos extraídos de un estudio longitudinal en la ciudad de Guadalajara, para apreciar las tendencias a la desinstitucionalización y subjetivación en los mexicanos.

**Palabras clave:** pluralidad religiosa; individualización religiosa; desinstitucionalización religiosa; México.

---

\* Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas – de Occidente). *E-mail:* renee@ciesas.edu.mx

\*\* Investigadora de El Colegio de Jalisco (Elcoljal). *E-mail:* mcgz@coljal.edu.mx

Artigo recebido em 16 abr. 2008 e aprovado em 6 jun. 2008.

El pluralismo religioso es sin duda alguna el rasgo principal de la transformación del paisaje religioso mexicano en el siglo XXI. Una de las principales dificultades a la hora que querer caracterizar los rasgos de la pluralidad es que no apunta a una sola explicación, ya que sus manifestaciones son diversas y contradictorias entre sí. Por ejemplo, presenciamos fuertes tendencias al desmoronamiento y debilitamiento de las instituciones religiosas, llamadas iglesias, pues vemos que muchos jóvenes de hoy rechazan las figuras de autoridad, los dogmas y la regulación normativa de la moral; pero a la vez observamos el nacimiento y crecimiento de comunidades e iglesias de tipo fundamentalista e integrista que rechazan algunos aspectos de la modernidad cultural, reestablecen sistemas autoritarios y de alta regulación normativa. Por un lado, planteamos que la religión contemporánea tiende a la fluidez, a la búsqueda incesante de experiencias religiosas que no se agotan en los muros de las instituciones, sino que las atraviesan y las conectan con otras doctrinas, creando nuevos relatos híbridos y flexibles, inacabados e incoherentes, que constantemente desdibujan las fronteras identitarias entre una religión y otra. Por otro lado, atendemos al surgimiento de nuevos sectarismos, que ponen de manifiesto la necesidad de establecer fronteras culturales rígidas e impermeables.

Lo mismo ocurre cuando queremos caracterizar las tendencias contemporáneas a la secularización, pues son ambivalentes. Aunque el indicador más preciso de la secularización es la especialización y separación de esferas sociales que se emancipan de la religión, a la vez que percibimos que el mundo se racionaliza y que la esfera pública se emancipa de la religión, vemos el resurgir del pensamiento mágico, ecléctico y holístico. Si hablamos en términos de globalización, denunciamos la orientalización del occidente, pero a la vez también se constata la occidentalización del oriente. Es un hecho que la globalización cultural acerca a las culturas particulares (nacionales, regionales y locales) en una especie de “supercultura” que amasa una franja de la cultura global, que circula mediante

mercancías culturales, con elementos particulares de las culturas locales (Lull, 2000). Ejemplo de ello podría ser el *New Age*. Y aunque continuamente denunciemos la pérdida de los referentes locales, el debilitamiento de las tradiciones y la continuidad de la memoria, también atestiguamos una marcada tendencia a la esencialización de las cosmovisiones y de las tradiciones religiosas, aquellas consideradas como ancestrales, que paradójicamente va unida a su universalización como parte de una espiritualidad cósmica (De la Torre, 2007). Por ello, es difícil sostener tan sólo una teoría sociológica explicativa del cambio religioso y su tendencia hacia la pluralidad.

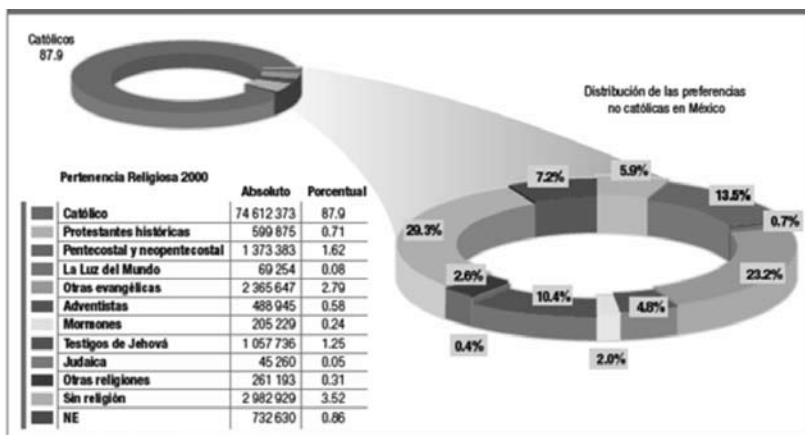
### **México visto desde el nuevo paisaje de las adscripciones religiosas**

Aunque México es un país mayoritariamente católico, pues, según informan los resultados del Censo de Población General de Inegi del 2000, 88% de la población mexicana se autodefine como católica, es evidente que paulatinamente las denominaciones religiosas no católicas están creciendo en el país.

Una fuente que nos permite constatar la pluralidad de Asociaciones Religiosas (AR) en México es el catálogo de AR de la Dirección General de Asociaciones Religiosas, de la Secretaría de Gobernación, que, en sus datos más recientes, 2006, registraba 6,484 AR. El catálogo está agrupado de la siguiente manera: Orientales, Cristianas, Islámicas y Nuevas Expresiones. Es en la categoría de Cristianas donde se concentra la mayoría de los registros, 6,456 AR, de los cuales casi la mitad del total (2,999) son Católicos Apostólicos Romanos, 24 son ortodoxos, 77 son Protestantes históricas (luteranos, anglicanos, presbiterianos), y significativamente 3,353 AR son Evangélicas (metodistas, bautistas, ejército de salvación, Pentecostés, adventistas, La Luz del Mundo,

espiritualistas y científicas cristianas, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y Congregación Cristiana de los Testigos de Jehová, entre otras)<sup>1</sup>. Esta es una fuente administrativa, y aunque presenta algunos problemas en sus categorías, es importante constar la diversidad que existe al interior del campo cristiano, específicamente del no católico.

Aunque México se caracteriza por tener una población muy creyente y practicante, en los últimos años ha aumentado la población que ante la pregunta censal se identifica con la opción “sin religión”. Sería un error concluir, como algunos analistas lo han hecho con frecuencia, que 3.5% de los mexicanos son ateos. Tras analizar con lupa los perfiles poblacionales de los datos censales y algunos estudios etnográficos, pudimos constatar que esta respuesta funciona también como una sombrilla que, además de los ateos, agrupa a: las poblaciones indígenas que practican “la costumbre” (cultos nativos y sincréticos); o los individuos que rechazan pertenecer a una religión, pero que practican una espiritualidad, comúnmente reconocida como *New Age*; y a cristianos no católicos que, debido a conflictos inter-religiosos o a la estigmatización social, temen declarar su religión (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007). No hay duda de que México es un país predominantemente cristiano, pero en él también encontramos la presencia de otras religiones, entre las cuales destaca la presencia histórica de la población judaica (con 45 mil 260 adeptos), y la de reciente aparición de adeptos a religiones o religiosidades de origen oriental, que, aunque están a la zaga de las minorías, tienen cada vez mayor presencia entre los jóvenes ubicados en los sectores pudientes urbanos, como son la budista, sufí y musulmana (Juárez y Ávila, 2007).



Fonte: Inegi, XI Censo General de Población y Vivienda 2000.

### Gráfica 1 - Preferencias religiosas, México, 2000\*\*\*.

Las iglesias protestantes históricas cuentan con 600 mil fieles. En esta categoría se agrupan a las denominaciones: presbiteriana (53%), bautista (23%), nazarena (5%), metodista (5%) y menonitas (2%); la categoría “otras” agrupa a las denominaciones anglicana, congregacional, y representa 2%.

Aunque emprendieron sus obras misioneras desde el siglo XIX, no ha mostrado el crecimiento de las evangélicas y pentecostales. Sin embargo, algunas de estas iglesias sí muestran dinamismo y crecimiento, como es el caso particular de los presbiterianos y de los bautistas (Gutiérrez Zúñiga, 2007)<sup>2</sup>. Los datos contradicen la idea de que las iglesias protestantes históricas se desarrollan en las capas medias urbanas de la sociedad. Pues también tienen presencia significativa en poblaciones indígenas y en condiciones muy marginales. Por tanto, no siempre se trata de un protestantismo histórico de tipo liberal (“frío”), sino que ha desarrollado su propia versión emotiva (“caliente”), o más precisamente es un protestantismo que se ha pentecostalizado.

\*\*\* DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*, p. 35.

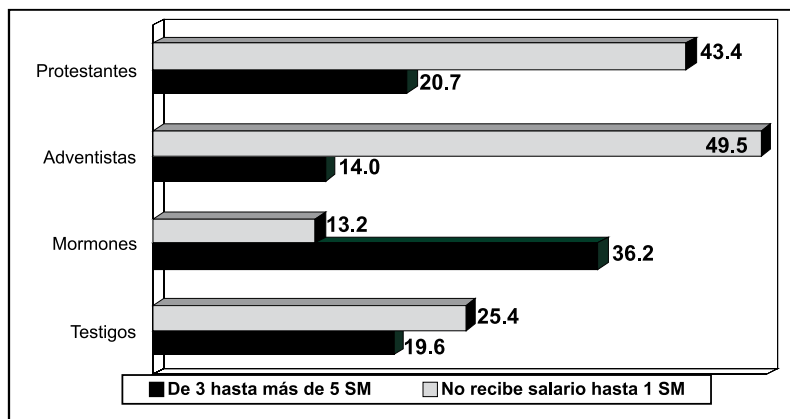
La Luz del Mundo, aunque es la iglesia evangélica mexicana más importante, que ha logrado presencia internacional en treinta y cinco países y que presume tener un total de 5 millones de seguidores (De la Torre, 2000), de acuerdo a los resultados censales, no aparece como la iglesia más numerosa en el territorio nacional (se registran tan sólo 69,254 adeptos). Su presencia se encuentra circunscrita a la ciudad de Guadalajara (donde tiene su sede internacional desde 1926) y al estado de Veracruz.

