

Miradas multidisciplina-
rias a la diversidad
religiosa mexicana

Miradas multidisciplina- rias a la diversidad religiosa mexicana

Luis Jesús Martínez Gómez
Genaro Zalpa
(coordinadores)



El Colegio
de la Frontera
Norte

RiFRReM



Con la colaboración de
Universidad Autónoma de Tlaxcala
Universidad Autónoma de Aguascalientes

México, 2016

Proyecto 271695. Red Temática de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Proyecto apoyado por el Conacyt.

Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana / Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa, coordinadores. - - México : El Colegio de la Frontera Norte : Juan Pablos Editor, 2016

1a. edición

516 p. : ilustraciones ; 14 x 21 cm

ISBN: 978-607-479-241-6 El Colef

ISBN: 978-607-711-390-4 Juan Pablos Editor

T. 1. Religión - México

BX1428 M57

Primera edición, 2016

Luis Jesús Martínez Gómez, Genaro Zalpa (coordinadores)

D. R. © 2016, El Colegio de la Frontera Norte, A.C.

Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5

San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, B.C., México

<www.colef.mx>

ISBN: 978-607-479-241-6

D. R. © 2016, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19

Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, Ciudad de México

<juanpabloseditor@gmail.com>

ISBN: 978-607-711-390-4

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez

Diseño editorial, formación y corrección: Juan Pablos Editor

Ilustración de portada: Alma Navarro

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

ÍNDICE

Introducción	
<i>Genaro Zalpa y Luis Jesús Martínez Gómez</i>	11

REFLEXIONES TEÓRICAS

Ludwig Wittgenstein: Una aproximación hacia el aspecto íntimo de la religión	
<i>Margareth Mejía Génez</i>	33
Concepto y crítica de la “espiritualidad laica”. Un abordaje filosófico	
<i>Ramsés Jabín Oviedo Pérez</i>	71
Residuos de modernidad en las teologías ecológicas	
<i>Rodrigo Tovar Cabañas</i>	117

IDENTIDADES Y CONVERSIONES RELIGIOSAS

Pautas generales para entender al Espiritualismo Trinitario Mariano	
<i>Gabriela Castillo Terán</i>	137
La recomposición del campo religioso y la conversión	
<i>Hilda Ma. Cristina Mazariegos Herrera</i>	165
Identidades islámicas glocales en México	
<i>Ruth Jatziri García Linares</i>	189

- Construyendo identidad entre el Islam y lo latino:
el caso de Islam in Spanish
Arely del Carmen Torres Medina 217
- Hombres de esperanza: transformación
de la identidad masculina en la rehabilitación
evangélica de la farmacodependencia
(Tijuana, B.C.)
Eduardo Yael González Tamayo 255
- “Y dijo Dios: sea el metal”. Metaleros cristianos
en la Ciudad de México: su música, sus formas
de interacción y la construcción de su imagen
Ariel Corpus 293

ESPACIOS, MOVILIDADES Y CAMBIO RELIGIOSO

- Migración, cambio y conversión religiosa
en San Baltazar Tetela, Puebla
Luis Jesús Martínez Gómez
y *Marleni Stehpanie Jiménez Maravilla* 331
- Migraciones, desplazamientos y apropiación
de territorio de protestantes tojolabales
en Las Margaritas, Chiapas
Irene Sánchez Franco 363
- La secularización individual: un modelo
sobre la transmisión intergeneracional de la religión
Carlos Nazario Mora Duro 391
- Encarnaciones de la violencia simbólica a través
de la fe: Griselda, Claudia, Beatriz y Évila
Sandra Villalobos Nájera 419

RELIGIOSIDAD, SANTUARIOS Y TERRITORIO

- Ciudad y religión. El culto a San Judas Tadeo
en la Ciudad de México
Aldo R. Carrillo Jiménez 443

- Fe y consumo cultural en la región devocional
en torno al santuario de Tepalcingo, Morelos
Patricia Moctezuma Yano 463
- La colecta de limosnas, una manera de expandir
la devoción en el territorio del Obispado
de Michoacán. Caso: santuario de la
Virgen de Cosamaloapan
José Martín Torres Vega
y *Eugenia María Azevedo Salomao* 491

INTRODUCCIÓN

Genaro Zalpa
Luis Jesús Martínez Gómez

Este libro se integró con aportaciones de miembros de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem). Esta red tiene su origen en un grupo relativamente pequeño de investigadoras e investigadores de instituciones de educación superior (IES) de la ciudad de Guadalajara con interés en el estudio de las religiones, quienes tuvieron la iniciativa de reunir a las y los colegas de los estados del centro occidente de México que investigaran la misma temática con el propósito de dialogar y compartir experiencias y conocimientos, por lo que convocaron a lo que llamaron Primer Encuentro Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México, es decir de los estados de Jalisco, Colima, Nayarit, Zacatecas, Aguascalientes, Guanajuato, San Luis Potosí, Michoacán y Querétaro. El objeto de estudio se nombró como fenómeno religioso sin ninguna pretensión filosófica sino únicamente con el propósito de abarcar las diversas manifestaciones de lo religioso como las instituciones y comunidades eclesiales, las prácticas, las creencias, los procesos de permanencia, de cambio, de conflicto, etc. En ese primer encuentro se acordó constituir la Red Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México.

El calificativo de regional desapareció en el V encuentro que se llevó a cabo en el año 2002, y la delimitación geográfica en el VII que tuvo lugar en el año 2004. A partir del 2005 la red em-

pezó a considerarse como nacional adoptando desde entonces el nombre de Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem).

Sería un error afirmar que la Red aglutina a la totalidad de quienes se dedican a la investigación del fenómeno religioso en nuestro país. No se cuenta con datos ni siquiera para decir, con algún fundamento, que aglutina a la mayoría. Lo que sí puede decirse es que el número de los miembros de la Red ha aumentado de manera notable, de los veintitantos participantes en el primer encuentro, a los alrededor de 200 en el último. Pero más que el número, lo que enriquece a la Red es la diversidad de temáticas y de perspectivas desde la que se aborda el estudio de la religiosidad.

Desde el inicio, es decir desde los primeros encuentros, se tuvo la participación de investigadoras e investigadores provenientes de diferentes disciplinas como la antropología, la sociología, la comunicación, la historia, la filosofía, la ciencia política, la psicología, la economía y otras ciencias sociales y humanas. Han participado también algunos, pocos, ministros religiosos con formación tanto en teología como en ciencias sociales o humanidades, y cuyas intervenciones han sido hechas desde estas últimas, no desde la teología o desde posturas religiosas. Con respecto a esto último, es importante recuperar lo acontecido en el VIII encuentro que se llevó a cabo en el año 2005 en el Centro Universitario de Los Lagos de la Universidad de Guadalajara, en Lagos de Moreno, Jalisco, porque de alguna manera marcó el rumbo que ha seguido la Rifrem. En ese encuentro se presentaron unas cuantas ponencias desde posiciones religiosas militantes. Eso suscitó una discusión en el seno de la Red que culminó con la adopción de la política académica que se ha seguido desde entonces, la cual establece que en la Rifrem se estudian los fenómenos religiosos desde las perspectivas de las ciencias sociales y las humanidades, y no desde posturas religiosas militantes que busquen adoctrinar en alguna religión, o descalificar alguna o algunas con argumentos religiosos. Desde luego se aceptan discursos críticos de instituciones, prácticas o creencias

religiosas, y también se incentiva la discusión, pero desde posturas académicas y científicas. En otras palabras: como Red nos interesa el estudio de las religiones, pero no desde puntos de vista religiosos, sino desde puntos de vista sociales y humanísticos.

¿Por qué el interés del estudio de las religiones desde las ciencias sociales y las humanidades? Se puede decir que las humanidades, como la filosofía y la literatura se han ocupado desde sus orígenes de la reflexión sobre las religiones, por lo menos en el mundo occidental, planteando cuestiones fundamentales como la posibilidad misma de existencia de lo religioso y de lo sobrenatural, o la posibilidad o no de su estudio desde la razón. Y las ciencias sociales han hecho lo mismo desde su nacimiento en Occidente en el siglo XIX, como lo muestran los ejemplos de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, quienes no solamente mostraron la importancia social de las religiones y, por lo tanto, la importancia de su estudio, sino que también señalaron las aportaciones que las ciencias sociales pueden hacer al estudio de los fenómenos religiosos y, viceversa, mostraron que el estudio de las religiones puede contribuir al enriquecimiento de las teorías de las ciencias sociales.

En esas mismas trayectorias se inscriben las aportaciones de las y los miembros de la Red, cada una y cada uno en sus trabajos particulares de investigación, o en las investigaciones de grupos, o de la red como tal. Es decir que se ha abonado a la comprensión misma de las religiones, a su imbricación contemporánea o histórica con lo social, lo económico, lo político y lo cultural, y a la reflexión teórica referida tanto al estudio de lo religioso, como también a las teorías generales de las ciencias sociales y las humanidades.

La diversidad de disciplinas desde las que se hacen las investigaciones, ha abonado en la Red a un diálogo interdisciplinario y transdisciplinario que ha enriquecido la producción de conocimientos sobre las religiosidades en nuestro país. Esta producción se refleja tanto en la diversidad de temáticas que se han abordado en los encuentros anuales de la Red, como en las numerosas publicaciones en forma de artículos o libros individuales y co-

lectivos. Estos últimos constituyen lo que podemos llamar una colección Rifrem, en cuya línea se inscribe el libro que ahora presentamos.

Para dar una idea de la riqueza de las temáticas abordadas y de la diversidad de perspectivas, tomaremos como muestra algunos ejemplos de la colección Rifrem de libros colectivos, y de los libros grupales, dejando por el momento de lado los artículos y libros individuales.

Uno de los temas recurrentes en la reflexión académica de la Red, desde sus inicios y hasta la actualidad, es el de la diversidad religiosa, cuyo crecimiento en nuestro país es algo que las y los integrantes de la Red han buscado documentar con datos que dibujan un panorama lo más preciso posible tanto a nivel regional como nacional. El proceso de desregularización del monopolio de la Iglesia Católica, así como las transformaciones que ha sufrido el campo religioso en México y, desde luego, la diversidad y pluralidad religiosa que se desprende de tales fenómenos sociales, ha cobrado una gran importancia en la agenda de las investigadoras y los investigadores.

Sucede, en efecto, que desde los años cincuenta, México al igual que América Latina fueron testigos de un proceso de desregularización del monopolio de la Iglesia Católica, resultado de una serie de causas estructurales múltiples, que incluyen el voluntarismo prosélito y carismático de profetas pentecostales y de procesos económicos y demográficos varios, tales como la descomposición de las economías rurales tradicionales —por la penetración de la economía de mercado y la expansión de los servicios que aseguraban un descenso de la mortalidad— y un crecimiento demográfico exponencial, que resultó en la expulsión de amplios sectores rurales hacia las grandes ciudades en busca de trabajo y mejores condiciones de vida (Bastian, 2011:23).

En la década de los ochenta vería la luz una diversificación en los perfiles religiosos de los mexicanos, destacándose un cambio en las preferencias religiosas de la población y, por ende, un crecimiento de la diversidad religiosa al interior del país (Hernández, 2014). No hay duda de que un auge y revitalización de lo

religioso en México ha ido en aumento en las últimas tres décadas, advirtiendo un cambio profundo en el panorama religioso y mostrando una pluralidad y diversidad religiosa cada vez más notoria.

En la bibliografía encontramos una serie de investigaciones cuyos derroteros centrales abrazan el tema de la diversidad, pluralidad y el cambio socioreligioso en México (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009; Odgers, 2011; entre otros). Entre las publicaciones grupales de los miembros de la Red tenemos dos obras de consulta obligada para los estudiosos del fenómeno religioso: el *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre y Gutiérrez, 2007) y *Regiones y religiones en México* (Hernández y Rivera, 2009).

El primero es un documento de extraordinario valor cualitativo y cuantitativo para el análisis del cambio religioso en México. Lejos de ser un estudio más sobre la pluralidad religiosa y las religiones cristianas no católicas, constituye un valioso instrumento de divulgación que indudablemente se ha convertido en una referencia de consulta obligada para todos aquellos que estén interesados en ahondar sobre las adscripciones religiosas en México, la diversidad religiosa y los factores y tendencias que han influido en la reconfiguración geográfica del campo religioso mexicano en los últimos cincuenta años. El texto representa el esfuerzo colectivo de un equipo interdisciplinario de reconocidos antropólogos, sociólogos, demógrafos, etc., provenientes de distintas instituciones y regiones del país, cuyo trabajo se centró en la descripción de la diversidad religiosa en México; el análisis de los principales factores del cambio religioso (el económico, la etnicidad, las movilidades migracionales y la urbanización); y el escrutinio de la interacción de algunos movimientos religiosos no católicos y las dinámicas regionales y culturales de sus respectivos contextos a partir de distintos estudios de caso y monografías.

Además algunas y algunos de los miembros de la Red colaboraron con el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred),

en la elaboración del clasificador de religiones que se utilizó para vaciar los datos del censo general de población y vivienda del 2010.

Bajo la misma perspectiva, el texto de *Regiones y religiones en México* constituye un esfuerzo multidisciplinario de distintos investigadores adscritos a la Rifrem, que a través de la categoría de región (instrumento metodológico) muestran cómo la religión y religiosidad en México ha sufrido cambios importantes entre las décadas de 1950 y 2000. Quizás, ya convendría decir, que algunas de sus principales aportaciones son la identificación de la recomposición del campo religioso en distintas regiones del país, cuyas geografías advierten cómo “el cristianismo no católico se ha extendido con procesos distintos al catolicismo” y cómo la pluralidad comenzó a ser un signo distintivo de la realidad mexicana contemporánea” (Hernández y Rivera, 2009:7).

Para dicha labor, fue imprescindible el análisis tanto de las estructuras y relaciones sociales regionales de los proyectos religiosos como de las acciones de los grupos e individuos dentro de aquellas estructuras. Aún más, para entender los cambios y transformaciones del campo religioso regional, fue necesaria la consulta no sólo de fuentes censales, sino también la revisión bibliográfica de aquellos estudios religiosos sobre las regiones que atiende el texto, así como de la observación, la etnografía, el empleo de mapas y el análisis sociológico de las preferencias religiosas de la población mexicana.

Sin lugar a dudas, este trabajo se suma a los derroteros que no pudieron ser abordados en el *Atlas de la diversidad religiosa*, debido a la complejidad que conlleva el abordaje de las realidades y transformaciones sociorreligiosas que ocurren en México desde hace más de cinco décadas. No obstante, el texto por sí mismo constituye una herramienta de consulta de amplio valor heurístico para entender con más detalle las historias de la construcción de los campos sociorreligiosos desde una perspectiva regional.

Ahora bien, el aumento de la diversidad religiosa tiene que ver con procesos que también se han estudiado en la Red, como los procesos de conversión que Karla Y. Covarrubias (2000)

relacionó con transformaciones sociales, culturales y de identidad analizando la multidimensionalidad del proceso de conversión en la experiencia de los miembros de una familia colimense, desde la perspectiva de una antropología de la subjetividad. También hay estudios que relacionan la migración con el cambio religioso, como el texto Gustavo López Ángel (2011): “Los dilemas de la pertenencia en contextos transnacionales: cohortes, identidades religiosas y el desplazamiento del lugar”. Otra mirada sobre el mismo proceso se enfoca al estudio de las estrategias de evangelización que utilizan las iglesias, particularmente las pentecostales, como la música (Ramos García, 2015) y los festivales musicales (Higuera Bonfil, 2011). Christian Parker (2011), por su parte, propone poner en discusión los conceptos clásicos de religión elaborados por autores como Durkheim, Weber, Berger, Mauss y Troetchler, para entender las religiones actuales desde una perspectiva cultural que dé cuenta del desdibujarse de las fronteras de las religiones universales establecidas, y del surgimiento de nuevos movimientos religiosos.

La Iglesia Católica, cuya presencia en nuestro país es no solamente mayoritaria, sino también diversa y con múltiples aristas, ha estado también presente en las investigaciones y en las publicaciones de la Rifrem. El hecho de que esta iglesia no es una entidad homogénea quedó documentado en el texto de Renée de la Torre (2003): “Una mirada transversal de la diócesis de Guadalajara”, en el que busca contestar a las siguientes preguntas: “¿Se puede hablar de comunidad de católicos? ¿Se puede seguir hablando de Iglesia? ¿Es la Iglesia un concepto útil para entender la diversidad de los católicos? ¿Cómo se administra y se negocia la pluralidad de formas de ser y hacer Iglesia?” (De la Torre, 2003:203). Dentro de esa diversidad se encuentran las manifestaciones de la religiosidad popular que tienen que ver con las devociones a santos, como santo Toribio Romo (Guzmán Mundo, 2004), o a prácticas como la publicación de oraciones en la prensa (Patiño López, 2008). Como ejemplo de las perspectivas teóricas desde las que se aborda este tema, podemos citar el texto de Luis Rodolfo Morán (2004), quien para estudiar, rela-

cionándolas, la advocación de Jesús como el Niño de las Palomitas que se venera en Zacatecas, y el culto a Jesús Malverde que tiene lugar en Sinaloa, se apoya en Arjún Appadurai y en Cristina Gutiérrez de la siguiente manera: “parto del argumento de Appadurai, quien discute cómo los tapetes orientales, de ser un objeto de uso cotidiano se convierten en valiosos y apreciados objetos de arte en el occidente. Desde esta lógica [...] retomo importantes hallazgos empíricos realizados por Cristina Gutiérrez Zúñiga en cuanto al proceso por el cual los productos distribuidos por las empresas multinivel encarnan esa transformación de productos materiales en productos dotados de valor simbólico” (Morán, 2004:158). Por cierto, el trabajo de Gutiérrez Zúñiga al que hace referencia Morán, también se publicó en el segundo libro *Rifrem*. Se trata de un texto del mayor interés porque en él la autora hace relaciones entre hechos aparentemente lejanos como las redes de mercadeo a multinivel y la religiosidad, mostrando que la motivación que se genera en las vendedoras, que son mayoritariamente mujeres, es un proceso de conversión cultural semejante a la conversión religiosa. Este trabajo es un ejemplo de cómo el estudio de la religiosidad puede ser útil para comprender fenómenos socioeconómicos (Gutiérrez Zúñiga, 2003).

Un tema que apareció desde el inicio, pero que recientemente ha ganado protagonismo en los estudios de la Red, es el del género relacionado con las religiones. El primer texto que se publicó sobre el tema fue el de Elizabeth Juárez Cerdi (2003), “Mujeres en lucha contra el mal” en el que, partiendo de la concepción de Schutz acerca de la reflexividad de los actores sociales sobre los acontecimientos de la vida cotidiana, analizó algunos discursos sobre el mal de mujeres pertenecientes a iglesias pentecostales, con el objetivo de conocer su visión acerca de las transgresiones morales y sociales. Laura Gemma Flores (2008) exploró los roles femeninos en una religión no cristiana, el panteón Yoruba. Estas reflexiones iniciales maduraron en el último libro *Rifrem*, en el que se incluyó una sección, que consta de cuatro textos, dedicada a analizar las relaciones entre género y religiones:

“Cuerpos sagrados, cuerpos (re)significados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades”, de María del Rosario Ramírez Morales (2015), parte de la idea de la función de las religiones como creadoras de sentido y, ubicando en ese ámbito una práctica marginal como los círculos de mujeres, explora la resignificación y la sacralización del cuerpo femenino. En “¿Más que sólo Evas y Marías?: de la reproducción a la transgresión de la feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Tijuana”, Ester Espinoza Reyes (2015) analiza discursos de mujeres de esa Iglesia para mostrar las estrategias mediante las cuales interpretan y reinterpretan los mensajes de su Iglesia para aplicarla a sus experiencias de la vida cotidiana, superando las dicotomías evas/marías, buenas/malas, santas/pecadoras; Sandra Villalobos Nájera (2015) hace un estudio comparativo sobre el acceso a los ministerios en cuatro iglesias cristianas, la católica, la luterana, la presbiteriana y las bautistas. Finalmente, Cristina Mazariegos estudia el papel de las mujeres conversas en otra iglesia cristiana: “La participación de las mujeres en La Luz del Mundo en León, Guanajuato” (Mazariegos Herrera, 2015).

Se han publicado también algunos textos explícitamente teóricos, como el de Zalpa (2003; 2004) en el que discute la aplicación del concepto de campo de Bourdieu al estudio de los fenómenos religiosos. Felipe Gaytán (2011) ensaya la aplicación de los conceptos de riesgo y de contingencia utilizados en la economía y la ciencia política en los estudios de las religiones, y María Fernanda Apipilhuasco (2015) parte del estudio de Durkheim sobre las creencias y las representaciones para explorar el concepto de mito en su sociología de las religiones.

En lo que antecede se han puesto algunos ejemplos, pero no es un sumario de la variedad de temas que se han abordado. Tampoco de las perspectivas teóricas, pero desde luego están presentes las de los clásicos como Durkheim y Weber, así como autores más recientes como Berger y Luckmann, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Hervieu-Léger, entre muchas otras y muchos otros. Algo muy notable es que también nos escuchamos, nos leemos y nos citamos los miembros de la Red, lo

cual habla de la interlocución, muchas veces crítica, que practicamos.

Este libro se inserta en esta estela de libros Rifrem. Inicia con tres textos de reflexión teórica sobre la religión. El primero es el de Margareth Mejía Génez: “Ludwig Wittgenstein: Una aproximación hacia el aspecto íntimo de la religión”. La autora analiza la concepción de la racionalidad religiosa propuesta por el filósofo vienés como una racionalidad diferente de la racionalidad científicista propugnada por el Círculo de Viena. La autora parte del concepto de creencia religiosa y se adentra en la filosofía de Wittgenstein para abordar la formación de las ideas religiosas, las características de las creencias y el método con el que las aborda, que el filósofo llama representación perspicua. Culmina con el abordaje de la relación de las tesis wittgensteinianas con el pluralismo religioso.

En el texto: “Concepto y crítica de la ‘espiritualidad laica’. Un abordaje filosófico”, partiendo del análisis del concepto de laicidad, Ramsés Jabín Oviedo argumenta, desde un punto de vista filosófico, la posibilidad y la pertinencia de la existencia de una espiritualidad laica, basándose en las ideas de Mariá Curbí. A partir de allí discute la vinculación entre esa espiritualidad y el nihilismo religioso, y la relaciona con los ejercicios espirituales ignacianos.

El texto de Rodrigo Tovar Cabañas: “Residuos de modernidad en las teologías ecológicas”, aborda un tema que la teología ha hecho visible recientemente: la relación entre las religiones y la ecología. El autor analiza algunos discursos teológicos relacionados con la ecología, con la sustentabilidad y con el medio ambiente. Por medio de este análisis nos ofrece un mapa de las posturas teológico-ecológicas, que les será útil a los lectores para orientarse en este terreno, pues presenta los planteamientos de la teología geológica liberal, las tomas de posición de distintas iglesias, y los caminos que ha recorrido esta teología. Finalmente plantea que hay dos posturas básicas en este terreno, una centrada en la divinidad, teocéntrica, y la otra en los seres humanos, antropocéntrica.

La segunda parte agrupa textos que desde diversos puntos de vista, y con diversas temáticas, abordan la relación entre identidades y religión, sus construcciones y sus transformaciones. Gabriela Castillo Terán ha dedicado cerca de nueve años a estudiar el espiritualismo en México, continuando la obra iniciada hace cuarenta años por la antropóloga Silvia Ortiz Echaniz. Refiere Castillo que la pregunta planteada por Ortiz, y que ella comenzó a contestar: ¿quiénes son los espiritualistas?, aún aguarda respuestas más completas, porque esta religiosidad adopta tantas formas en parte semejantes y en parte diversas, que se vuelve un objeto escurridizo para los estudiosos. En el texto: “Pautas generales para entender al Espiritualismo Trinitario Mariano”, Castillo plantea que para saber lo que es el espiritualismo se requiere responder a las preguntas acerca de si hay uno o más espiritualismos y cuáles son las características generales de esta religiosidad, y las específicas de sus diversos tipos. Esto es lo que la autora aborda en este texto.

En el texto: “La recomposición del campo religioso y la conversión”, su autora, Hilda Cristina Mazariegos, analiza cuatro casos de conversión de la religión católica a otras religiones cristianas. Por medio de entrevistas rescata la narrativa de los conversos sobre sus propios procesos, y en el análisis identifica las circunstancias y los motivos personales. Posteriormente hace un ensayo de generalización de las causas y circunstancias que propician las conversiones, basándose en los estudios de Carlos Garma.

Ruth Jatziri García en su artículo “Identidades islámicas globales en México”, se ocupa del estudio del Islam en México, tópico que comienza a convertirse en un fenómeno cada vez más complejo que abraza varias aristas que merecen ser investigadas hoy día. Por ejemplificar hallamos la preocupación de la autora por reflexionar sobre el papel que tiene el Islam en la configuración de la identidad religiosa de aquellas mujeres que abrazan este sistema de creencias como su forma de vida. Cabe destacar, que su abordaje recupera el concepto de glocalización, a fin de comprender cómo el proceso de construcción de las identidades

locales se traslapa con una serie de ideas e imaginarios que encierra la *umma* islámica global, así como ciertos elementos biográficos y culturales de los sujetos.