Como pudimos apreciar en la Gráfica 1, la presencia de población adscrita en los rubros de “otras evangélicas” y “pentecostal y neopentecostal” en cuyo interior se agrupan cientos de denominaciones de distinto tamaño, origen y estructura organizacional es la que ostenta mayor porcentaje de los disidentes al catolicismo. Por ello, distintos sociólogos y antropólogos de la religión han afirmado que el principal protagonista del cambio religioso son las iglesias de tipo evangélicas (“otras evangélicas”, con 2’365 647 adscritos) o pentecostales (“pentecostales y neopentecostales”, con 1’373 383 adscritos). El pentecostalismo es una corriente cristiana que está compuesta por diversas denominaciones, algunas ampliamente institucionalizadas y otras que funcionan bajo una dinámica sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender. Pero además es un movimiento religioso que transversaliza a otras religiones, como son la católica y las iglesias protestantes, pues presenta una marcada tendencia interdenominacional (Jaimes, 2007). El pentecostalismo, por tanto, no es en sí una religión, sino una modalidad religiosa que en algunos casos obliga a la conversión de una religión a otra, pero que no siempre exige el cambio de pertenencia formal a una iglesia, sino que también permite la cohabitación, hecho que no se muestra en los datos censales. Dicha transversalización interdenominacional constituye un reto metodológico basado en el rediseño de variables confinadas a la adscripción religiosa, que deberá contemplar variables

capaces de dar cuenta de la relación, no lineal, entre adscripción e identificación religiosa (Campiche, 1991).

Las iglesias que más adherentes tienen en México se agrupan en la categoría censal de bíblicas no evangélicas (mejor conocidas como paraprotestantes). Estas iglesias, aunque comparten un origen común, puesto que son de origen estadounidense, provienen de la ola adventista de principios del siglo XIX y emprendieron su obra misionera en este país desde principios del siglo XX, han adquirido perfiles sociodemográficos y geográficos contrastantes en México. Entre ellas, la denominación con mayor presencia numérica en México es testigos de Jehová (con 1'057 736 practicantes). Para esta organización religiosa México es el país de Latinoamérica donde mayor difusión ha logrado, y ello se muestra en que la población de testigos está presente en la mayoría de los municipios del país (90%), mostrando alcances de difusión nacional, y presenta perfiles poblacionales heterogéneos semejantes a la distribución de la población en general (Gutiérrez Zúñiga et al., 2007). Por su parte, la iglesia Adventista del Séptimo Día (con 488,945 adherentes) es la única de las minorías religiosas que muestra una propensión a concentrarse territorialmente y con ello crear regiones. Esto se ve claramente en los mapas donde se referencia geográficamente su población en los estados del sureste mexicano: Chiapas Veracruz, Tabasco, Chetumal y Quintan Roo (v. De la Torre y Castañeda, 2007, p. 66-67). Los adeptos al credo adventista muestran una homogeneidad de rasgos, como son: la marginalidad, la etnicidad y la ruralidad. Por su parte, y en contraste con la anterior, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (con 205,229 creyentes), como veremos mas adelante, concentra a sus adeptos en las ciudades (medias y grandes), con preferencia en la frontera con Estados Unidos, y su feligresía goza de mejor posición económica y de mejores niveles educativos que el resto de las minorías cristianas.

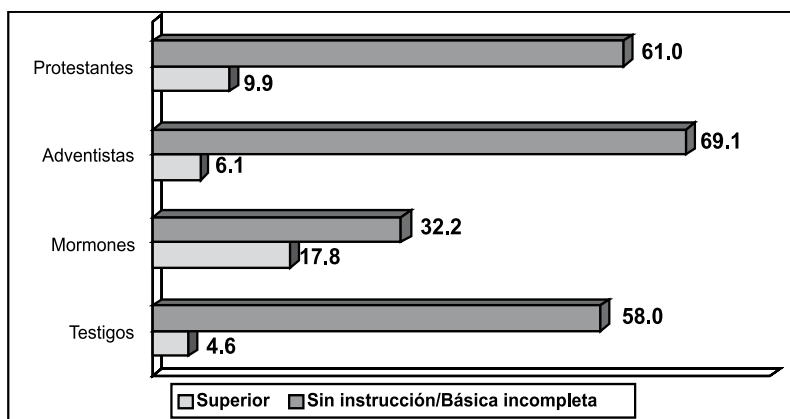




SM: Salario mínimo mensual.

Fuente: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JANSSEN, Eric. Facteurs socio-économiques du changement religieux au Mexique. En : BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). Religions, valeurs et développement dans les Amériques. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 95-116. (Collection Logiques Sociales.)

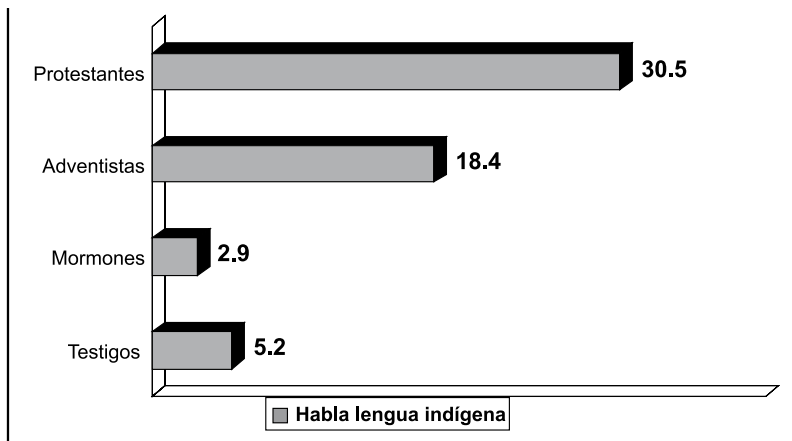
## Gráfica 2 - Distribución porcentual de la población ocupada según ingreso por trabajo, 2000.



Incluye a la población con algún grado en primaria o carreta técnica con primaria terminada, a la que tiene uno o dos grados aprobados o en secundaria, así como a la que no se especificaron los grados aprobados.

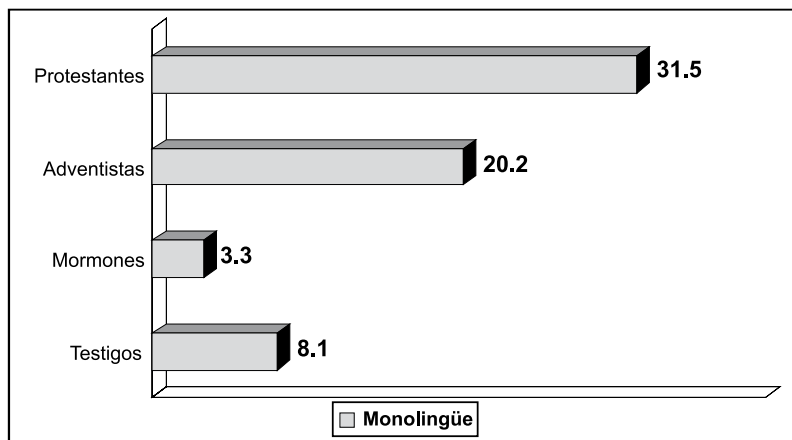
Fuente: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JANSSEN, Eric. Facteurs socio-économiques du changement religieux au Mexique. En : BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). Religions, valeurs et développement dans les Amériques. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 95-116. (Collection Logiques Sociales.)

## Gráfica 3 - Distribución porcentual de la población de 15 y más años según nivel de instrucción, 2000.



Fuente: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JANSSEN, Eric. Facteurs socio-économiques du changement religieux au Mexique. En : BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). Religions, valeurs et développement dans les Amériques. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 95-116. (Collection Logiques Sociales.)

**Gráfica 4 - Proporción porcentual de la población de habla indígena por religión, 2000.**



Fuente: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JANSSEN, Eric. Facteurs socio-économiques du changement religieux au Mexique. En : BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). Religions, valeurs et développement dans les Amériques. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 95-116. (Collection Logiques Sociales.)

**Gráfica 5 - Proporción porcentual de la población monolingüe de la población de habla indígena por religión, 2000.**

## **La pluralidad religiosa: una nueva regionalización nacional**

En los últimos años, especialmente a partir de la década de los 80, se ha visto como algunas regiones del país han tenido una transformación del campo religioso debido a la creciente presencia de diversos movimientos protestantes, evangélicos y pentecostales. Por ejemplo, la especialización de la disminución de la población católica muestra que los estados del sur son los más proclives, seguida por los estados fronterizos del norte, mientras que las regiones centro y centro occidente se han convertido en el núcleo duro del catolicismo (Odgers Ortiz, 2001). A nivel de los estados este crecimiento tiene desproporciones internas enormes, por ejemplo, el estado de Guanajuato tiene 97 puntos porcentuales de católicos; mientras que en Chiapas, el estado donde existe mayor pluralidad religiosa, esta población ha descendido hasta 68 por ciento.