Arely del Carmen Torres Medina en su texto: “Construyendo identidad entre el islam y lo latino: El caso de Islam in Spanish”, estudia el caso de una comunidad, *umma*, latina islámica. Más en concreto las estrategias que, utilizando la internet, tienen como objetivo construir una comunidad religiosa a través de la instrucción en su nueva fe, pues se trata en general de conversos a una fe muy alejada de su religiosidad original, y la integración como comunidad. Islam in Spanish es esta comunidad, ubicada en Huston, Texas, que busca formar una conciencia colectiva y lo que podría llamarse una identidad, o una comunidad imaginada que une el Islam con lo latino, con base en lugares histórico-míticos.

Se sabe que las iglesias cristianas, algunas de ellas, han implementado acciones que buscan enfrentar la problemática representada por el incremento en las adicciones en nuestro país, estableciendo centros para la rehabilitación de los adictos. ¿Cuáles son sus propuestas? ¿Cuáles son sus estrategias? ¿Qué papel juegan las creencias y las conversiones religiosas? ¿Las creencias, o la incredulidad, de los internos, representan un obstáculo o una ventaja? ¿Qué papel juegan las ideologías sociales de estas iglesias? El texto de Eduardo Yael Gonzáles: “Hombres de esperanza: transformación de la identidad masculina en la rehabilitación evangélica a la farmacodependencia Tijuana, B.C.)”, expone algunos de los resultados de una investigación que busca dar respuesta a esas preguntas, por medio del análisis estructural de las transformaciones identitarias de algunos internos en centros de rehabilitación pentecostales.

“Y dijo Dios: sea el metal. Líricas, interacción e imágenes de los metaleros evangélicos en la Ciudad de México”, es el capítulo que cierra esta parte dedicada a identidades, conversiones y movi­lidades religiosas. En él Ariel Corpus aborda la relación entre un género musical, el metal, y el cristianismo evangélico. El estudio hace notar el cambio religioso que se ha dado al interno

de ese cristianismo para que un género musical como el metal, inicialmente considerado como música del diablo, haya encontrado, por lo menos en algunas iglesias, un lugar como recurso para predicar el evangelio a todas las naciones, es decir para cumplir la misión que caracteriza al evangelismo. El autor recurre al análisis de la lírica del metal evangélico para mostrar la relación que se ha dado entre este género y la difusión del mensaje cristiano. También analiza cómo el metal, y un género de baile como el slam, han permeado la ritualidad evangélica.

La tercera parte de este libro la conforman textos que tienen que ver con lo que podríamos titular Espacio, movilidades y cambio religioso. En el primer artículo de este apartado, “Migración, cambio y conversión religiosa en San Baltazar Tetela, Puebla”, Luis Jesús Martínez y Marleni S. Jiménez se ocupan de indagar en el papel que tiene tanto la movilidad espacial como otros factores en los procesos de cambio y conversión religiosa en México. Como parte de la comprobación de sus hipótesis, los autores toman el caso de la Iglesia de La Luz del Mundo en San Baltazar Tetela, Puebla, a fin de explicar que entre la movilidad territorial y los procesos de cambio y conversión religiosa no existe una relación mono causal. Por el contrario, advierten que un análisis apropiado del cambio religioso sólo halla explicación bajo una mirada multicausal y procesual.

Irene Sánchez escribió el capítulo: “Migraciones, desplazamientos y apropiación de territorio de protestantes tojolabales en Las Margaritas, Chiapas”. La propia autora, en el primer párrafo que aquí transcribimos, describe con precisión el objetivo de su estudio: “El objetivo de este artículo es analizar cómo los tojolabales una vez que salieron, de manera voluntaria o expulsados, de sus localidades de origen se adaptaron a las circunstancias de vida que se les presentaba en su ‘nuevo’ espacio, lo hicieron suyo y se apropiaron de él”. La autora expone, por una parte, la multifactorialidad de las expulsiones: religiosa, política, económica, y por otra la problemática que enfrentaron los expulsados, que parece ser común a los migrantes forzados: la dificultad para ser aceptados en sus nuevos asentamientos, y la dificultad para

adaptarse y apropiarse del territorio, así como los procesos para lograrlo.

Cuando se habla de secularización, por lo general se hace referencia a la secularización de las sociedades. Carlos Nazario Mora Duro, en el texto: “La secularización individual: un modelo sobre la transmisión intergeneracional de la religión”, aborda el estudio de los procesos de secularización individual. Para hacerlo, parte de una breve revisión del concepto de secularización, para adoptar una definición adecuada para su estudio, que la considera como un estado del ser, del ser secular, en el que la religión no es más la referencia primaria de las personas. A partir de esa definición propone un modelo que, considerando que el proceso de secularización individual no es lineal, toma en cuenta la religiosidad o secularización de los padres y de los abuelos, y resulta útil para entender las dinámicas diferentes de esos procesos al tener en cuenta el contexto intergeneracional.

“Encarnaciones de la violencia simbólica a través de la fe: Griselda, Claudia, Beatriz y Évila” de Sandra Villalobos Nájera, analiza el discurso de las mujeres que participaron en los actos públicos durante la visita del papa Francisco a México. Desde una perspectiva feminista, la autora considera esos discursos como herramientas de una violencia simbólica, concepto tomado de Bourdieu, que busca perpetuar el status quo de discriminación de las mujeres en la Iglesia Católica.

La cuarta y última parte alberga capítulos que estudian temáticas muy propias de la religiosidad popular mexicana, como son los santuarios y su relación con otros fenómenos socioculturales y la conformación de territorios sagrados. Aldo R. Carrillo, en su artículo intitulado “Ciudad y religión. El culto a San Judas Tadeo en la Ciudad de México”, nos ofrece un estudio sobre una tradición barrial que desde hace varios lustros ha cobrado amplia relevancia en el espacio urbano de la Ciudad de México: el culto de San Judas Tadeo. A diferencia de otros trabajos, su texto incluye una lectura sobre cómo las prácticas y manifestaciones religiosas en torno a dicho santo influyen en el contexto urbano o viceversa; hallando que el ser creyente en la Ciudad de Méxi-

co supone diferencias sustanciales respecto al resto del país, pues suele ir acompañada de una ritualidad adaptativa, disruptiva y performativa de un colectivo que busca un lugar de pertenencia. Pero, sobre todo, su colaboración nos permite reconocer el papel que tienen los procesos de urbanización en la configuración de los fenómenos religiosos contemporáneos.

En el texto: “Fe y consumo cultural en la región devocional en torno al santuario de Tepalcingo, Morelos”, su autora Patricia Moctezuma Yano, hace un análisis de la forma particular en que en ese santuario se da la relación entre religión, turismo cultural y economía, y su influencia recíproca, que es frecuente encontrar en los santuarios de México.

Bajo el título “La colecta de limosnas, una manera de expandir la devoción en el territorio del Obispado de Michoacán”, José Martín Torres y Eugenia María Azevedo nos ofrecen un sugestivo análisis sobre el papel que tuvo la colecta de limosnas no sólo en el ámbito económico del Obispado de Michoacán, sino también en la expansión de la devoción de la virgen de Cosama-loapan a otras geografías distantes. Lo anterior requirió de la consulta de fuentes manuscritas históricas del siglo xvii, a fin de comprender algunos aspectos de lo que fue la religión católica siglos atrás.

Como puede apreciarse, este libro se inserta en la estela de los libros Rifrem. Es un libro multitemático y multidisciplinario, como un reflejo del caleidoscopio de la religiosidad mexicana, y de la diversidad de miradas desde la que se aborda su estudio.

BIBLIOGRAFÍA

APIPILHUASCO MIRANDA, María Fernanda

- 2015 “El concepto de mito en la sociología de la religión de Émile Durkheim”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, pp. 61-76.

BASTIAN, Jean-Pierre

2011 “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”, en Olga Odgers (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 19-38.

CHÁVEZ GUTIÉRREZ, Héctor

2008 “La nueva Jerusalén: una comunidad fundamentalista religiosa de Michoacán”, en Luis Rodolfo Morán Quiroz y Laura Gemma Flores García (coords.), *Religión, desarrollo y modernidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 463-491.

COVARRUBIAS, Karla Y.

2002 en Karla Y. Covarrubias y Rogelio de la Mora (comps.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Al Texto/ANUIES Región Centro Occidente, pp. 77-103.

DE LA TORRE, Renée

2003 “Una mirada transversal de la diócesis de Guadalajara”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 201-218.

DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (coords.)

2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo.

ESPINOZA REYES, Ester

2015 “¿Más que sólo Evas y Marías?: de la reproducción a la transgresión de la feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Tijuana”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, pp. 145-164.

FLORES, Laura Gemma

- 2008 “Roles femeninos y ámbitos de poder en el panteón Yoruba”, en Luis Rodolfo Morán Quiroz y Laura Gemma Flores García (coords.), *Religión, desarrollo y modernidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 381-404.

GAYTÁN, Felipe

- 2011 “Elogio de lo incierto. El riesgo como ventana teórica para comprender lo moderno del fenómeno religioso”, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso/Editorial Manda, pp. 207-240.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina

- 2003 “Estrategias de motivación en redes de mercadeo en Guadalajara: una mirada desde la sociología de la religión”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 47-64.

GUZMÁN MUNDO, Fernando

- 2004 “Santo Toribio Romo: construcción histórica de un símbolo de identidad”, en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, pp. 123-138.

HERNÁNDEZ, Alberto y Carolina RIVERA (coords.)

- 2009 *Regiones y religiones en México. Estudios de transformación socioreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán.

HIGUERA BONFIL, Antonio

- 2011 “Kili’ch Kay Maya Fest. Música cristiana en el trópico”, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso/Editorial Manda, pp. 345-354.

JUÁREZ CERDI, Elizabeth

- 2003 “Mujeres en lucha contra el mal”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdí (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 255-284.

LISBONA GUILLÉN, Miguel

- 2011 “La Iglesia Católica Apostólica Mexicana en Chiapas. Una controversial historia con resonancias presentes”, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso/Editorial Manda, pp. 273-292.

LÓPEZ ÁNGEL, Gustavo

- 2011 “Los dilemas de la pertenencia en contextos transnacionales: cohortes, identidades religiosas y el desplazamiento del lugar”, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso/Editorial Manda, pp. 57-76.

MAZARIEGOS HERRERA, Hilda María Cristina

- 2015 “La participación de las mujeres en La Luz del Mundo en León, Guanajuato”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, pp. 177-194.

MORÁN, Luis Rodolfo

- 2004 “El niño de las palomitas y el santo que no es santo: dos evoluciones en la relación entre devociones populares e institución”, en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, pp. 157-190.

PARKER, Cristian

- 2011 “Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad”, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas*

contemporáneas, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso/Editorial Manda, pp. 15-40.

PATIÑO LÓPEZ, María Eugenia

2008 “Las oraciones en los avisos clasificados: un caso de religión mediatizada”, en Luis Rodolfo Morán Quiroz y Laura Gemma Flores García (coords.), *Religión, desarrollo y modernidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 63-72.

RAMÍREZ MORALES, María del Rosario

2015 “Cuerpos sagrados, cuerpos (re)significados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, pp. 127-144.

RAMOS GARCÍA, Daniel

2015 “La música evangélica: el impacto en jóvenes cristianos”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, pp. 347-355.

VILLALOBOS NÁJERA, Sandra

2015 “Ministerios femeninos: experiencias de igualdad y participación de mujeres católicas, luteranas, presbiterianas y bautistas”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, pp. 165-176.

ZALPA, Genaro

2003 “El concepto de campo y el campo religioso”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 27-46.

- 2004 “Problemas teórico-metodológicos en el estudio del campo religioso”, en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, pp. 35-48.

REFLEXIONES TEÓRICAS

LUDWIG WITTGENSTEIN: UNA APROXIMACIÓN HACIA EL ASPECTO ÍNTIMO DE LA RELIGIÓN

*Margareth Mejía Génez**

INTRODUCCIÓN

La religión es, precisamente, todo aquello que la razón no puede explicar. No obstante, a pesar de constituir una incapacidad de poder dar una justificación, lo paradójico reside en el hecho de no necesitarla. Esta hipótesis expresa el grado de irracionalidad, o más justamente expresado una racionalidad diferente —en referencia al paradigma cientificista del positivismo lógico—, que hay en la religión. Grado que se han empeñado en mostrar autores como David Hume, William James, Fiódor Mijáilovich Dostoyevski, Lev Nikoláievich Tolstói, Søren Kierkegaard y —el autor en cuestión— Ludwig Wittgenstein. El primer teórico de la filosofía moderna de la religión podemos decir que es Hume quien: “coloca a la religión en una pasión que no tiene objeto alguno” (Sádaba, 1989:62). Kierkegaard la describe como un salto que la razón no alcanza.¹ Wittgenstein, por su parte, la

* Universidad de Guanajuato. Correo electrónico: <margareth1987@gmail.com>.

¹ En *Temor y Temblor* (véase 1987:31) Kierkegaard, considerado el padre de la fe y el existencialismo, expone el paradigmático caso de Abraham, que recibe la orden por parte de Dios de matar a su propio hijo —mismo que había sido creado por milagro dado a la edad de su esposa Sara— reafirmando la fe hacia Dios. En este caso, Kierkegaard representa el salto de fe ante la razón. En el marco de la filosofía kierkegaardiana es ya conocido los estadios

posiciona como aquello tan alto, tan importante, que difícilmente podemos encontrar un lenguaje que dé cuenta de ello (véase Wittgenstein, 2009a:135). Todos estos autores concuerdan en la idea de resaltar a la religión como algo importante en el hombre en un intento por proporcionarle el lugar que le corresponde. Este trabajo tiene por objetivo mostrar a través de algunas consideraciones wittgensteinianas el aspecto más íntimo que caracteriza la religión. Para lograr tal cometido será necesario tomar como referente la noción de creencia religiosa y ésta nos permitirá abordar por lo menos cuatro frentes: primeramente, el contexto que permite el surgimiento de las ideas religiosas en Wittgenstein, la creencia religiosa en su caracterización, el método de abordaje —la representación perspicua— y las implicaciones de la tesis wittgensteinianas en la actualidad atravesadas por el tópico de pluralismo religioso. Por lo que se tomará como referente algunos textos que hacen parte del periodo que se pretende estudiar como *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* y *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*.

LA FORMACIÓN DE LAS IDEAS RELIGIOSAS EN WITTGENSTEIN

La cercanía con William James

En el texto *Las variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*² William James expresa, refiriéndose a

que van desde el estético, que vincula un modo de vida guiado por la inmediatez del placer o el “vivir poéticamente”, el estadio ético, se vincula con una vida correcta o “vivir conforme a la norma” y el estadio religioso, es un estado caracterizado por la fe y el absurdo, pero el que mayor fuerza posee, por lo que se ubica en la cuspide. El salto se ve representado en el hecho de que la religión, y en este caso Abraham se encuentra ubicado más allá de la razón.

² Este texto está conformado por un compendio de conferencias: 1) “Religión y neurología”, 2) “Delimitación del tema”, 3) “La realidad de lo no vi-

las motivaciones para el estudio de la religión: “Estas venerables emociones juveniles no envejecen nunca [...]” (James, 1999:13). Tal idea puede encajarse perfectamente a la figura de Wittgenstein en relación al tema de la religión. Es una investigación que inicia desde muy joven, pero que no muere, sino que se reaviva con cada una de las lecturas o experiencias. En consonancia con esta idea, muy temprano Wittgenstein se topa con una de las experiencias que marca su sentimiento religioso y con ello despegua el motor para iniciar estudios sobre dicho tema; tal experiencia fue ver la obra de teatro *Los que firman con la cruz* (*Die Kreuzelschreiber*), que se encuentra plasmada en el *Diario filosófico*, y que traemos a colación enseguida en opinión de Wilhelm Baum:

Antes de viajar a Cambridge tuvo Wittgenstein en Viena una experiencia que lo marcaría para toda su vida. Cuando tenía aproximadamente veintiún años, asistió en su ciudad natal a una representación de la obra de teatro *Die Kreuzelschreiber* [Los que firman con la cruz], del autor austríaco Ludwig Anzengruber. Este había sido un escrito popular, de tendencia liberal, que se había propuesto ilustrar a las masas mediante un teatro comprometido y educarlas para que llegasen a alcanzar un modo humano y libre de vivir. En muchos puntos se adelantó a su época; por otro lado, durante mucho tiempo no se le prestó atención, porque en sus piezas aparecen a menudo ataques a la Iglesia institucionalizada. El personaje central de la obra teatral antes mencionada es “Juan el Picapedrero”, un hombre que vive al margen de las normas establecidas, en una sociedad formada por ricos terratenientes, a los que se les aparece como un hereje y un filósofo de aldea. En cierta ocasión, aquel hombre cuenta a la juventud aldeana de dónde saca él su calma interior. Era hijo ilegítimo de una criada y por ello su vida había sido muy difícil. Cierta vez, después de una grave enfermedad durante cuto transcurso estu-

sible”, 4-5) “La religión de mentalidad sana”, 6-7) “El alma enferma”, 8) “El yo divino y su proceso de unificación”, 9) “La conversión”, 10) “La conversión conclusión”, 11-12-13) “La santidad y un postscriptum”, impartidas en 1901 en el marco de las *Gifford Lectures*, llevadas a cabo en la Universidad de Edimburgo.

vo completamente solo, abandonado por los vecinos de la aldea, tuvo una “inspiración”: le pareció que una voz interior le hablaba y le decía: “Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!” (Baum citado en Wittgenstein, 2008:24).

Esta obra de teatro le genera, a través del personaje de Juan el Picapedrero, una sensación que permite, por un lado, sentirse a salvo a pesar de toda adversidad, y por otro lado, considerar que no es posible —o por lo menos no tan fácil— expresar el sentimiento que lo albergaba. Es por ello que dicha obra de teatro forja una experiencia particular en Wittgenstein, una experiencia que podría catalogarse de carácter místico³ fundamental. Esto es importante, si se tiene en cuenta que, para dicho periodo, Wittgenstein se encontraba sin fe alguna.⁴ Después de un largo periodo de búsqueda hacia una forma de religión encuentra en esta experiencia un tono fundamental místico que le permite volver a estar en sintonía con una especie de sentimiento religioso. Este tono místico, contextualizado en el *Tractatus* implica un silencio, una imposibilidad de manifestarlo a través de un lenguaje figurativo.

Esta experiencia no muere, contrariamente, es alimentada por las lecturas de James que, realiza Wittgenstein y le permite configurar la idea mediante la cual el fenómeno religioso es mal comprendido si se le reduce. Testimonio del notable influjo⁵ de

³ Lo místico (*das Mystische*) o, en otros términos, lo inexpresable (*das Unausprechliche*), desde la teoría tractariana y a lo largo de su pensamiento comprende tres aspectos: la estética, la ética y la religión. Este ámbito es compartido en estos aspectos, y se encuentra en el mismo nivel.

⁴ Al respecto de la pérdida de fe de Wittgenstein es necesario mencionar que esto fue comentado a su hermana Margarethe, o como toda su familia y el mismo Wittgenstein le decía: Mining. Wittgenstein le confesó a su hermana que sentía que había perdido su fe hace mucho tiempo y que la experiencia de ver *Los que firman con la cruz* permitió sentirse nuevamente esperanzado en recobrar la anhelada fe. Esto lo documentó con detalle G. H. von Wright en *Retrato del joven Wittgenstein* (véase 2002:32-33).

⁵ En relación al influjo de autores en Wittgenstein es necesario resaltar autores como William James, Fiódor Mijáilovich Dostoyevski, Lev Nikoláie-

James en Wittgenstein se encuentra en la carta que le escribe a su amigo Bertrand Russell, el 22 de junio de 1912: “Este libro —refiriéndose a *Las variedades de la experiencia religiosa*— de James está haciéndome mucho bien, con lo cual no quiero decir que pronto vaya a convertirme en un santo, sino que en cierto modo estoy seguro de que va a llevarme un poco más adelante en el camino del perfeccionamiento, un camino en el que aún me gustaría avanzar mucho más” (Wittgenstein, 2009:316). En esta cita puede observarse el influjo que la lectura de James hace, de manera favorable para su temple, a Wittgenstein.

Parte de las ideas que logran atraer a Wittgenstein es precisamente la que pudo apreciar mediante el personaje de Juan el Picapedrero: una experiencia de carácter inefable que excluye la posibilidad de captarse por vía intelectual. Esto permite comprender a la religión como un fenómeno que le acontece al individuo. En la obra de James la religión constituye el objeto principal de estudio desde una perspectiva personal.⁶ Aunque es necesario acla-

vich Tolstói, Søren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer. En el caso particular de Tolstói el influjo, a través de *Kurze Darlegung des Evangeliums (Breve exposición del evangelio abreviado)*, sobre Wittgenstein es notorio. Testimonio de ello se encuentra en las asiduas anotaciones que de este autor realiza, la primera de ellas el día 1 de septiembre de 1914 (véase Wittgenstein, 2008b:49) donde manifiesta haber iniciado la lectura. De ahí en adelante puede notarse las continuas remisiones a dicho texto pasando por apuntes simples que sólo datan la lectura como tal: “Leído a Tolstói con gran provecho” (2008b:51) hasta tomarse el contenido del texto en serio y tenerlo como guía diaria: “El hombre es impotente a la carne, pero libre gracias al espíritu’. ¡Ojalá que el espíritu esté en mí!” (2008b:53) Esto, en el marco de la Primera Guerra Mundial, declarada aproximadamente el 28 de julio, donde fungía como soldado. Estar en la guerra implicaba una cercanía con la muerte, y fue este texto en el soporte anímico que le permitió soportar los duros tiempos de la guerra.

⁶ William James realiza una distinción entre la religión institucional, “Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica” (1999:33) y la religión personal “[...] constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud” (1999:33). Es ésta última la que constituye el objeto de estudio de James. Reconoce el estudio que a nivel social se hace de la religión por disciplinas como la sociología; pero no es lo que a James (ni a Wittgenstein) le interesa tematizar. La

rar que James considera que la religión sí puede ser objeto de estudio científico.⁷

La obra de James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, tiene por objeto central el abordaje de la discusión en torno a las experiencias religiosas en un sentido amplio. Este “sentido amplio” se relaciona con lo que él denominaba *materialismo médico*, que era la tendencia que se impartía tradicionalmente en las universidades de su época por los médicos detractores de la religión. El enfoque de James, precisamente, se encuentra en contravía, ya que critica la idea de reducir la explicación del fenómeno religioso a una disquisición que remite simplemente a nuestra disposición orgánica. Como ejemplificación⁸, con una imagen bastante curiosa, se expresa que la religiosidad de Santa Teresa se debe a su patología histérica.

El hecho de que James se posicione en contra de las explicaciones que ofrecen los médicos guiados por el materialismo, no implica que considere que el fenómeno no puede ser abordado

religión —desde la perspectiva de James— debe ser estudiada por la psicología, área dedicada a estudiar lo más personal de cada individuo. De lo que se trata es tematizar de forma individual o más fielmente expresado por James “el impulso y el sentimiento religioso” (James, 1999:10). Es por ello que le corresponde a la psicología dar cuenta del aspecto personal de la religión.

⁷ En necesario precisar, en aras de claridad que Wittgenstein tal vez pueda parecer distante a este planteamiento. Este distanciamiento se debe a que Wittgenstein crítica la forma de acceso que utilizan los positivistas para acceder al estudio de la religión, lo que tiene como conclusión que la desestimen como sinsentido. No obstante, como James que concuerdan que hay ciertos reduccionismos, esos son los que no son válidos para abordar la religión, de hecho, considera posible el estudio de la religión por otras formas como la científica. En el caso de Wittgenstein afirmará que la religión y en la ciencia, en este caso la concebida por Wittgenstein refiere a las formulaciones del positivismo lógico, son contextos distintos y tanto uno como otro tiene su campo de acción; la posibilidad del estudio de la religión por la ciencia —positivismo lógico— por lo que queda excluida esta posibilidad.

⁸ El texto *Las variedades de la experiencia religiosa* es un texto bastante fructífero en ejemplificaciones que explican la religiosidad basada en dilucidaciones del tipo “un carácter melancólico se debe a una mala digestión” o “un sentimiento religioso puede ser explicado en relación proporcional a la sexualidad pervertida” (véase 1999:16).

por la ciencia o excluir la rigurosidad. Metódicamente, el autor de *Las variedades de la experiencia religiosa* es conocido por el rigor en cada uno de sus estudios, y por supuesto, porque no excluye a la religión o, más puntualmente como lo expresa, a las “opiniones religiosas”:

En las ciencias naturales y las artes industriales no se le ocurre a nadie intentar rebatir opiniones poniendo en evidencia la constitución neurótica de su autor. Aquí las opiniones se comprueban invariablemente por medio de la lógica y la experimentación, sea cual sea la variante neurológica del autor. No tendría que ser diferente en el terreno de las opiniones religiosas: aquí su valor sólo puede ser comprobado considerando directamente los juicios espirituales con independencia de sus autores; juicios basados, en primer lugar, en lo que podemos colegir de sus relaciones experimentales con nuestras necesidades morales y la parcela que defienden como verdadera (James, 1999:23-24).