En el sureste del país, conformado por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, donde se concentran las poblaciones indígenas y donde las misiones católicas fueron más escasas que en el resto de país, el protestantismo ha logrado conquistar importantes proporciones de la población. Es un hecho que en México una persona definida como indígena (con base en el indicador de lengua) presenta mayor probabilidad de pertenecer a alguna corriente cristiana no católica. Por ejemplo, “de cada 10 pentecostales, 2 hablan una lengua indígena”. Esto se debe a que “todos los grupos indígenas del país sin excepción muestran una tendencia a cambiar de religión a lo largo de las últimas dos décadas” (Garma Navarro y Hernández, 2007; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Janssen, 2007). Es significativo recordar que en esta región el Instituto Lingüístico de Verano inició una intensa obra misionera desde los años 40. Son las iglesias pentecostales las que tienen un mayor número de creyentes indígenas (274, 000, con mayor presencia entre poblaciones de lengua nahua y maya). Pero, desde otro ángulo,

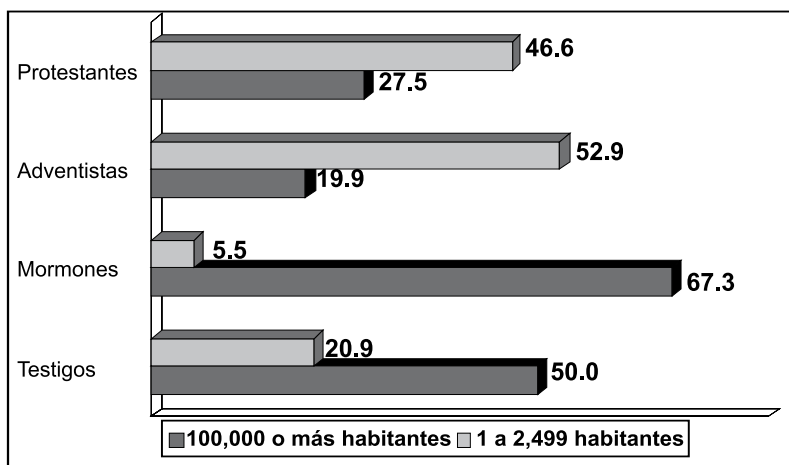
entre las poblaciones indígenas la mayor presencia religiosa es la pentecostal: “19% de la población indígena se declaró pentecostal, triplicando el promedio nacional del país” (Garma Navarro, 2007). En segundo lugar encontramos al grupo de “otras evangélicas” (190,000, con prominencia entre poblaciones náhuatl y mayas). En tercero, las iglesias protestantes históricas (182,000), resaltando la iglesia presbiteriana, con amplia presencia entre la población tzetzel (62,440). El cuarto lo ocupa la iglesia Adventista (con 90,210, con gran impacto entre los grupos indígenas tzotziles (29,562), choles (11,790) y mayas (7,986). No menos significativa es la presencia de los testigos de Jehová (54,936, con liderazgo entre poblaciones mayas, náhuatl y zapotecas).

Bastian señaló de manera contundente que “en México la geografía religiosa no católica es la de la miseria y de la marginación” (1997, p. 18). El Atlas del Cambio Religioso, así como estudios anteriores, explica que en México el crecimiento del protestantismo está íntimamente ligado con la pobreza, la marginación, el rezago del progreso que se evidencia tanto en las poblaciones rurales como en las periferias urbanas, y, como acabamos de señalar, su aceptación entre poblaciones indígenas. Los márgenes de la modernidad son el nuevo paisaje de la diversidad religiosa. Estos márgenes producen modernidades periféricas en distintos ejes de dominación: en el del género son más mujeres que hombres (20 puntos porcentuales); en el del mapa nacional se concentra en sus fronteras; en el plano urbano se localiza más en sus periferias; en el económico se desarrolla con mayor esplendor en los municipios con mayores índices de marginación (Gutiérrez Zúñiga, Janssen, De la Torre y Aceves, 2007). Las correlaciones de variables económicas y de adscripción religiosa indican que la concentración generalizada de las minorías cristianas se sitúa en los niveles más bajos del bienestar económico, medidos por niveles de ingreso, marginalidad y niveles de educación (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Janssen, 2007). Sin embargo, el marcado perfil económico no explica el auge de estas

opciones religiosas. Los antropólogos explican que el auge del pentecostalismo (o mejor dicho de las múltiples expresiones) se debe en primer término a su flexibilidad y maleabilidad. La aceptación que éste ha tenido entre las poblaciones indígenas lo explican resaltando la oferta de sanación, su compatibilidad con los sistemas mágicos preexistentes, su flexibilidad para incorporar las costumbres y las lenguas indígenas, su carácter emotivo y su tradición oral (Garma Navarro, 1997; Flores Vera, 2000).

Además de las tendencias regionales generales, es preciso distinguir que éstas se encuentran atravesadas por las diferencias entre lo urbano/rural y entre el centro/periferia. El fenómeno de crecimiento urbano desbordado ha favorecido al crecimiento evangélico, pentecostal y paraprotestante, particularmente en las periferias y municipios conurbados de Monterrey, Tijuana, Guadalajara, Ciudad Juárez y sobre todo la ciudad de México (Hernández, 2007). Estos lugares se han convertido en síntesis de la variedad de organizaciones religiosas, pero no alcanzan las proporciones de las grandes ciudades latinoamericanas como Río de Janeiro, Guatemala y Santiago, que han ejemplificado la transformación religiosa del subcontinente. En las colonias marginales de las grandes ciudades los emigrantes del campo a la ciudad encuentran en la oferta religiosa del pentecostalismo un importante referente comunitario de identidad y herramientas para insertarse en el medio urbano (De la Torre, 1995; Bowen, 1996). Cabe mencionar que, si bien en las poblaciones indígenas la conversión se da en pequeñas denominaciones casi domésticas, en los centros urbanos de mayor densidad poblacional, la conversión se da más a iglesias altamente institucionalizadas, como son los casos de los mormones, testigos de Jehová y la Iglesia de La Luz del Mundo, iglesia pentecostal netamente mexicana, cuya sede internacional se encuentra en la ciudad de Guadalajara, capital de la región centro occidente del país, que se caracteriza por los mayores índices de población católica a nivel nacional. Ejemplo de ello son los datos

comparativos de la presencia de adventistas, testigos de Jehová y mormones, según el tamaño de las localidades.



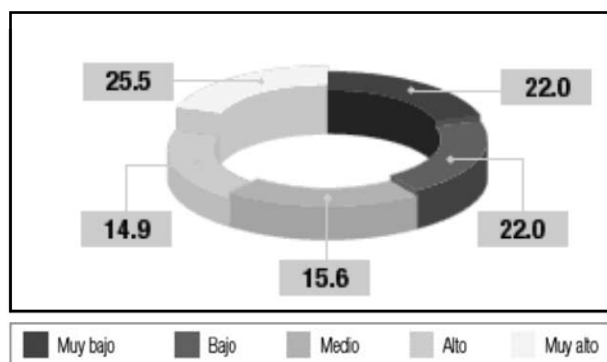
Fuente: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JANSSEN, Eric. Facteurs socio-économiques du changement religieux au Mexique. En : BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). Religions, valeurs et développement dans les Amériques. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 95-116. (Collection Logiques Sociales.)

### **Gráfica 6-Distribución porcentual por tamaño de localidad, 2000.**

Los testigos de Jehová tienen mayor aceptación en poblaciones urbanas de alta densidad poblacional. Su distribución por tamaño de localidad es elocuente: mientras el 50% de los testigos de Jehová se encuentran ubicados en localidades de más de 100,000 habitantes, sólo un 19.9% de la población adventista se ubica ahí. Por su parte, en las poblaciones rurales menores a 2,500 habitantes, los Adventistas tienen 52.9% de su feligresía, y los testigos de Jehová descienden a 20.9 por ciento. La polarización de la población mormona es aún más marcada: el 67% se encuentra en ciudades mayores a 100,000 habitantes, y sólo el 5.5% en menores de 2,500 habitantes.

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

regiones. En términos generales, en México “la geografía religiosa no católica es la de la miseria y de la marginación” (Bastian, 1997, p. 18); aunque en últimas fechas el neopentecostalismo empieza a ser aceptado entre sectores de las clases medias y altas de las grandes ciudades del país, esta tendencia se muestra en los perfiles socioeconómicos de la categoría censal “otras evangélicas”.



Fuente: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*, p. 194. Elaboración de Eric Janssen.

**Gráfica 7 - Otras evangélicas.**

## **Pluralidad religiosa y tendencias de comportamiento político**

En el contexto sociopolítico del Tercer Mundo, los movimientos religiosos adoptan distintas tendencias en comparación con los países altamente desarrollados. Los movimientos religiosos en el contexto del Tercer Mundo responden a las búsquedas incesantes de redefinir las relaciones de poder imperantes, no sólo en las esferas formales del poder, sino en los espacios comunitarios (Jules-Rossete, 1985). Son los movimientos religiosos los que constantemente crean y recrean nuevas respuestas acordes con las necesidades de los creyentes, ofrecen tanto la posibilidad de mantener las tradiciones, como de revitalizarlas mediante el

fortalecimiento de nuevas comunidades emotivas, en algunos casos, como por ejemplo las Asambleas de Dios; aunque no sean activistas en lo político, experimentan modelos de relación más igualitarios y comunitarios. En otros casos, se refuerza el carácter corporativo y caciquil de los poderes tradicionales. Por ejemplo, la Iglesia de La Luz del Mundo, a través de sus comunidades Hermosa Provincia, funciona con muchas similitudes a una institución total: con una organización interna de tipo piramidal, que concentra las actividades de la vida humana en un mismo lugar y bajo una misma vigilancia y normatividad, además de que este modelo facilita el clientelismo partidista, que durante años favoreció el corporativismo del Partido Oficial: el Partido Revolucionario Institucional (PRI) (De la Torre, 2000). Pero los nuevos movimientos religiosos ofrecen así mismo vías para sacralizar el mundo moderno, incluso para sacralizar los movimientos revolucionarios y políticos (como ha sido el caso de las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación, la Teología Indígena y la teología feminista).