Pero el aspecto que Wittgenstein cree más conveniente resaltar es la idea de que hay una conexión directa, y casi que necesaria, entre una vida religiosa y una vida excéntrica y puede que se haya apoyado en James para tal presupuesto “No debe quedar duda alguna de que, en realidad, una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica” (James, 1999:16). Es una experiencia que no cabe en el paradigma de la racionalidad científica. Esto conduce a descartar la posibilidad de una religión aprendida y practicada por tradición, “Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda” (James, 1999:13).

La religión en el corpus wittgensteiniano

El tema de la religión ocupa un lugar no menor dentro del *corpus* wittgensteiniano. Para el periodo de 1918 ya Wittgenstein tenía una idea clara que denota el valor fundamental de la religión en su pensamiento. La expresión de este valor es realizada en la de-

limitación planteada en su primera obra filosófica: el condensado y aforístico *Tractatus lógico-philosophicus*. El objetivo que persigue la delimitación propuesta es, siguiendo la dicotomía hecho-valor, argumentar que la religión, perteneciente al ámbito de lo místico acompañado de la estética y la ética, no tiene cabida dentro del mundo como totalidad. Esta característica viene dada, no en un sentido positivista de un menosprecio por estas cuestiones, sino que, contrariamente, viene dada por un intento de manifestar que ningún hecho puede presentar algo tan importante como lo es la religión. La *Conferencia sobre ética* surge entre el periodo de septiembre de 1929 y diciembre de 1930 como parte de una conferencia impartida en Cambridge y tiene por objetivo, una vez más, poner de manifiesto la dicotomía entre lo que se denomina juicios de “valor” o juicios “absoluto” y los juicios de valor “trivial” o juicios “relativo”. Esta dicotomía muestra que la religión pertenece a un ámbito sobrenatural o en todo caso, un ámbito que no es el de los hechos. Estos textos constituyen parte del pensamiento temprano de Wittgenstein que, sin lugar a dudas, se caracteriza por dos aspectos: por un lado, un intento por encontrarle un lugar adecuado a la religión, dado su carácter vital en el hombre, y por otro lado, tematizar las consecuencias en el lenguaje de esta importancia se manifiesta en la limitación para dar cuenta de estos aspectos.

A pesar de que ya Wittgenstein consideraba fundamental la religión en los textos antes mencionados, deliberadamente escogeremos ahondar en los textos que van desde el año 1931, dado que es ahí donde el pensador austriaco tiene un pensamiento no sólo por demás más amplio, sino mucho más maduro, lo que lo lleva a realizar algunas observaciones fructíferas en torno a dicho tema que serán expresados en textos como *Observaciones a la rama Dorada de Frazer* y las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. La primera obra constituye, más que una obra ya lista para su publicación —como fue el único caso con el *Tractatus* en toda la obra wittgensteiniana—, una serie de anotaciones que se publicaron de manera póstuma en la Revista *Synthese* en 1967 (véase Sádaba, 1989:85). Las

primeras observaciones son realizadas el 19 de junio del año mencionado y configuran una primera parte, otra parte se escribe antes de 1936 y después de 1948. Este texto intenta expresar el temor ante lo que él considera lo irreducible; en términos de Sádaba: “El temor de Wittgenstein, es que no se respete lo desconocido, que se confundan los distintos lenguajes o que se reduzca lo que es irreducible” (Sádaba, 1989:87). No obstante, viene al caso una aclaración con respecto al sentido de la obra, si se quiere proceder con prudencia. Si bien la obra toma como referencia *La Rama Dorada* de Frazer, la preocupación de la filosofía de Wittgenstein siempre estuvo enfocada en la cuestión del lenguaje, no en la antropología⁹ propiamente. La obra de Frazer le ofrece a Wittgenstein una oportunidad para que pueda esbozar las intuiciones que venía desarrollando acerca de lo que podría denominarse una filosofía de la religión; ésta, en su esencia, tendría en la mira la forma de acceso adecuada para la comprensión del fenómeno religioso.

CARACTERIZACIÓN DE LA CREENCIA RELIGIOSA EN WITTGENSTEIN

Creencia religiosa

Los enunciados “creo en la existencia de Dios” y “creo en la teoría del *Big Bang*” son enunciados que expresan creencias en

⁹ Wittgenstein no planteó de manera sistemática su pensamiento. No obstante, esto no excluye la posibilidad de que a partir de su pensamiento se deduzca una antropología. En consonancia con ello, Jesús Padilla Gálvez recopila una serie de trabajos de autores especializados en la obra de Wittgenstein (Peter Hacker, Vicente Sanfélix, Alejandro Tomasini, Lars Hertzberg, Magdalena Holguín, Witold Jacorzynski, Javier Sádaba) que extraen de los textos wittgensteiniano una mirada que se vuelca hacia la antropología. “¿Cómo es posible que L. Wittgenstein, un filósofo formado en lógica matemática, se interesase por cuestiones que conciernen al dominio de los asuntos humanos?” (Padilla Gálvez, 2011:68), es el interrogante que abre la lectura antropológica que deriva de Wittgenstein.

distintos ámbitos, en el primero tenemos la *creencia religiosa*¹⁰ mientras que en el segundo ámbito podemos ubicar la *creencia en sentido ordinario*.¹¹ Ahora bien, si es posible una expresión tal vez sea posible una comprobación de dicha enunciación. Ante el primer enunciado un ateo podría decir que dicha creencia esbozada es falsa, y ante el segundo un científico podría decir que es verdadera. No obstante, la cuestión no queda resuelta y es mucho más compleja que la sola comprobación de los enunciados. El objeto de estudio de este apartado estará guiado y aspira, esencialmente, a responder dos interrogantes:

- a. ¿Es la creencia religiosa el fundamento de la acción?
- b. ¿Existen creencias religiosas equivocadas?

Ernst Tugendhat en su artículo “Sobre religión” nos muestra una caracterización de las diversas formas que hay para comprender y asumir, dentro del marco de la creencia religiosa, el hecho concreto de la existencia en Dios. Como primer punto hace alusión a que “Dios no existe y así es mejor para nosotros” (Tugendhat, 2007:4). Este presupuesto se afirma en la negación de la existencia de Dios pero, aunado a ello, y como consecuencia, trae implícito el hecho, en opinión de Tugendhat, de una incomprensión del fenómeno y no sólo del fenómeno sino de la persona misma. Esto es interesante en la medida en que se apela a la comprensión del fenómeno religioso a partir de la comprensión

¹⁰ En este texto se maneja frecuentemente la noción de creencia religiosa, no obstante, ésta no remite exclusivamente a la tradición católica, protestante o a alguna filiación institucional específica, más bien intenta atender a un sentido amplio que vincula aquella tendencia que permite un acercamiento ante lo inconmensurable, inefable y nos conduce a estar en armonía. Tugendhat es bastante preciso cuando menciona que “tanto la mística como la religión consisten en tomar distancia de sí mismo ante algo superior, pero en la mística como tal ocurre sin personalización” (Tugendhat, 2007:9).

¹¹ Aunque se parte de un ejemplo que permite la distinción entre la creencia religiosa y la creencia en sentido ordinario, el énfasis de este texto no recae sobre ésta última por lo que será explicada someramente. Sin embargo, sí se ahondará en la creencia religiosa, por lo que se hará continua alusión a ella.

cabal de sí mismo. Como segundo punto “[...] están los que piensan que pueden pasar sin más trámite de su deseo de creer a la creencia misma, apoyándose quizá en la tradición o en una supuesta revelación” (Tugendhat, 2007:5). Ante esta particularidad tenemos un enfoque bastante concreto como lo es el religioso-teológico. Desde esta perspectiva —y para ello recordemos la sentencia agustiniana “cree para comprender” (*Ut intellegas, crede*) (véase Agustín, 1981:594)— la creencia está mediada o, más bien, la concretización de la creencia se da en la medida en que el deseo es fuerte. De lo contrario, ante la debilidad del deseo hay una falta de creencia. Como tercer y último punto de la mencionada caracterización tenemos a “[...] aquellos que piensan que todo el problema es más bien social” (Tugendhat, 2007:5). Es importante resaltar que la religión no es un deseo o necesidad intrínseca en la naturaleza humana. Estos aspectos hacen parte de un entramado antropológico que subyace a los planteamientos de Tugendhat. De manera que la creencia religiosa es un fenómeno complejo que no debe ser reducido a una comprensión inadecuada, a un simple deseo o una necesidad social. Hay un componente interior que simula un motor que debe ser explicado desde la dimensión adecuada.

Ahora bien, e intentando encontrar la dimensión que dé cuenta de la complejidad del fenómeno en cuestión, avanzaremos abordando el primer interrogante. Es necesario detenernos en Wittgenstein y, aunado a ello, considerar que parte del gran nodo conceptual que involucra la creencia religiosa en este autor se encuentra condensado en la siguiente anotación: “¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las Confesiones?” (Wittgenstein, 2009h:532). Esta anotación nos conduce a quitarle etiquetas que no son acertadas para describir el fenómeno religioso. Ahora bien, la primera etiqueta de la cual debe deslindarse la religión es que es una teoría más. Para esto, no hay que perder de vista que una teoría se pone en pie mediante la articulación sistemática de una serie de principios, axiomas o supuestos que permiten dar una explicación satisfactoria a las observaciones que se subscriben a dicho paradigma. Con-

cretamente, el paradigma de la ciencia lleva, en consecuencia con lo anteriormente mencionado, implícita la creencia y con ella la formación de una teoría y conceptos que la sustentan. Al mencionar que la religión no es una teoría más Wittgenstein, más que darle importancia a dicho fenómeno, está criticando implícitamente el modo de acceso que se tiene a dicho fenómeno. No sin antes detectar la raíz de dicho fenómeno, en la perspicaz mirada que le caracteriza, logra observar que esta forma de considerar a la religión como una teoría más es residuo de la aplicación de los métodos de la ciencia, o incluso de concebirla como ciencia, algo que sería por demás una equivocación porque el objeto de estudio es distinto.

Es una idea común el asumir que la creencia religiosa subyace a las acciones religiosas, fenómenos religiosos, es decir, a la religión misma. Si la causalidad lleva implícito un proceso donde tenemos, invariablemente, un A y un B, esto es, algo que antecede a algo, dicho principio al aplicarse a la religión falla al no percatarse, precisamente, de que en la religión no existe un antes y un después; no hay una causa a la que recurrir para explicar la creencia, en el ámbito religioso no habría tal proceso dado que lo que caracteriza una creencia es el *simbolismo mismo*.

En el ámbito científico las pruebas son las que establecen los fenómenos; en el caso particular de la religión se presenta la particularidad de que las pruebas más que inexistentes, son irrelevantes. La religión no necesita de las pruebas para consolidarse. Entonces, no ha de ser inocuo el hecho de cuestionar: ¿en qué se fundamenta la creencia? Pues bien, la creencia no necesita fundamentación y esto es en sí mismo su fundamento. Es posible que existan pruebas que puedan comprobar la creencia, no obstante, estas pruebas no dicen nada al creyente precisamente porque la creencia no necesita de pruebas. ¿Qué hay detrás de esta falta de fundamento en las creencias? Esto más que referirse a un aspecto negativo, constituye principalmente una característica intrínseca de la religión. Al respecto, Isidoro Reguera expresa lo siguiente en su libro *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*:

No hay por qué empeñarse en justificar o razonar objetividad alguna en las opiniones y creencias. No la hay, entre otras cosas porque es imposible, y porque además pensar lo contrario sería cerrar los ojos al mundo. La objetividad se da sólo a niveles analíticos o tautológicos del pensar, puramente formales, en los que ella demuestra su esencia [...] (1994:86).

La segunda etiqueta nos mostrará el camino al segundo interrogante que pretende quitarle al fenómeno religioso la etiqueta que refiere a los criterios de verificación: verdadero/falso, correcto/incorrecto aplicado a las creencias. En lo que concierne al análisis del lenguaje realizado por Wittgenstein, uno de los aspectos que debe ser tratado es la distinción entre las expresiones que se utilizan en el lenguaje científico y las que se emplean en el lenguaje religioso. La necesidad de tal distinción viene dada porque en su estudio se percata de que es posible encontrar las mismas expresiones en ámbitos compartidos pero no por ello semejantes, a saber, religioso y científico. Pero, si ambas expresiones es posible encontrarlas en diferentes ámbitos ¿Cómo establecer la diferencia?

A manera de ejemplo, ante la expresión “creo que sucederá tal y tal cosa” (véase Wittgenstein, 2009i:715), lo que tenemos es que dicha proposición puede ser empleada por la ciencia y por la religión. Ante lo cual persiste el cuestionamiento: ¿Cómo establecer la diferencia? La diferencia está en el hecho de que en la misma proposición no se están empleando en el mismo sentido, siguiendo la teoría del lenguaje que se maneja en esta época caracterizada por los juegos de lenguaje en la que el significado está dado por el uso. Este no es el único ejemplo, con los términos ‘dogma’, ‘indubitabilidad’, ‘creencia’, ‘prueba’, entre otros muchos puede hacerse tal análisis lingüístico. Lo cual quiere suponer que el examen de la expresión “creo que sucederá tal y tal cosa” no es un caso aislado, por el contrario es algo que suele pasar con cierta frecuencia.