Es difícil de membretar los rasgos y perfiles de la cultura política de la diversidad religiosa, pues así como atendemos la tendencia a la pluralidad religiosa, como generador de valores de tolerancia a la diversidad e incluso movimientos interdenominacionales y manifestaciones ecuménicas, y vías antiautoritarias de organización social, también vemos que en algunas manifestaciones sectarias se reedifican viejos fundamentalismos y se construyen nuevos integrismos. En esta doble tendencia se pueden enmarcar los movimientos pentecostales y evangélicos en Latinoamérica. En el caso mexicano, los fundamentalismos han estado también asociados con conflictos locales, con brotes de intolerancia e incluso con el enfrentamiento violento entre comunidades que profesan distintos credos. En esta tensión se refuerza la idea de exacerbar el valor de sus creencias desvalorizando la de los otros. Algunas comunidades católicas, o pueblos indígenas donde se practica “el costumbre”, se han sentido amenazadas por el cambio religioso de miembros



de sus comunidades. En reacción a ello ha habido conflictos entre grupos religiosos que endurecen las posibilidades de una alteridad pacífica y respetuosa. Ejemplo de ello fue la expulsión sangrienta de los evangélicos de San Juan Chamula en Chiapas, iniciada en 1974 (Armoni y Morquecho, 1999), que continúa e incluso se ha intensificado hasta nuestros días. Pero aunque este caso sea quizá el más conocido por la opinión pública, por la brutalidad del enfrentamiento entre católicos y evangélicos, existen otros casos de tensión y conflicto, en que los fundamentalismos alimentan y justifican las acciones de intolerancia religiosa, por ejemplo, los conflictos entre católicos y evangélicos en el estado de Oaxaca, el pastor pentecostal que fue quemado en 1997 en el pueblo de Santa Ana Niche, en el estado de México, o la expulsión de evangélicos ocurrida en 1998 en Hidalgo, Morelos<sup>3</sup>.

### **Los diversos rostros de los católicos y sus percepciones sobre la iglesia**

Un rasgo de identidad de los mexicanos es que es un país profundamente católico, pero con rasgos de un catolicismo celebrativo, ritualista, festivo, e incluso peregrino. Para reforzar esta idea, habrá que recordar que en algunas regiones de México, a principios del siglo XX, se vivió una guerra religiosa, conocida como Revolución Cristera, que fue motivada por la oposición de la población católica a la aplicación de las leyes liberales del estado mexicano. Hoy en día, este suceso histórico ha sido reivindicado por la Santa Sede que ha santificado y beatificado a docenas de mártires cristeros. Hecho que resignifica la geografía cerril del país como tierra de santos. La gran mayoría de los mexicanos se identifican con el fervor a la virgen de Guadalupe, hoy nombrada “Reina de las Américas”. En México, los aires de liberación soplaron tímida y tardíamente (a diferencia de otros países de Latinoamérica, como fue Brasil, Guatemala, Nicaragua, El Salvador); a finales de los años

70 hubo importantes movimientos que se movilizaron por las causas populares de la justicia social. Sin embargo, hasta el presente, el episcopado de la iglesia mexicana más bien ha mantenido un perfil conservador. Un hecho importante para enmarcar los límites de la hegemonía católica en México es que se cuenta con un estado laico (de los más estrictos), que norma la separación Estado-Iglesia y que regula la presencia de la Iglesia en los espacios públicos y políticos de la nación: en la educación, la salud, la política electoral y en la propiedad de los medios de comunicación de masas. A pesar de ello, los actuales obispos luchan por recuperar “eclesiosferas” y privilegios en el ámbito social (De la Torre, 2006).

La diversificación religiosa se encuentra también presente al interior del catolicismo, religión que alberga la persistencia de un catolicismo popular, marcado por una heterogeneidad de militancias seculares que representan versiones diferentes y aún antagónicas de la religión institucional (catolicismos tradicionales, liberacionistas, carismáticos, integristas, nuevos movimientos religiosos, etc.). Sin embargo, esta diversificación no se advierte en los censos.

Para acercarnos a los perfiles de los católicos, haremos uso analítico de los resultados de la Encuesta de Opinión Católica en México<sup>4</sup> realizada por el movimiento *Católicas por el Derecho a Decidir*<sup>5</sup>, en 2003. Los datos arrojados por esta encuesta exigen romper con la idea monolítica de la Iglesia católica, sobre todo cuando se abordan los temas de ética sexual, salud reproductiva, derechos humanos y del papel que los católicos quisieran que la Iglesia juegue en el ámbito político y social. Además, nos conducen a reconocer la manera en que los laicos-católicos construyen la catolicidad desde su subjetividad, es decir, la manera en que a través de sus representaciones se están imaginando un nuevo horizonte y de manera silenciosa van construyendo una nueva identidad para la institución católica ¿Quiénes son los católicos mexicanos? ¿Qué rostros tienen? ¿Qué les preocupa? ¿Qué valoran? ¿En qué se

identifican con la iglesia? ¿Qué no comparten con la posición oficial de la iglesia? ¿Cuáles son los encuentros y desencuentros que los católicos laicos tienen con la jerarquía? ¿En que posturas coinciden los católicos con las tomadas por la jerarquía? ¿Qué retos plantean los creyentes a sus pastores? ¿Cuáles son los problemas sentidos en donde los laicos sienten que la iglesia debería ser un apoyo? ¿Cómo se imaginan el rol social que la iglesia deberá asumir en el momento presente?

De manera general, los católicos no están en los polos extremos que definieron la pugna por la nación durante el siglo XIX y principios del XX entre conservadores católicos y liberales jacobinos, pues en general no se manifiestan ni a favor de una ideología anticlerical, tampoco por una religión de estado, ni por un estado clerical. La mayoría de los católicos dicen que no orientan el voto por lo que diga el cura de la parroquia (sólo 19%). Sin embargo, es interesante observar las diferencias de opinión entre los católicos que viven en las ciudades y los que viven en zonas rurales, pues son éstos últimos quienes valoran más la opinión del párroco para decidir por quien votar (26% rural vs. 16% urbano).

Los católicos encuestados opinan sobre la agenda política de los obispos, sobre la distancia o cercanía que debe haber entre la Iglesia y el gobierno en distintos temas: decisiones políticas, educación religiosa en las escuelas públicas, apoyo financiero a la iglesia, creencias religiosas en decisiones de gobierno, participación de la iglesia en asuntos políticos, en partidos políticos, etc. Según sus propias respuestas se pueden perfilar algunos grupos de católicos de acuerdo a su grado de identificación con una mayor o menor participación de la religión católica en el gobierno. Una inmensa mayoría de los católicos comparten una idea moderna y laicizada de la separación entre los ámbitos religioso y estatal. Ochenta y dos por ciento considera que “se debe proteger el gobierno mexicano de la influencia de la Iglesia católica, conservando su Estado laico”;

80% considera que la Iglesia católica no debe tener influencia en el diseño de las políticas del gobierno mexicano; para 59% no sería bueno que se enseñe religión católica en las escuelas públicas; y a un poco más de la mitad les tiene muy sin cuidado si el Presidente Fox es católico o no, pues consideran que eso no influencia sobre sus decisiones como presidente (30% nada + 26% muy poca). Aunque paradójicamente, más de tres terceras partes (66%) ven con buenos ojos que las creencias religiosas influyan en las decisiones del presidente. La mayoría (92%) desaprueba que la iglesia promueva o descalifique desde el púlpito a ciertos candidatos o partidos políticos; tampoco le gustaría que los sacerdotes y las monjas ocupen puestos de elección popular (83%) ni que un presidente católico debe gobernar basado en la diversidad de opiniones que existen en su país y no en las enseñanzas católicas (92%). De igual manera la mayoría valora al estado laico como rector de la vida pública nacional: (93%) considera que el poder legislativo y judicial debe legislar y aplicar las leyes al margen de lo que dicta la Iglesia. Los resultados de esta encuesta apuntan a pensar que los católicos tienen mucha claridad sobre la división y especificidad de funciones que demarcan las fronteras especializadas entre el ciudadano y el creyente, y entre el Estado y la Iglesia. Como veremos más adelante, las opiniones que los sacerdotes u obispos puedan hacer para orientar el rumbo de la política nacional tienen muy poca resonancia en los mismos católicos.

Lo que también demuestran los resultados de la encuesta es que existe un núcleo duro clerical muy minoritario, que está representado por un 15% y 20% de quienes ven con buenos ojos la incidencia de los sacerdotes en el ámbito político. Sería muy interesante poder saber, a través de cruces de variables, si este núcleo duro está conformado por los mismos sujetos, y qué características demográficas (género, edad, educación, ocupación e ingreso) nos permiten ubicar a este sector. Por ejemplo, 15% son quienes consideran que la opinión del sacerdote de su parroquia tiene una influencia importante en la

decisión por quien votar, 19% (26% de la población rural) indica que el párroco ejerce influencia para orientar su voto, 18% está de acuerdo con que se debe permitir que la Iglesia católica tenga influencia en el gobierno mexicano (aunque no sabemos en qué rubros, o de qué manera), 20% considera que la Iglesia católica debe tener influencia en el diseño de las políticas del gobierno mexicano, 16% considera que la Iglesia católica le debería dar algo de atención a trabajar para que las políticas del gobierno reflejen las creencias católicas, 15% cree que la Iglesia debe informar al público su opinión sobre temas políticos y 17% considera que se debe permitir que los sacerdotes o monjas ocupen puestos de elección popular. En este sector se ubican aquellos que consideran que los sacerdotes deben opinar o influenciar sobre asuntos políticos, pero no aluden a una intervención directa, más que en el caso de que sacerdotes y monjas ocupen puestos de elección popular.