La religión sería aquella forma en la cual expresamos nuestra necesidad de respuesta a cuestiones que en sí mismas no tienen

respuesta alguna. La forma de expresión más que caracterizarse por enunciados que tengan un significado y sentido son expresiones, exclamaciones, símiles —sin referentes. Esto ubica a Wittgenstein como un no cognitivista, en el que habría un inherente incapacidad de llegar a establecer verdades religiosas. De modo que, al no ser una representación de hechos, de estados de que cosas que acaecen no le corresponde un proceso de verificación del esquema falso/verdadero.

Distinción: Explicación y Descripción

Para comprender esta intrincada problemática debemos analizar dos conceptos fundamentales: Descripción (*Beschreibung*) y explicación (*Erklärung*). Para hacer explícito el mensaje que esta distinción sugiere hay un pensamiento wittgensteiniano que nos permite acercarnos a lograr tal fin: “Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética (*eine hypothetische Erklärung*). Esto no le tranquilizará” (Wittgenstein, 2009h:534). Veamos.

La concepción fenomenológica wittgensteiniana no sólo pregunta por cuál es el lenguaje propicio para expresar los fenómenos, sino que se preocupa de la manera en cómo damos con ellos. Esto también sirve para ilustrar la que para Wittgenstein los fenómenos constituyen la teoría (véase Bouveresse, 2006:264), por lo que emprender una tarea de búsqueda de dichas teorías es por demás inocuo. Esto constituye un punto importante para sostener la negativa wittgensteiniana ante una teoría que dé cuenta del fenómeno religioso, pero puede, incluso, extenderse a todo su pensar. Si tenemos ante sí los fenómenos la filosofía sólo tendría que mostrarlos, no crear teorías *explicativas*. Para Wittgenstein, la filosofía tiene una particular tarea, de ninguna manera constituye una investigación de carácter empírico en la cual los hechos son en algún sentido accesibles, de manera que lo que se requiere es que la filosofía ponga el orden que les corresponde (Bouveresse, 2006:264).

Entonces, puesto el panorama acerca de lo que debe encargarse la filosofía, y a través de qué medios, es comprensible que la religión no necesite una teoría, puesto que este interesante fenómeno ya se encuentra ante nosotros, disponible. Si desde la explicación, que es lo que concierne a la teoría, refiere a una formulación o suposición que se realiza sobre la base de unos datos es claro y evidente que no resulta necesario tales elementos para comprender el fenómeno en cuestión. Es claro y evidente porque la explicación lleva implícito el paradigma científico, dentro del cual la evidencia empírica es estrictamente necesaria. Expuesto de esta manera, ¿se suscribe la religión a tales parámetros? Al respecto, Wittgenstein manifiesta: “Creo que el empeño en una explicación (*Erklärung*) está descaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno sabe y no añadir nada más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma” (Wittgenstein, 2009h:533). Esta alusión de que se encuentra *descaminado* la realiza apoyado en que, la explicación se suscribe a los hechos, a los datos empíricos. Además de depender de los hechos, como cada explicación es una hipótesis requeriría, necesariamente, una comprobación, la cual no es posible en la religión.

Al modo de ver de Wittgenstein la metafísica es fuente en la que se hallan depositadas las confusiones y, como el médico que observa una enfermedad, diagnostica que estas confusiones ocurren cuando intentamos penetrar un fenómeno de la forma equivocada, más concretamente, el fenómeno religioso con mirada científicista (véase Wittgenstein, 1976:46) que equivaldría a explicar a explicar antes que describir. “§ 109. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos” (Wittgenstein, 2009b:259).

Al realizar actos simbólicos, rituales o experiencias religiosas, tales actos se realizan sobre la base de que no se propone nada, los símbolos religiosos tienen una función catártica, existencial. Wittgenstein, siguiendo a William James, dice que al hacer rituales se propone un tipo de satisfacción, pero, en realidad, no se

propone nada, la satisfacción se encuentra en la acción misma. Lo que nos lleva a afirmar que no hay un agente causal, no existe una relación de un antes y después. Desde esta perspectiva ha de entenderse como una negativa hacia que se *expliquen* los fenómenos religiosos, ante lo que cabe es una *descripción* “Aquí sólo se puede describir y decir: “así es la vida humana”” (Wittgenstein, 2009h:533).

En *Movimientos del pensar* se encuentran algunas observaciones al respecto que podrían brindarnos luz.

Uno se arrodilla & mira hacia arriba & junta las manos & habla, & dice que habla con Dios; Se dice que Dios ve todo lo que hago; Se dice que Dios me habla en mi corazón; se habla de los ojos, de la mano, de la boca de Dios, pero no de otras partes del cuerpo: ¡Aprende de ahí la gramática de la palabra “Dios”! [He leído en alguna parte que Lutero habría escrito que la teología es la “gramática de la palabra de Dios”, de la Sagrada Escritura.]

Respeto por la locura – eso es propiamente todo lo que digo (Wittgenstein, 2009e:287-288).

Dentro de lo que Wittgenstein designa como juego de lenguaje (*Sprachspiel*) se encuentran descritos las diversas formas de vida (*Lebensform*). Una de las diversas formas de vida es, propiamente, la religión. No obstante, a pesar de que reconoce que hay conceptos propios para expresar los fenómenos religiosos, Wittgenstein insiste en la dificultad de expresión de estos. Este juego de lenguaje que se pone de manifiesto en el ámbito religioso es peculiar porque no se trata de una mera designación de lo que es o no es el caso, Wittgenstein hará alusión a que es una cuestión vital. A pesar de que contradice el argumento bajo el cual habría una creencia religiosa subyacente a las acciones, Wittgenstein sí estaría de acuerdo en afirmar que dentro del juego del lenguaje no todo es lenguaje, o mejor expresado, que el lenguaje implica muchos más elementos que las meras palabras, hay acciones religiosas.

Cuando apelamos a una explicación seguimos incorporando y aplicando los mismos parámetros de la ciencia a una cuestión

que no admite tal método. Ante esto, una forma de acceso adecuada sería la descripción, porque en ella no hay señalamientos que se haya una mejor o peor forma de vida.

La crítica a Frazer

James George Frazer le otorga un estatus riguroso a la antropología.¹² Gran parte de dicho estatus estriba en la concepción de la evolución del hombre y el papel que en dicha evolución desempeñan la magia, la religión y la ciencia que desarrolla. La magia es “un sistema espurio de leyes naturales”, “una guía errónea de conducta”, “una ciencia falsa” y un “arte abortado” (véase Velásquez citado en Wittgenstein, 2008:31); mientras que en la ciencia se encuentra depositada la idea de progreso de la humanidad. Desde tal estado de cosas, pareciera que la magia y la religión serían innecesarias y no desempeñan ningún papel; han sido superadas. Frazer plasma estas ideas a lo largo de su vasta obra, no obstante, gana reconocimiento gracias a —entre otros textos— *La Rama Dorada*. Esta importantísima obra, que resulta vital para la gestación de una antropología como un saber avalado por la rigurosidad metódica al mismo estilo de la ciencia, tiene su primera edición compuesta de dos volúmenes en 1890 y así una segunda (1900) y una tercera 1911-1915) con doce volúmenes. En 1922 aparece una versión resumida y finalmente en 1936 aparece el tomo número trece titulado *Aftermath*, y deja al lector la difícil tarea de proporcionarle una consideración justa.

¹² Desde el panorama de la Antropología Filosófica pueden percibirse tres enfoques por medios de los cuales se intenta responder a la pregunta de la relación del hombre con la creencia religiosa: evolucionista, funcionalista y simbólico. El primero analiza el fenómeno desde el origen y surgimiento de la religión, el segundo de ello lo analiza desde las funciones que desempeña dentro de una sociedad y el simbólico ve la cuestión atendiendo al significado que tiene para el practicante (véase 2002:122) Para una profundización de los enfoques véase referencia: F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds). (2002), *El estudio de la religión*, Madrid, Editorial Trotta. (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones). Wittgenstein, en el caso de hacer antropología se instauraría en esta última.

El método de Frazer en *La Rama Dorada* consiste en tomar la mayor cantidad de elementos posibles de todos los lugares y épocas y con ello exponer su ley fundamental del paso de la magia y la religión hacia un estadio final, la ciencia. Lo cual se traduce en innumerables ejemplos de ritos, mitos que avalan su teoría. De ahí la importancia de dicha obra para la tradición antropológica. No obstante, el paradigma establecido por Frazer encuentra una ruptura en los estudios de comunidades concretas y descripción pormenorizada de los hechos realizados por Malinowski, reduciendo con ello el papel del antropólogo a un narrador, en el mismo sentido quizás que el historiador. Esto evidencia que estas leyes generales establecidas al modo de Frazer apenas si encontraban coincidencia en ámbitos concretos.

La obra se encuentra motivada por el afán de explicación de las creencias religiosas y los ritos de los pueblos primitivos. Particularmente, la conducta ritualista de exponer a un hombre al fuego de algunos hombres “primitivos” con el fin de lograr un beneficio para la comunidad. Se trata, en términos de Frazer, de una práctica bárbara desde la cual se le da muerte a un rey cuando muestra señales de debilitamiento. Esta muerte es producto de un enfrentamiento entre un posible sucesor, que si logra darle muerte lo sucederá en el puesto, no sin antes arrancar la rama dorada en forma simbólica de tomar el lugar. El punto central de la obra estriba en poner en consideración la regla de la sucesión al sacerdocio de Diana en Aricia. De la cuestión principal de la obra se desprende, desde la perspectiva de Frazer, varios interrogantes; no obstante ponemos de manifiesto dos: ¿por qué tiene que morir asesinado el sacerdote? Y, ¿por qué el sucesor debe arrancar una rama dorada? Esto en el contexto los Montes de Albania, en el pequeño lago del Bosque de Nemi, Santuario de Diana.

La Rama Dorada inicia con una descripción que va de la siguiente forma:

¿Quién no conoce La rama dorada, el cuadro de Turner? La escena, bañada en el dorado resplandor con que la divida imagi-

nación del artista envolvía y transfiguraba hasta el más bello paisaje, es una visión de ensueño del pequeño lago del bosque Nemi, llamado por lo antiguos “el espejo de Diana” [Lacus Nemorensis, de 5 y medio kilómetros de diámetro, 30 metros de profundidad y 90 de farallones sobre el nivel de las aguas, es un cráter extinto y subsidiario del cráter Albano, al este del lago de este nombre.] Quien haya contemplado las quietas aguas encunadas en uno de los verdes repliegues de las colinas albanas no podrá olvidarlo. Las dos aldeas italianas típicas, que dormitan en sus laderas, y el palacio, cuyos jardines en terraplén descienden hasta el lago, apenas rompen la quietud y soledad de la escena. Diana misma podría frecuentar aún la solitaria orilla; aún podría aparecer entre el bosque (Frazer, 1944:23).

La descripción de este pasaje conduce a mencionar la tragedia —en términos del mismo Frazer— que ha ocurrido en el santuario de Diana Nemorensis o Diana del bosque. El santuario contaba con una regla, un sacerdote era el vigilante, tal puesto se ocupaba matando al sacerdote y sustituyéndole por uno más fuerte y hábil. Frazer se encuentra perturbado ante tales hechos y lo que denomina esta “extraña costumbre sacerdotal” (véase Frazer, 1944:24) necesita una explicación —aunque curiosamente Frazer no cree poder encontrarla en sí misma sino en otros campos. Este punto es vital porque al autor de las descripciones precedentes no le basta una descripción de los hechos sino que se halla en busca de una explicación, lo cual delata su aspecto científicista dentro de la investigación.

El texto tiene un propósito delimitado: “El objeto de esta obra es reunir dichas premisas para ofrecer una explicación clara y probable del sacerdocio de Nemi” (Frazer, 1944:24). Conforme a ello, considera que para lograr tal fin será prudente volver la mirada a las leyendas que han sido contadas al respecto y manifiesta:

[...] El culto de Diana fue instituido por Orestes quien después de matar a Thoas, rey de Quersoneso Táurico (Crimea), huyó con su hermana a Italia, trayéndose la imagen Teórica oculta en una haz de leña. Cuando murió fueron trasladados sus restos de Ari-

cia a Roma y enterrados en la ladera capitolina, frente al templo de Saturno, junto al de la Concordia (Frazer, 1944:25).

En el santuario que se encuentra ubicado en Nemi se encontraba un árbol del cual no se podía arrancar ninguna rama. En caso de que alguien arrancara alguna rama le daba derecho a luchar por su puesto con el sacerdote, como recompensa si lograba matarlo era asignado el nuevo rey del bosque (Rey Nemorensis), además de conservar el puesto como sacerdote su descendencia era poseedora de la bendición. Frazer tiene claro que no se trata de relatos históricos, sino que como él mencionan pertenecen a una serie de mitos y son tomadas por él para explicar la naturaleza del culto.

El texto *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* tiene un trasfondo antropológico cuando lo que intenta es comprender un fenómeno enteramente cultural. Ahora bien, a pesar de que Wittgenstein no olvida este trasfondo, su análisis va enfocarse el análisis gramatical del lenguaje que se emplea en esta disciplina. Y con base en esta lectura gramatical de la antropología afirma que se encuentra sustentada por coloquialismos, inexactitudes, metáforas y metonimias.

Cuando el antropólogo utiliza su lenguaje para describir procesos que corresponden a otros tipos de lenguaje, en realidad, lo que está haciendo es imponer sus contenidos conceptuales, aunque el antropólogo no sea consciente de esto, lo cual conduce, a una limitada y hasta forzada concepción. Como resultando, en vez de un acercamiento imparcial, lo que tenemos son el asentamiento de los prejuicios; esto es, la falta de comprensión de la cultura foránea. Todo ello impulsa a Wittgenstein a considerar que Frazer no tiene una metodología¹³ adecuada “La principal

¹³ Cuando se hace alusión a metodología de acceso se ha tener claro que Wittgenstein aunque esté comentando una obra clásica de la antropología de la religión tiene una perspectiva filosófica. Desde el contexto antropológico hay por lo menos tres formas metodológicas de acceder a un fenómeno cultural: El método comparativo parte del supuesto teórico de que no es posible limitarse a la descripción sino que se hace necesaria la comparación. Esto es

objección que realiza Wittgenstein es que el principal error de Frazer es que muestra una teoría antropológica sin aportar datos de campo. En consecuencia su estudio empieza a torcer los hechos para acomodar las teorías, en vez de acomodar las teorías a los hechos” (Padilla, 2011:170). Estas conjeturas no se desarrollan sobre la base de datos antropológicos, sino porque poseía una amplia experiencia vital sobre las diferentes culturas.

Pero la objeción en la que pondrá más acento será en torno a la creencia.

Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. “Desahogo mi cólera”. Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (*Instinkt-Handlugen*). Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son estas hipótesis superfluas que no explican nada. Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza (Wittgenstein, 2009h:544).

Frazer basa todas sus observaciones en el prejuicio de que lo que le es característico al hombre primitivo es que todas estas expresiones y experiencias religiosas se fundamentan en una creencia. Contrariamente a este pensamiento, Wittgenstein sos-

así porque se tiene por fin último la formulación de una teoría. Para una profundización en torno a los métodos véase el la tercera parte de la *Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones* (2002). Desde la perspectiva antropológica la realidad se encuentra comprendidas por fragmentos, porque para aspirar a una comprensión se requiere de elaboración de teorías, a modo de piezas que armaran un rompecabezas. No interesa las piezas, interesa el conjunto armado de ellas. Frazer se ubica en esta tradición comparatista aunada a la tradición lingüística y cultural. La metodología crítica guiada por un afán de rigurosidad científico y la metodología fenomenológica como método aplicado a la religión es siempre una tarea nada fácil de desarrollar analizando los conceptos y las implicaciones de su manifestaciones; analizando fenómenos religiosos.

tiene que el hombre que realiza estas experiencias religiosas no se encuentra fundamentado en una creencia.

EL MÉTODO DE LA REPRESENTACIÓN PERSPICUA (ÜBERSICHTLICHE DARSTELLUNG)

La representación perspicua es un concepto que surge en el marco del proyecto fenomenológico que desarrolla Wittgenstein entre los años 1929 a 1933, esto es, de la gestación de la última filosofía. Es, claramente, un proyecto vinculado con su constante preocupación por el lenguaje. Este concepto es introducido como una manera adecuada de abordaje de fenómenos complejos, cuestiones que no pueden ser reducidas al método científico, con miras a la comprensión global del mismo.

Hay tres momentos claves donde Wittgenstein habla explícitamente de representación perspicua, el primero de ellos se instaaura en las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (véase 2009h:541), el segundo en el *Escrito a máquina* y el tercero en las *Investigaciones filosóficas* (véase 2009b:265 [§ 122]), en todas ellas, aunque con pequeñas variaciones, se encuentre en esencia el planteamiento metódico que nos acerca a cosas que ya sabemos, datos que poseemos pero que, inmersos en ellas, no podemos notarlas y aquí inicialmente se hará alusión al expresado en el *Escrito a máquina*:

El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un especie de “cosmovisión” que parece ser típica de nuestro tiempo. Spengler.)

Esta representación perspicua facilita comprender // comprensión //, que consiste precisamente en que “vemos las conexiones”. De aquí la importancias de los vínculos // de encontrar vínculos //.)

La proposición se analiza lógicamente de modo completo cuando su gramática se despliega completa. Sea cual fuera la locución por la que se opte, por escrito o verbalmente.

Nuestra gramática carece ante todo de *perspicuidad*.

La filosofía no debe infringir de ningún modo el uso real del lenguaje; en última instancia solo puede describirlo.

Puesto que tampoco puede fundamentarlo (Wittgenstein, 2014: 406).

La primera alusión de Wittgenstein al tratar de definir representación perspicua se encuentra en que es una especie de cosmovisión, nos ayuda a comprender el concepto de representación perspicua, en el sentido de Spengler, y recordemos que en este caso que una cosmovisión refiere al complejo conjunto de opiniones y creencias que conforman una representación general del mundo en el marco de una cultura. Esto, sirve como marco de referencia para hacernos una idea de lo que implicaría la interpretación de la naturaleza de dicha cultura. En dicha representación estarían insertas las nociones comunes que se aplican en los diversos campos de la vida. La representación perspicua es adecuada a las ciencias sociales porque es siempre compleja y resistente al cambio aunque se transforme constantemente; puede, por lo tanto, integrar elementos divergentes y aun contradictorios. Desde la cual, las cosas se miran en el marco de nuestro tiempo, y la función de la filosofía consistiría en ponerlas al descubierto. Contrariamente, otorgaría a dicha representación la tarea misma de la filosofía lo que ha de hacer es, precisamente, dejar las cosas tal cual las encuentra, lo que sí es importante, es buscar las conexiones relevantes, sin interferencias científicas, que sólo causarían confusión.

La representación perspicua es así, una visión de conjunto que, por supuesto, aspira a una comprensión adecuada de los fenómenos observados. Implica una perspectiva amplia en la cual se puede extraer una visión sistemática que engloba el conjunto de nuestras representaciones comunes, esto incluye el significado de los términos basado en el uso ordinario que de este realizamos (véase Padilla, 2011). No obstante, pasa por alto el poner énfasis en que es la presentación de la realidad. Por tanto en cualquier representación perspicua ha de ponderar la presentación a la representación mental. La única manera de presentar

la realidad es hacer visible lo que no podemos ver de forma determinada o si se quiere acabada y, por ello, es importante que adquiramos una representación perspicua. Sádaba atendiendo a ello, describe este concepto “se trataría de una especie de principio económico que nos serviría para mirar las cosas, colocarlas en su sitio, en sus respectivos lenguajes y tener, así, un mapa que permita orientarnos en el mundo” (Sádaba, 1989:92).

En *Investigaciones filosóficas* se encuentra una anotación que versa así:

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras. — A nuestra gramática le falta visión sinóptica. — La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas.

(¿Es esto una “*Weltanschauung*”? (Cosmovisión) (Wittgenstein, 2009b:265).

Si no somos capaces de ver conexiones que permiten a cada instante una sinopsis, que es el cómo será denominada la representación perspicua en texto posterior, las *Investigaciones filosóficas*, entonces no podemos desarrollar una conjunción adecuada de los hechos que acaece en la experiencia.

En las ciencias sociales y más específicamente en antropología, resulta ser de gran importancia la representación perspicua porque es la que permite la comprensión de las culturas que son ajenas a la nuestra; es dinámica y transitiva, integradora de elementos divergentes y contradictorios. Para lograr una comprensión adecuada de la experiencia de lo ajeno, es necesario primeramente poder ser capaz de ver las conexiones. El reconocimiento de las diferencias culturales es posible en la medida en que optemos por distanciarnos de nuestra propia cultura, se evidencia, un alejamiento de dogmatismo, del cientificismo, en esta propuesta filosófica. Que solo apela a las periferias sin conocer el núcleo. En este sen-

tido, un concepto que se presenta como esencial es el de comprensión (*vermittelt*), seguido por la noción de conexiones (*zusammenhänge*) y no puede faltar el concepto de cadenas intermedias (*Zwischenglieder*). Este entramado de conceptos permite vislumbrar como la representación perspicua funciona en adecuadamente en el ámbito de las ciencias sociales, dado que ésta posibilita la comprensión, que no se logra sino a través de poder ver de la forma correcta, que en este caso se traduce en ver las conexiones, que a su vez, se interpreta como un ver las redes formadas, encontrar las cadenas intermedias. Este proceso nos conduce, como es tan recurrente en Wittgenstein a la claridad, y por claridad comprenderemos no caer en desorientadoras analogías y con ello la posibilidad de ampliar nuestro conocimiento sin caer en el esencialismo, esto es, una comprensión del fenómeno.

Los filósofos, siempre tiene delante de sí la tentación de hacer uso del método de la ciencia, obviando la diversidad del objeto de estudio al cual se enfrenta. Esto, es en desde la perspectiva de Wittgenstein la fuente propia de confusiones, esto es, la metafísica. El objeto de estudio de la ciencia positivista, en cierto sentido sencillo por oposición a lo complejo que es el hombre y sus relaciones, cuando empleamos el método positivista no podemos evitar reducir el fenómeno. Por ello, la representación perspicua es este “familiarizarnos con las cosas” que efectivamente tiene como consecuencia el descubrimiento del mismo. No es posible deslindar este método con la perspectiva fenomenológica en la cual se forma. El fenómeno, es aquello, que está ahí, que no vemos, precisamente, por el nivel de cotidianidad que tenemos con él. No se trata de encontrar el principio que rige en todos los casos el fenómeno religioso, simulando encontrar la esencia de la cuestión.

CRITERIOS PARA LA RACIONALIDAD DISTINTA ENCARNADA EN LA REPRESENTACIÓN PERSPICUA

La racionalidad positivista impone criterios que, dentro de la delimitación establecida, no consideran relevante el estudio del fenó-

meno religioso, y lo etiquetan como sinsentidos. En clara contraposición con dicho planteamiento y, basados en la planteamiento metódico que nos ofrece la representación perspicua se ha optado por escudriñar cuáles serían los criterios adecuados para una racionalidad, distinta a la racionalidad positivista, que dé cuenta de la riqueza intrincada en la cuestión de la religión.

En el texto *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia* (2006) Jacques Bouveresse expone minuciosamente la caracterización implícita dentro de la representación perspicua, basado en dicha exposición se han tomado los criterios —aunque él no los esboce como criterios como tal. En primera medida, y en aras de conservar la metodología es necesario 1) Encontrar un orden: “un orden, y no el orden que la metafísica pretende descubrir y que son puro y simple mito” (Bouveresse, 2006:269) Esta idea encuentra su sustento en la noción de fenómeno, lo que está patente, lo que está ahí, y dado que no es algo que se encuentre oculto o que tenga una realidad subyacente no hay porque dedicarse a la formulación de una teoría, de lo que se trata es de trabajar con lo que tenemos ahí, en este caso, el fenómeno religioso en su manifestación puede parecer como realidad difícil de desentrañar si lo miramos desde el paradigma positivista, pero si lo observamos desde la filosofía podemos ver que está ahí ante nosotros. No obstante y como se expuso con anterioridad, la familiaridad, el estar inmersos en él es la dificultad a la cual nos tenemos que enfrentar, y esta es la tarea que le corresponde a la filosofía, el ordenar los fenómenos o incluso de formas más sencilla: ver los hechos.

Como segundo punto es ineludible ordenar los fragmentos: “Componer el paisaje de esas relaciones conceptuales a partir de sus innumerables fragmentos, tal como nos los muestra el lenguaje, es para mí demasiado difícil. No puedo hacerlo más que de manera incompleta” (Wittgenstein citado en Bouveresse, 2006: 264). Para Wittgenstein la tarea de la filosofía se encuentra vinculada, evidentemente con la noción de claridad. Ésta atraviesa todo el pensamiento filosófico, incluso a pesar de la evolución que hay en su pensamiento, ésta no desaparece. De manera que, la cla-

ridad¹⁴ es aquello que se debe buscar, constituye la labor del filósofo. Para lograr tal cometido, dentro del marco de la representación perspicua, considera prudente, además de ver los hechos, el agrupamiento adecuado de éstos. La recomendación es hacer agrupamientos a los cuales no estamos adecuados —en el mismo sentido de probar diversos caminos para llegar a un mismo lugar. Al probar diversos caminos, está en la senda propia de la formulación de nuevas analogías.