También existe en México un minigrupo extraduro, muy clerical, representado por 7% y en algunos casos llega hasta alcanzar 12% del total de los católicos. Este sector más duro no sólo ve con simpatía que los sacerdotes opinen sobre política – finalmente, es cierto, es un derecho a la libre expresión, ya sabrán los demás si les hacen caso o no –, sino que sostienen la idea de que el Estado tiene que gobernar de acuerdo a los principios y enseñanzas de la Iglesia Católica. Un 8% está de acuerdo con que los curas usen la misa para descalificar a ciertos candidatos o partidos políticos (no sólo para hablar de la importancia del voto, sino para incidir discursiva y directamente sobre la orientación del voto); 8% cree que un presidente católico debe gobernar conforme las enseñanzas de la Iglesia Católica; 7% considera que tanto el poder legislativo como judicial deben gobernar de acuerdo a los mismos principios; y sólo 12% considera que parte de los recursos de la Iglesia deben ir destinados a “intervenir en política” (aunque no lo ponen en primer lugar).

Esta radiografía nos brinda un perfil donde la mayoría de los católicos parecieran tener mucha claridad sobre la laicidad; sin embargo, también nos muestra sectores sociales de la Iglesia Católica que tienen ideas muy integrales sobre el papel social<sup>6</sup> y político que debe desempeñar la Iglesia hoy en día. El problema es que muchas veces son estos grupos minoritarios los que tienen capacidad de organización y actuación en el espacio público, en tanto que la mayoría no se manifiesta públicamente.

*Subjetivación de la moral sexual.* Los datos muestran que existe un alto porcentaje de católicos que confirman una tendencia a la subjetividad de la moral, sobre todo en el terreno de la moral sexual, donde en algunos renglones más que en otros se hace evidente la pérdida de control institucional y la emancipación subjetiva de los marcos éticos y morales que rigen las conductas sexuales de los católicos. Este es uno de los terrenos donde la institución católica ha venido perdiendo control y donde la moral sexual cada vez se convierte más en un asunto privado que sólo concierne al individuo y a la pareja.

Uno de los temas donde se muestra más contundentemente esta subjetivación de las conciencias es con respecto a la necesidad de educación sexual en las escuelas (94% considera que las escuelas públicas deben incluir cursos de educación sexual para su alumnado y 89% que a los adolescentes se les debe informar acerca de los métodos anticonceptivos existentes para evitar el embarazo). Este es un tema muy importante que resaltar, pues a pesar del consenso de la población católica con respecto a este tema en últimas fechas los grupos católicos conservadores han introducido en el libro de texto de sexto de primaria la agenda de la abstinencia sexual con la que intentan suplir la información sobre los métodos de prevención de embarazo y salud sexual, y también en la actual administración panista existen proyectos para lanzar una campaña de abstinencia sexual en las escuelas (Rodríguez, 2003).

Igualmente relevante es el tema de la salud sexual. La inmensa mayoría de los católicos (96%) opina que la Secretaría de Salud debe proporcionar métodos anticonceptivos de manera gratuita, que el gobierno debe promocionar el uso de los condones para combatir la transmisión del virus del SIDA, y que tanto adultos (91%) como jóvenes – aunque es un poco menos aceptado (82%) – deben tener acceso a cualquier método de anticoncepción. No hay que olvidar que éste es otro terreno de disputas entre el Estado y la Iglesia Católica, frente al cual las agrupaciones conservadoras católicas, lideradas por *Provida*<sup>7</sup>, han estado presionando públicamente o de manera clandestina para obstruir las campañas preventivas del SIDA que promueven el uso del condón. Uno pudiera imaginar que en pleno siglo XXI no existen trabas para poder comprar un condón, pero la realidad en México es otra<sup>8</sup>.

Los temas más controvertidos, y donde se expresa una clara división de opiniones al respecto, son el tema del derecho a la vida: la permisión de la eutanasia y la legalización del aborto. Hay que recordar que si algo caracterizó al liderazgo del Papa Juan Pablo II fue su cruzada en contra de la “cultura de la muerte” y a favor del “derecho a la vida”. Aunque la mayoría de los católicos no consideran que los servicios de salud pública deban ofrecer servicios de aborto legal en forma gratuita a las mujeres que lo soliciten (67% está en contra y sólo 33% está a favor), no deja de ser interesante que el aborto ha dejado de ser un tema tabú, es decir, un tema del que no se debe hablar y menos discutir. Los datos apuntan a que hoy el carácter ético para prohibir o permitir el aborto está mediatizado por una moral circunstancial, y no doctrinal: ya que 60% de los creyentes consideran que “el aborto debe estar permitido en algunas circunstancias”. Para muchos católicos, el aborto debe ser permitido cuando está en riesgo la vida (82%) y la salud de la madre (77%) o del feto (si la madre tiene SIDA, 69%, si el feto presenta defectos congénitos, 66%), y cuando la mujer fue víctima de una violación

(65%). Para muy pocos mexicanos el aborto es una mera cuestión de conciencia individual (sólo 9% considera que el aborto puede estar sujeto a la decisión individual de la mujer), y para un tercio (31%) de los mexicanos el aborto debe estar prohibido bajo cualquier circunstancia. En este renglón hay que mencionar que existe un perfil muy diferenciado entre la población rural que es quien más defiende la prohibición del aborto (40%) y la población urbana (28%), y que son también los más viejos y los más pobres quienes comparten esta posición conservadora. El tema de la despenalización y legalización del aborto es un tema controvertido, que históricamente fue tabú y que recientemente se está llevando a un debate público abierto, pues es sobre todo un problema de salud pública, donde la población católica ha tomado distintas posturas al respecto. Para la mayoría de los católicos, la decisión sobre el aborto es de índole privada y debe ser tomada por la pareja (55%) o por la mujer (33%), pero no por terceras personas, ni por institución alguna.

*Confianza en la Iglesia Católica.* El estudio demuestra que los valores morales de los católicos mexicanos no están determinados por los lineamientos dogmáticos de la institución católica. Existe una distancia entre lo que los sacerdotes promueven y lo que los católicos valoran y practican, que no implica rupturas con la iglesia, ni con los sacerdotes. Lo que encontramos es que las conciencias de los católicos son cada vez más individualizadas y guardan distancia crítica con la asumida por la jerarquía. Para los católicos, ser o no un buen creyente no se mide con no usar anticonceptivos (84%), y la mitad de la población piensa que incluso quienes deciden abortar no dejan de ser buenos católicos (53%). Hay que mencionar además que no existe la misma claridad y contundencia en la condena eclesiástica católica en materia de aborto – para la que incluso hay pena de excomunión – que en materia de métodos anticonceptivos, con respecto a la cual, como es sabido, los mismos sacerdotes ofrecen distintos consejos a los creyentes.



Sobre este asunto, los católicos quisieran una Iglesia más comprensiva, que no expulse (excomulgue) a las mujeres que abortan (81%). Una paradoja moral, o más bien dicho una condición de doble moral, que ha venido minando la legitimidad del sacerdocio y la autoridad de la Iglesia con respecto a los temas de moral sexual, ha sido, por un lado, la rudeza con que se condena a las mujeres que abortan, y, por el otro, la complicidad y encubrimiento que la institución ha mostrado para no castigar a los sacerdotes que incurrir en delitos de abuso sexual a menores. Este es un tema muy delicado en México, pues aunque no es novedad, en últimas fechas ha sido tema de escándalo masivo, tanto por las denuncias a sacerdotes en Estados Unidos, como por las denuncias en contra del fundador de la congregación religiosa de Los Legionarios de Cristo y de algunos sacerdotes pederastas mexicanos (González, 2006). La encuesta señala que la mayoría de los católicos se enteraron de estos hechos a través de los medios de información (86%). No obstante, muchos de los casos de abuso sexual han sido negados y encubiertos por la institución; 85% de los católicos considera que la Iglesia debería de suspenderlos del sacerdocio y que además deberían de ser juzgados por las instancias judiciales (94%), pues es un delito. Además es muy alta la percepción de los católicos sobre el abuso sexual a menores, pues 29% considera que ésta es una práctica que ocurre con “mucha frecuencia”, 38% considera que es “algo frecuente”, 35% pocas veces y sólo 7% confía en que esto nunca ocurre. Sin embargo, a pesar de ello, para la mayoría (71%) este evento no ha disminuido su confianza hacia la Iglesia Católica.

*¿Cómo les gustaría a los católicos que fuera la Iglesia?* En la encuesta, los católicos opinan sobre cómo les gustaría que fuera la Iglesia, a qué creen que debería destinar sus esfuerzos y recursos, y cuáles son los problemas que la Iglesia debería atender. Llama la atención que a casi la mitad de los católicos (49%) “les gustaría que los feligreses católicos participen en la elección de obispos”.

La inmensa mayoría considera que la labor más importante de la Iglesia debería ser la promoción y defensa de los derechos humanos en todo el mundo (92%). La encuesta permite, además, ver dónde están los consensos mayoritarios con respecto a estos derechos. En primer lugar, denunciar la violencia doméstica (88%), problema que ocasiona graves daños físicos y psicológicos en las mujeres y en especial a los niños mexicanos, y que, a pesar del ello, no existe un marco jurídico que defienda a las víctimas. La encuesta de opinión también nos señala que la violencia doméstica es uno de los problemas más sentidos, en donde la población comparte la necesidad de que sea considerada como un delito (97%).

En segundo lugar, en la jerarquía de prioridades de lo que a los católicos les gustaría que la Iglesia hiciera, se manifiestan en pro de que deje de prohibir el condón y ayude a prevenir el SIDA (85%): tres cuartas partes de los católicos no están de acuerdo con la prohibición de los anticonceptivos (72%). Estos datos no son sorprendentes, porque de hecho concuerdan con los porcentajes de la Secretaría de Salud sobre el uso de anticonceptivos. En contraparte, sólo una minoría representaría el progresismo radical al interior de los católicos: 17% piensa que es importante aceptar el derecho de lesbianas y homosexuales a expresar su orientación sexual; 30% piensa que se debe permitir que los sacerdotes se casen; y 34% (que, aunque es minoritario, me parece elevado) piensa que se debe permitir que las católicas aborten.

### **Desinstitucionalización e identificación subjetiva de lo religioso**

La subjetivación e individuación constituyen en sí cambios religiosos que no necesariamente transforman la pertenencia religiosa a una institución, sino el lugar que ésta ocupa en la configuración de las creencias y las prácticas de los sujetos. La subjetivación da

lugar a proceso de desinstitucionalización religiosa, que ha probado ser muy relevante en otras sociedades contemporáneas (Mardones, 1994, p. 49). Es un hecho que la recomposición de las creencias religiosas son hoy cada vez más fluidas y eclécticas (Hervieu-Léger, 1993) y demandan nuevas formas de acceso al fenómeno religioso contemporáneo.

Si en Europa la doble tendencia subjetivación-desinstitucionalización se concretiza en los crecientes casos de creyentes sin iglesia e iglesias sin creyentes, en contraste, en el caso mexicano ocurre a la manera de “creyentes a mi manera”. La subjetivación ocurre sin tener que renunciar a la adscripción institucional, generalmente a la católica. Estas transformaciones, por su fluidez y dinamismo, en muchos casos son invisibles para los censos de población, pues sólo registran la variable de afiliación religiosa, bajo la cual se esconden dichos cambios. Las transformaciones profundas en la religiosidad contemporánea están también, y quizá en mayor medida, ocurriendo en el nivel individual y subjetivo de las prácticas religiosas: porque los sujetos no se consideran como miembros de una nueva religión, sino que son “buscadores espirituales”, y porque sus experiencias son itinerantes entre diversas ofertas religiosas, psicológicas, espirituales y de auto-ayuda, mientras mantienen su pertenencia formal e incluso su participación ritual en el marco de la religión católica. Lo que definiría este proceso de cambio religioso sería más bien la recreación de nuevas creencias y prácticas religiosas que atraviesan a las iglesias tradicionales, haciendo de ellas instituciones transversalizadas (De la Torre, 2002)<sup>9</sup>.

Por tanto, nuestros acercamientos a la realidad, si es que pretendemos atender los cambios en materia religiosa, deben imaginar formas alternativas para hacer observables fenómenos que, aunque subjetivos, son compartidos por grandes sectores sociales de nuestro mundo contemporáneo y son ritualizados colectivamente.

Los indicadores de práctica religiosa (frecuencia de asistencia al culto, participación en ceremoniales de transición, valoración de los sacramentos y frecuencia en la oración) son útiles en una primera aproximación para construir categorías de membresía religiosa, pues permiten distinguir entre “la pertenencia pasiva” y la “pertenencia efectiva”<sup>10</sup>.

Existen estudios de largo alcance que han introducido algunas innovaciones en este renglón. Entre ellos cabe mencionar la Encuesta Mundial de Valores (WVS), aplicada también en México desde hace tres décadas, en donde se muestra que éste es un país mayoritariamente católico, donde tres cuartas partes de los entrevistados se definen como “muy religiosos”, y que además muestra altos índices de participación ritual. La WVS muestra que la tendencia universal a la práctica religiosa es cada vez más individual y menos grupal, es decir que los servicios religiosos son cada vez menos atractivos para los creyentes, quienes prefieren practicar su religiosidad mediante la oración o el rezo privado.

Veamos qué ha sucedido con México a lo largo del tiempo. Según los datos levantados entre 1981 y 1983 en 22 países del mundo, México ocupaba el segundo lugar en asistencia semanal a la Iglesia, con 53.8%, sólo abajo de Irlanda (81.9%). En contraste se muestran los países nórdicos europeos, como son Islandia (2.4%), Dinamarca (2.8%), Finlandia (3.3%), que presentan los índices más bajos en asistencia semanal a la Iglesia (Inglehart et al., 1990). De acuerdo a la misma fuente, en el año 2000, con una muestra ampliada a 80 países (Inglehart et al., 2004), México mantiene una alta participación en los servicios religiosos: 55.9% afirman asistir a la Iglesia una vez a la semana o más (incluso el porcentaje es ligeramente mayor que en décadas pasadas, aunque aún por debajo de Irlanda, con el 59.6%). Este dato contrasta con el de la muestra mundial, que es del 30%, y aún con el de otros países latinoamericanos: en Brasil, esta cifra es de 36.1%, y en Argentina de 24.6%, aunque estos dos países en materia

de pertenencia religiosa en general muestran porcentajes superiores (cuarto y quinto lugares latinoamericanos, mientras México ocupa el séptimo).

Por su parte, la oración fuera de la Iglesia es igualmente frecuente en México, alcanzando el 65%, mientras que en el conjunto de la muestra mundial alcanza apenas el 30.7%, y en Argentina es del 49.6% (los datos de Brasil no están disponibles), e incluso superior a Irlanda (59.6%). Al igual que en este país, la frecuencia del rezo privado no se da en forma inversa a la participación ritual o asistencia a servicios, como podría interpretarse de acuerdo a la tesis de la privatización religiosa, sino que se manifiesta igualmente alta.

Un elemento que constata la subjetivación en la identificación de las creencias son los imaginarios provenientes de la “nebulosa esotérica”, como son la reencarnación y la creencia en Dios como fuerza vital, que han venido desplazando los imaginarios cristianos de cielo y el infierno y de un Dios personal (Campbell y Curtis, 1994, p. 221). Similares resultados, que indican la misma tendencia hacia la subjetivación de las creencias religiosas, fueron obtenidos en una encuesta realizada en 1996 en la ciudad de Guadalajara, y reaplicada en el 2006<sup>11</sup> (véase De la Torre et al., 1997; Fortuny et al., 1999; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2008).

En efecto, en estas encuestas podemos constatar que la creencia en que existe una vida después de la muerte se mantiene vigente entre los mexicanos encuestados, sin mayores cambios entre una década y otra. En 2006, aproximadamente, una tercera parte cree que existe el cielo y el infierno, poco más de la tercera parte cree en la resurrección y el juicio final. Llama la atención la introducción de la creencia oriental, con matriz en el hinduismo, basada en la reencarnación ya que una sexta parte dice creer en ella, así como en la creencia *New Age* de unidad con el cosmos, que tiene como soporte la creencia holística basada en ver a la unidad como parte

del total de la energía del cosmos. Esta última aparece con menores porcentajes que la anterior; sin embargo, en comparación con los datos de la encuesta realizada hace 10 años, muestra una incidencia creciente de tres puntos porcentuales.

**Tabla 1**

¿Qué cree usted que existe después de la muerte?	1996	2006	
	Población general (%)	Población urbana (%)	Población rural (%)
1) Cielo e infierno	30	32	27.8
2) Resurrección y juicio final	37.3	34.8	48
3) Reencarnación	15.1	15.5	9.1
4) No hay nada	10.0	8.3	10.1
5) Unidad con el cosmos	3.9	7.3	2.5
6) Otros	3.7	1.8	1
7) No contestó	×	0.5	1.5

Fuente: Los datos de 1996 provienen de la "Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara" (Fortuny et al., 1999). Los datos de 2006 provienen de la "Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas" aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión (IMO) (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2008).

Podemos constatar que la mayoría de los imaginarios de los mexicanos encuestados corresponden al catolicismo, como son la Santísima Trinidad, el poder milagroso del Espíritu Santo, los ángeles guardianes, las imágenes milagrosas y el diablo; sin embargo, hay que resaltar que también persisten creencias en fenómenos que han sido tachados como supersticiosos y parte de la ignorancia popular, o del medio rural, como son las creencias en fantasmas y aparecidos. Mientras que la creencia en "nahuales"<sup>12</sup>, que tienen una raíz ancestral en el pensamiento indígena de los antiguos pobladores de México, ya no tiene mucha vigencia y parece estar siendo suplantada por seres de la mitología escandinava, como son los troles<sup>13</sup> y los duendes. Lo que llama más la atención es el hecho de la aceptación de creencias

que provienen del oriente, como son la creencia en el karma<sup>14</sup> o la creencia espiritista basada en seres de luz, o los relativos al contacto con extraterrestres, que se basan en imaginarios relacionados con la ciencia ficción y en los mensajes mediáticos.

**Tabla 2**

¿Cree usted en...?	2006		
	Promedio Jalisco (%)	Población urbana (%)	Población rural (%)
La Santísima Trinidad	80.05	76.8	83.3
El poder milagroso del Espíritu Santo	79.7	72.5	86.9
Los ángeles guardianes	66.25	63.3	69.2
Las imágenes milagrosas	66.50	58.8	74.2
El diablo	57.30	53.5	61.1
Los fantasmas, aparecidos	39.45	38.5	40.4
Los seres de luz	43.9	35.8	52
El karma	25.75	30.3	21.2
El contacto con extraterrestres	21.75	21.8	21.7
Los duendes y trolles	24.4	16.5	32.3
Los Nahuales	10.05	11.5	8.6

En el plano de las prácticas esta exploración cuantitativa nos confirma cómo una multiplicidad de matrices culturales atraviesa la aparente homogeneidad católica de los mexicanos. Varias de las prácticas sancionadas como contrarias a la fe católica por sus jerarcas han sido incorporadas en la cotidianidad de los mexicanos<sup>15</sup>. Si bien no son mayoritarias, ni suplen a las tradiciones católicas, se hibridizan con la cultura popular religiosa, y hay que considerarlas como parte de las nuevas formas de practicar y vivir la religiosidad actual. A muchas de estas prácticas se accede mediante el consumo (De la Torre y Gutiérrez, 2005). En las ciudades existe una basta oferta de espacios mercantiles en donde los buscadores espirituales pueden encontrar alternativas a sus necesidades espirituales, mágicas

o de superación personal. Por ejemplo, existe una amplia oferta de programas de radio donde se realizan consultas con parapsicólogos, así como de centros esotéricos en el centro de la ciudad; los mercados populares incluyeron estas mercancías en los puestos de yerberías y la oferta editorial y *mass* mediática han contribuido enormemente a la difusión de creencias y de prácticas ligadas al *New Age* y a la neo-esoteria, difundida ésta última entre los sectores populares de la ciudad<sup>16</sup>.

**Tabla 3**

¿Qué de estas actividades acostumbra usted practicar?	2006			
	Población rural (%)		Población urbana (%)	
	Ocasional	Frecuente	Ocasional	Frecuente
Altar de muertos	33.8	14.6	29	25.8
Leer horóscopos	19.2	4.5	18	25.5
Pagos de manda a Virgen o Santo milagroso	42.4	10.6	24.5	13
Peregrinación a santuarios	35.4	19.2	18.8	23
Leer tarot, i-ching, caracoles, etc.	7.1	2	4.8	2.3
Yoga, meditación o alguna otra técnica espiritual oriental	9.6	1	8.3	3.3
Alineación de chakras, nivelación de energía, curas a limpias energéticas	3.5	1.5	4.3	3.8
Ritual indígena: Danza indígena o baño temascal	3.0	0	4.3	3.8
Carga de energía durante el equinoccio en lugares sagrados como pirámides o santuarios naturales	9.1	0.5	8	5.3
Limpias con yerberos, curanderos o brujos	8.6	2	6.3	3
Hablar en lenguas, recepción del Espíritu Santo o glosolalia	2.0	1.5	1.3	1
Velación a ancestros	2.5	0	1.8	1.3
Espiritismo	2.0	2.5	0.8	1.8



En su conjunto, estos datos muestran que no existe una correlación directa entre la pertenencia confesional y la identificación de la creencia. Es decir, el que un individuo se reconozca a sí mismo dentro de la confesión católica no implica que crea, piense, valore y actúe dentro de los marcos normativos de la confesionalidad de pertenencia.

## Conclusiones

En México el cambio religioso parece apuntar a tres importantes transformaciones: 1) la pluralidad en la pertenencia a denominaciones religiosas; 2) la diversidad de maneras y grados en que los católicos se identifican con las posturas asumidas por la jerarquía eclesial; y 3) la heterodoxia en las creencias y las prácticas de los mexicanos.

Consideramos que la tendencia a la pluralidad religiosa trae consigo la generación de valores de tolerancia a la diversidad e incluso es capaz de generar iniciativas de diálogo ecuménico, así como movimientos interdenominacionales. La pluralidad alberga tanto procesos democratizadores y modernizadores de la sociedad así como retrocesos a tendencias ultraconservadoras e incluso fundamentalistas que son promovidas por algunos sectarismos de tipo evangélico. Este neofundamentalismo, más que ser una reminiscencia del pasado, es una reacción frente a esta nueva situación de incertidumbres propia de la cultura contemporánea. Habrá que señalar que los episodios de conflicto inter-religioso se encuentran enraizados en conflictos locales que rebasan el ámbito meramente religioso. Aunque México es mayoritariamente católico, eso no niega que el cambio religioso se manifieste en la creciente autonomía de los feligreses frente a las directrices eclesiales, sobre todo en materia de salud reproductiva y sexual y en la manera en que comparten los valores de un estado laico como es el mexicano. Ello

no priva de que en los últimos años se manifiesten dos posturas, que aunque no son mayoritarias, si son activas, como es la progresista católica y la conservadora; ambas participan como abiertos competidores por la definición de temas de la agenda pública como son: la educación, la salud ligada a los programas de planificación, prevención de enfermedades que se transmiten vía sexual, al aborto, al eutanasia y a la familia.

En una perspectiva comparativa internacional, México sigue mostrando muy altos índices de participación ritual, con cifras que casi duplican los niveles para el conjunto de países incorporados en la Encuesta Mundial de Valores (WVS) y que sobresalen respecto a otros países latinoamericanos. El peso de la población católica de México en el conjunto latinoamericano es indudable. Sin embargo, lo que los mexicanos practican y el sentido que le dan a sus creencias no están determinados por la adscripción mayoritaria al catolicismo. Más bien podemos afirmar que en México los creyentes lo son de manera ecléctica y heterodoxa, sin que la búsqueda de nuevas interpretaciones y sentidos religiosos implique un alejamiento o una ruptura con su afiliación religiosa, sino más bien una continuidad como un catolicismo popular sincrético.

## Notas

- 1 Tomado del Catálogo Administrativo de Asociaciones Religiosas en México, actualizado al 26 de abril del 2006.
- 2 Sobre los procesos de actualización y renovación de las iglesias históricas, consúltense los siguientes estudios de caso: presbiterianos renovados en Chiapas (Aguilar, 2007) y iglesias bautistas en Guadalajara (Castro, Vidrio y Merino, 2007).
- 3 Sobre diversos conflictos inter-religiosos puede consultarse a Marroquín (1996) y Monsiváis (1999).

- 4 "La Encuesta de Opinión Pública Católica" fue realizada por el movimiento Católicas por el Derecho a Decidir, con apoyo de la fundación MacArthur. Está basada sobre una muestra representativa a nivel nacional en zonas urbanas y de 17 estados de la República. Cuenta con un diseño de muestreo estratificado (por zonas geográficas), multietápico y por conglomerados: con selección probabilística de Áreas GeoEstadísticas Básicas (AGEBs), selección aleatoria de manzanas, viviendas e individuos dentro del AGEB.
- 5 El movimiento Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) representa la corriente feminista al interior del catolicismo. Este organismo participa en una red de carácter latinoamericano, fundada en 1987. A su vez, mantiene vínculos con Catholics for a Free Choice de los países de América de Norte. El primer grupo mexicano se funda en 1994 y se define como: "Una organización comprometida con el bienestar y el empoderamiento de las mujeres, la justicia social, la democracia, los derechos humanos, la paz y por un Estado laico. Promueve el diálogo y reflexión sobre el respeto a la diferencia y a la equidad entre mujeres y hombres; sobre el derecho a decidir de las mujeres de manera informada y responsable, y sobre la salud y derechos sexuales y reproductivos desde un punto de vista ético, basado en la justicia. Tomado del sitio: <<http://www.catholicsforchoice.org/>>.
- 6 El término integral se refiere a "una manera de ser católica que había juzgado a la modernidad como falsa en sus principios y perniciosa en sus efectos" (González, 2006, p. 229).
- 7 Provida es un movimiento cívico formado por católicos que se dedica a la defensa de la vida; en la práctica encabeza las cruzadas para condenar y obstruir las iniciativas de despenalización del aborto (v. González Ruiz, 1994).
- 8 Por ejemplo, existe el caso de una cadena comercial de farmacias, con presencia en varios estados del occidente y norte de la república, donde no se venden condones, por el hecho de que los dueños son católicos del *Opus Dei*.
- 9 "La transversalidad supone que una institución no se limita a las leyes objetivas que la fundan, sino que también al cruce de deseos

y estrategias grupales que la recorren desde distintos puntos, desde dentro y desde afuera, desde arriba y desde abajo, y no necesariamente dirigidos del centro a la periferia. Pero que sin embargo atraviesan a la institución, producen espacios conflictivos que atraviesan y traspasan a la institución” (De la Torre, 2002, p. 305).

10 Campiche, 1991, p. 749.

11 El estudio de 1996 se denominó “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, cuya cédula fue diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga y aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (CEO-U de G), muestreo aleatorio estratificado por cuotas de sexo y edad según censo de 1990, aplicado a 490 casos en los cuatro municipios urbanos en lugares de alta concentración (Fortuny, 1999). El estudio de 2006, “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas”, consistió en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión (IMO) utilizando un submuestreo probabilístico aleatorio estratificado en entrevista domiciliaria cara a cara, garantizando anonimato, en 400 casos de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) y 198 en poblaciones rurales de los municipios de Acatlán, Cuquío, Ixtlahuacán de los Membrillos y del Río, Juanacatlán, El Salto, San Cristóbal de la Barranca, Tlajomulco, Villacorona y Zapotlanejo.

12 Nahual se refiere a seres mágicos, propios del sistema shamánico azteca, cuya habilidad es transformarse en una criatura mitad hombre, mitad animal (lobo, jaguar, lince, toro, águila, coyote).

13 Según la definición encontrada en Wikipedia: “Un trol (del nórdico troll) es un temible miembro de una mítica raza antropomorfa del folclore escandinavo. Su papel en los mitos cambia desde gigantes diabólicos – similares a los ogros de los cuentos de hadas ingleses – hasta taimados salvajes más parecidos a hombres que viven bajo tierra en colinas o montículos, inclinados al robo y el rapto de humanos que, en el caso de los infantes, eran sustituidos por niños cambiados. También se les puede llamar «gente de la colina» o «del montículo»”. Tomado del

sitio: <<http://es.wikipedia.org/wiki/Trol>>. Consultado el 27 de abril del 2007.

- 14 Karma “es una creencia central del budismo, el hinduismo, el ayyavazhi y el jainismo. En el idioma pali se dice kamma y en birmano ‘kan’. Generalmente el karma se interpreta como una “ley” cósmica de retribución, o de causa y efecto. Es el conjunto de energías potenciales que residen en las profundidades de la vida y que se manifiestan en el futuro. Un mal karma es resultado de malas causas que conducen al individuo a atravesar repetidamente una situación que provoca sufrimiento. Tomado del sitio: <http://es.wikipedia.org/wiki/Karma>. Consultado el 27 de abril del 2007.
- 15 En 1996 el Arzobispado primado de México emitió una carta pastoral donde manifestaba su preocupación por “la aparición alarmante de nuevas espiritualidades, exóticos maestros y gurús, de técnicas de sanación y adivinación y de extrañas sociedades y organizaciones de carácter seudo-religioso. Advierte también sobre la incompatibilidad del New Age con el evangelio (Rivera Carrera, 2000).
- 16 Un registro pormenorizado de la oferta esotérica presente en Guadalajara se encuentra en Mora (2002) y De la Torre y Mora (2001).

*Tendencies towards plurality and diversification of the religious landscape in contemporary Mexico*

**Abstract:** Even though Mexico continues to be predominantly Catholic, during the last few decades there have been significant transformations of this country’s religious panorama that manifest themselves as: a decrease of Catholic-professing members; an increase of population becoming members of other religions (mostly Christian Evangelical, Pentecostal, Protestant or Para-protestant); a proportional augment of those who are not members of any religion; a reinstating of native, neo-indigenous or ethnic religious streams that tend to break away from popular Catholic practice; and, finally, a marked tendency to de-institutionalization and subjectivization of beliefs and values. This tendency traverses and diversifies cult

practices and ways of acting and believing inside Catholicism. We hereby analyze several sources that deliver empirical data on a national scale, with the purpose of informing on these tendencies towards religious change, namely, INEGI's 1950-2000 census results on the plurality of religious confessions; the results of a study on Catholics in Mexico, which was carried out to contemplate diversity inside Catholicism; an analysis of compared results provided by 1990-2000 *World Values Survey* data; and, finally, information extracted from a longitudinal study in Guadalajara city. All of these data will help us assess current tendencies towards de-institutionalization and subjectivization of Mexicans.

*Key words:* religious pluralism; religious individualization; religious de-institutionalization; Mexico.

## Bibliografía

- AGUILAR, Mónica. Presbiterianos históricos y “renovados” en Los Altos de Chiapas. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 287-296.
- ARMONI, Dolores; MORQUECHO, Gaspar. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones II. Un Estudio Multidisciplinario de las Guerras Santas de fin de Milenio. Chiapas: el factor religioso*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach): Instituto Nacional Indigenista (INI), 1999, cap. XII.
- BASTIAN, Jean-Pierre. Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México. En: *Eslabones*, México: Universidad Autónoma de México (Unam), n. 14, p. 16-27, 1997.

BOWEN, Kurt. *Evangelism and apostasy: the evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*. Montreal: MacGill-Queen's University Press, 1996.

CAMPBELL, Robert; CURTIS, James. Religious involvement across society: analyses for alternative measures in national surveys. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianapolis, 33(3), p. 215-229, 1994.

CAMPICHE, Roland. De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día. *Religiones Latinoamericanas*, México, n. 1, p. 73-85, ene./jun. 1991.

CASTRO, Cintia; VIDRIO, Abdel; MERINO, Hugo. Alternativas religiosas en Guadalajara. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 313-326.

COVARRUBIAS, Karla; MORA, Rogelio de la (Comps.). *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. México: Altexto: **Asociación Nacional de Universidades y de Instituciones de Educación Superior** (Anuies) Región Centro Occidente, 2002.

DE LA TORRE, Renée. Dilemas y retos metodológicos para dar cuenta de la diversidad religiosa en México. *Imaginário*, São Paulo: Laboratório de Estudos do Imaginário, Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, n. 8, p. 351-372, nov. 2002.

\_\_\_\_\_. "Essentialisme indigène et universalisme *New Age*" (ponencia en *Colloque International: Les Nouveaux Essentialismes*), Institut de la Recherche pour le Développement (IRD), Paris, 22-25 mayo 2007. (Mecanuscrito.)

\_\_\_\_\_. *La ecclesia nostra*: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara. México: Centro de Investigaciones

y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Fondo de Cultura Económica, 2006.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara: **Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente** (Iteso): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), 1995 (primera edición) y 2000 (segunda edición corregida y con nueva introducción).

\_\_\_\_\_. The Catholic diocese: a transversalized institution. *Journal of Contemporary Religion*, London: Carfax Publishing, v. 17, n. 3, p. 203-316, Oct. 2002.

\_\_\_\_\_; CASTAÑEDA, Minerva Yoimy. La iglesia Adventista del Séptimo Día. En: \_\_\_\_\_; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 60-67.

\_\_\_\_\_ et al. El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias. En: FORTUNY, Patricia (Comp.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (Conaculta): Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), 1999, p. 33-72.

\_\_\_\_\_ et al. Tradición y secularización en Guadalajara. *Eslabones*, México: Universidad Autónoma de México (Unam), n. 14, p.130-149, jul./dic. 1997.

\_\_\_\_\_; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007.



DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Creencias, prácticas y valores (manuscrito enviado para publicarse en la compilación de trabajos presentados en el encuentro “La diversificación religiosa de América Latina: causas y consecuencias”), Tijuana B.C., coordinación de Olga Odgers Ortiz y edición de El Colegio de la Frontera Norte, set. 2007 (enviado en 2008).

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. En: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, n. 18, *Mercado y Religión Contemporánea*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), p. 53-70, mayo/ago. 2005.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. JANSSEN, Eric. Facteurs socio-économiques du changement religieux au Mexique. En: BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*. Paris: L’Harmattan, 2007, p. 95-116. (Collection Logiques Sociales.)

\_\_\_\_\_; JANSSEN, Eric; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos. *Carta Económica Regional*, Guadalajara: Departamento de Estudios Regionales de la Universidad de Guadalajara (Ineser), Universidad de Guadalajara, n. 96, p. 43-51, abr./jun. 2006.

\_\_\_\_\_; MORA, José Manuel. Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico. *Imaginário*, São Paulo: Laboratório de Estudos do Imaginário, Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, n. 7, p. 211-239, 2001.

FLORES VERA, Eusebio. *Protestantismo, catolicismo y vida rural entre los totonacos de la costa*. 2000. Tesis (Maestría en Antropología Social) – Xalapa, Veracruz, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) Golfo, México.

FORTUNY, Patricia (Coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (Conaculta): Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), 1999.

FORTUNY, Patricia (Coord.) et al. Diversidad religiosa en Guadalajara: análisis e interpretación de la encuesta. En: \_\_\_\_\_ (Coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (Conaculta): Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), 1999, p. 33-72.

GARMA NAVARRO, Carlos. Afiliación religiosa en los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Eslabones*, México: Universidad Autónoma de México (Unam), n. 14, p. 120-129, 1997.

\_\_\_\_\_. El pentecostalismo. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 79-84.

\_\_\_\_\_; HERNÁNDEZ, Alberto. Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 203-226.

GONZÁLEZ, Fernando. *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. Barcelona: TusQuets Editores, 2006.

GONZÁLEZ RUIZ, Edgar. *Conservadurismo & sexualidad*. México: Rayuela Editores, 1994.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (con la colaboración de Ramiro Jaimes, Elizabeth Juárez Cerdi y Carolina Rivera). El protestantismo histó-

rico. En: DE LA TORRE, Renée; \_\_\_\_\_ (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 50-60.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina et al. Los rostros económicos de las adscripciones religiosas. En: DE LA TORRE, Renée; \_\_\_\_\_ (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 187-202.

HERNÁNDEZ, Alberto. Urbanización y el cambio religioso. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 247-266.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

INGLEHART, Ronald et al. *World Values Survey 1981-1983*: computer file and codebook. Ann Arbor: Inter-University Consortium for Political and Social Research, 1990.

\_\_\_\_\_ et al. (Eds.) *Human beliefs and values: a cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*. México: Siglo XXI Editores, 2004.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA (Inegi – México). *X Censo General de Población y Vivienda 1980*. México, 1980.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA. *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*. Aguascalientes, 1990.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA. *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes, 2000.

JAIMES, Ramiro. Neopentecostales en Tijuana. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 305-312.

JUÁREZ CERDI, Elizabeth; ÁVILA, Diana Esther. Perfiles demográficos de la diversidad religiosa. En: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas): Universidad de Quintana Roo (UQRO): Colegio de la Frontera Norte (Colef): El Colegio de Jalisco (Elcoljal): Colegio de Michoacán (Colmich): Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007, p. 161-184.

JULES-ROSETTE, Bennetta. The sacred and Third World societies. En: HAMMOND, Phillip. *The sacred in a secular age*. Berkeley: Los Angeles: University of California Press, 1985.

LEMIEUX, R. et al. De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, París, año 38, n. 81, p. 91-116, ene./mar. 1983.

LULL, James. "Supercultura para la era de la globalización". 2000. (Mimeo.)

MARDONES, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

MARROQUÍN, Enrique. Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural? En: GIMÉNEZ, Gilberto (Comp.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Universidad Autónoma de México, 1996.

MÉXICO. Secretaría de Gobernación. Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos. *Catálogo Administrativo de Asociaciones Religiosas*. México, 2006.

MONSIVÁIS, Carlos. Las ventajas de no mencionar la intolerancia. *Periódico Público*, Guadalajara, 20 jun. 1999, p. 19.

MORA, José Manuel. Oferta esotérica en Guadalajara: una visión sociosemiótica. 2002. Tesis (Maestría en Comunicación) - Departamento de Estudios de la Comunicación Social de la Universidad de Guadalajara, México.

ODGERS ORTIZ, Olga. “Santos migrantes: migración México–Estados Unidos y cambio en la estructura territorial del catolicismo” (ponencia en Latin American Studies Association – Lasa), Washington, D.C., 2001.

RIVERA CARRERA, Norberto. Instrucción pastoral sobre *New Age*. En: MASFERRER, Elio (Comp.). *Sectas o iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos*. Bogotá: Plaza y Valdés Editores: Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (Aler), 2000.

RODRÍGUEZ, Gabriela. Educación y laicismo. En: HERNÁNDEZ ESTRADA, Rafael (Coord.). *Foro reflexión y análisis presente y futuro de las relaciones estado–iglesias–sociedad*. México: Partido de la Revolución Democrática (PRD), Cámara de Diputados LVIII Legislatura, 2003.