Y siguiendo la idea, el tercer punto refiere a la analogía como herramienta aclaradora. La función que debe cumplir la analogía, es mostrar lo antes estaba oculto, no obstante, como se ha señalado con anterioridad, no es una vía única, sino que existen multiplicidad de caminos. La virtud de una analogía reside en ser clara en sí misma sin valerse de otros recursos.

El método de la filosofía, según él, descansa esencialmente en la ejemplificación, la descripción comparativa y la analogía. Consiste en percibir semejanzas y diferencias, en descubrir o inventar conexiones faltantes, en ver un aspecto inédito o destacar una fisonomía en un conjunto de fenómenos que a primera vista parecen completamente disparatados; en suma, consiste en buscar un tipo de inteligibilidad fundamentalmente diferente del que se obtiene mediante la formulación de hipótesis explicativas. Y lo que es cierto para la filosofía lo es también para el caso de disciplinas como la antropología y la estética (Bouveresse, 2006:266).

PLURALISMO RELIGIOSO

La religión no es solamente un fenómeno que deba ser explicado desde la perspectiva social. La razón que se encuentra detrás de esta justificación se encuentra en que si fuera un fenómeno

¹⁴ La claridad en Wittgenstein puede ser pensada en dos sentidos opuestos, pero directamente vinculados: Por un lado, como carencia (véase Wittgenstein, 1976:55), que es la que ocasiona los denominados problemas o más fielmente expresado las confusiones filosóficas, y por otro lado, puede pensarse como aspiración (véase Wittgenstein, 1976:58), que es la meta que deben tener los filósofos al filosofar.

simplemente social, tendería a desaparecer —como afirmaba el mismo Frazer— o bien ya hubiese desaparecido. Entonces, de lo que se trata, es de un fenómeno que se encuentra arraigado en la naturaleza del hombre.¹⁵

Al respecto de las distintas formas de expresar lo religioso Wittgenstein muy atinadamente refiere: “Pero —se puede decir— si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista —o cualquier otro— cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, ninguno de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría” (Wittgenstein, 2009h:532). Esta idea expone una consideración pertinente en la medida en que, si San Agustín como católico no se encuentra en un error,¹⁶ ¿se encontrará el budista cuando medita? O ¿incluso se encontrará en un error aquel budista que cree en un ser superior? Desde la postura wittgensteiniana no hay error desde el planteamiento del budista, católico o cualquier otra forma que intente dar cuenta del simbolismo religioso: cuestión, que Frazer, no logra entender por poseer una mente estrecha y reduccionista —en palabras de Wittgenstein¹⁷

¹⁵ Por naturaleza humana no se está apelando a la naturaleza en un sentido biológico, como una especie de especie de determinismo, un reduccionismo biológico físico, desde el cual ya venimos diseñados para cumplir este fin. Contrariamente, se entenderá por naturaleza humana una dimensión antropológica que explicaría esta aparente necesidad. Ernst Tugendhat lo plantea del siguiente modo: “Me parece que la necesidad de creer en dioses o en un dios no es meramente un fenómeno cultural, sino que es un fenómeno antropológico, es decir, un fenómeno que tiene su base en la estructura del ser humano, de modo que, por un lado, si se es honesto, no hay manera de esquivarlo y, por otro, hoy en día, para alguien que no quiere engañarse resulta imposible dejarse arrastrar por este sentimiento” (Tugendhat, 2007:1).

¹⁶ Siendo consecuentes con el sentido del texto, la expresión “error” no es aplicada como residuo de las teorías científicas que emplean valores falso/verdadero para las teorías, más bien el sentido, y esto apelando al ámbito adecuado que no es más que la claridad como ideal a alcanzar filosóficamente hablando, refiere a si su forma de concebir su relación con el mundo es adecuada a su modo de vida.

¹⁷ Al respecto Wittgenstein comenta: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!” (Wittgenstein, 2009h:535).

Se podría decir: “a cada perspectiva corresponde su propia fascinación”; esto, sin embargo, sería falso. Lo correcto es decir que cada perspectiva es significativa para aquel que la ve como significativa (esto no quiere decir, claro está, que la vea distinta a lo que es). Más aún, en este sentido, toda perspectiva es igualmente significativa (Wittgenstein, 2009h:543).

El hecho de que toda perspectiva sea significativa ¿no significará acaso que cualquier forma tenga valor? Esta aceptación de las diversas formas no quita lo problemático, lo hace más evidente. ¿A qué criterios se debe apelar para establecer una forma carente o con valor? Intentando ver la salida de la botella, Wittgenstein menciona en *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* que es posible mirar este fenómeno a partir de dos enfoques (véase Wittgenstein, 2009i:711). En el primer plano tenemos al creyente, que vivirá su vida conforme lo establezca la religión a la que pertenece, guiará la vida de la persona, en esa guía puede arriesgar muchas cosas para ser consecuente con ello; Porque escoger una religión es escoger un modo de vida, es una verdad —no epistemológica—, que proporciona sentido a la vida. El segundo enfoque permite incorporar a aquellas personas que no creen. En apariencia el primer enfoque se opondría radical y casi que, insalvablemente, al segundo. No obstante, la puesta en marcha metódica permite ver que una creencia no vale más que otra. Porque al estar desvinculado del paradigma positivista no se trata de un la valoración cuantitativa de las formas de expresar el simbolismo. Lo que permite la representación perspicua es la puesta de una racionalidad distinta al paradigma que compara y establece cuál es mejor o peor, correcta o incorrecta. Esta forma de racionalidad nos indica que no es posible hacer valer una creencia sobre otra, como pretenden algunas tendencias fundamentalistas. No existe una sobrevaloración de una creencia sobre otra, porque como bien manifiesta Wittgenstein:

La fuerza de una creencia no es comparable con la intensidad de un dolor.

Un modo completamente diferente de comparar creencias es ver qué clases de razones da alguien.

Una creencia no es algo así como un estado mental momentáneo.

“A las cinco en punto él tenía un dolor de muelas muy fuerte” (Wittgenstein, 2009i:712).

Este planteamiento permite vislumbrar el hecho de que en cuestiones de religión es inútil querer tomar partido argumentando que una creencia es más o menos racional que otra. El énfasis se pone en el hecho de que una creencia religiosa tiene una racionalidad desvinculada del paradigma cientificista. Cuando se alude a cosas racionales es posible tomar postura hacia un argumento u otro, esto no ocurre en la creencia religiosa.

Esto que se muestra como una especie de tolerancia religiosa, ¿no incurrirá en un pensamiento lapso y por lo tanto débil? Pues, en definitiva, dista mucho en ser un planteamiento absolutista que presenta *La verdad* en una forma específica de simbolismo. Esta apelación al pensamiento wittgensteiniano es válida en la medida en que muchas guerras han obtenido la validez o el fundamento tomando como referente el elemento religioso. No obstante, en la medida en que se ejercite determinada práctica religiosa, también debe acatarse el respeto por las demás formas. Es por ello que el ejemplo en el que sin respetables el posicionamiento tanto del budista, como del católico, protestante, cobra sentido en la medida en que las escogencias es también el asumir la responsabilidad de no dañar las demás formas.

En esta misma línea de pensamiento se esbozarán algunas formas de encontrar este sentimiento que ampliamente hemos llamado en este texto religioso¹⁸. En su texto “La religión y lo sagrado”, Francisco García Bazán toma como punto de partida la descripción de la mística. Revisemos.

¹⁸ No olvidemos que a pesar de que los juegos de lenguaje permite una multitud de expresiones dadas por la multiplicidad de formas de vida, la forma de vida religiosa en su representación conceptual es expresada a través de símiles, metáforas.

Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa, y me convengo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, descendiendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo (Enéada IV, 8, 1 al comienzo) (2002:35)

Esta alusión generosa en cuanto a su descripción será tomada como punto de partida para una caracterización, en términos generales, de una de las formas de expresar el simbolismo religioso a través de la mística y para lograrlo hemos atendido a cuatro características comunes dentro del fenómeno místico¹⁹ que se entrelazan entre sí y que toman como base conceptual el pensamiento de William James. Como primer punto, se encuentra la “Inefabilidad, es decir, la dificultad de expresar con palabras la experiencia” (2002:181).

Este sentimiento de unidad en relación con el mundo, se trata de una conformidad con él. Ahora bien, como se expresó en la experiencia anteriormente citada, se manifiesta de formas diversas, pero siempre y sin excusas ha de ser un evento extraordinario, que, como suele decirse, me vincula con el cosmos de tal forma que no se puede volver a ser el mismo. A pesar de tener todos estos aspectos, al ser una experiencia de carácter extraordinario, Wittgenstein muy adecuadamente se referirá en *Tractatus* a partir de la distinción: decir mostrar. Lo decible le corresponde a los hechos, pero lo místico no sería un hecho sino una experiencia que, precisamente, no se encuentra ubicada en

¹⁹ Tomadas de: Francisco Rubia citado en F. Diez de Velazco y F. García Bazán (eds.) (2002).

este plano sino en uno con mayor importancia por lo que sólo le queda el *mostrarse*.²⁰

Como segundo punto, se hace referencia a la “Cualidad noética o de conocimiento, o sea, llegar a conocimientos a los que no llega el intelecto discursivo” (véase 2002:181) que refiere a que trae un mensaje implícito en la experiencia, mensaje que se convierte en una forma de llevar la vida, no una verdad epistémica. Por ello, es que son familiares tales experiencias a través de la literatura, el arte, la música, pero no a través de la ciencia; dado que no se trata de un conocimiento por vía intelectual. Como tercer punto, Transitoriedad (2002;181). Éste no es cotidiano. Contrariamente, se presenta en pocas ocasiones, o incluso una sola vez en la vida. Una de las particularidades que las personifica es que a pesar de presentarse con tan poco frecuencia, esto es, no es un fenómeno cotidiano, si marca la pauta de conducta para la cotidianidad. Esta peculiaridad, que suele ser denominada conciencia cósmica, es una especie de motor que nos fuerza (como agente interno) a cambiar nuestro modo de existencia para llevarlo a cierta concordancia y conformidad con el cosmos. Para finalizar y como cuarto punto: “Pasividad, como si la propia voluntad estuviese sometida” (2002:181).

Ahora bien, se hace alusión a la mística porque, precisamente, dentro de ella podemos observar una tipología bastante amplia, contemplando la mística con Dios, en la cual hay un ser supremo que orienta y marca la pauta del modo de vida, la mística sin Dios en la cual el enfoque se dirige hacia el sentimiento de unión hacia el cosmos a través de diversos métodos como la meditación, también está la mística con guía de un personaje, un ejemplo de ellos son los budistas que no ven en él un Dios sino un guía espiritual; por sólo mencionar algunas.

De la mística se puede desprender, como consecuencia, un sentido interno y otro externo. La interna sería este intento por salvar lo íntimo de la religión, aunque no emplee el concepto

²⁰ En relación al mostrar de lo místico: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico (Wittgenstein, 2009a:137).

como tal de mística. Lo místico sería un intento por acercarnos a responder los interrogantes que por antonomasia no tiene una respuesta definida, es la satisfacción de una necesidad. No es más que un simbolismo que permite la elección de una forma de vida determinada. La parte externa se constituye por el hecho de que las prácticas religiosas no se realizan de forma aislada, sino que, justamente, se encuentran insertas dentro de contexto cultural que es la que proporciona el sentido. Esta distinción entre la parte interna y externa de lo místico, un fenómeno que como tal pareciera solo estar constituido por una dimensión enteramente individual, vincula la parte externa atendiendo a algunas prácticas que son realizadas en el marco de una comunidad con los mismos intereses o bien sea porque al estar retirado, aislado, esto tiene un efecto para la comunidad a la que tenemos una filiación. La socialización de dicho simbolismo con otros que comparte en el marco de una forma de vida.

CONSIDERACIONES FINALES

La religión ha existido, existe y seguirá existiendo. Este enunciado con una fuerte carga implícita denota ante las dos primeras (ha existido y existe) la descripción de un hecho histórico, mientras que la última parte, en esencia problemática —dado que algunos científicos consideran que con el avance tecnológico la religión debería desaparecer— se sustenta en postulados antropológicos que maneja en dos premisas: por un lado, la religión no es más que mera institucionalidad, o convención cultural, constructo social y por otro, estrechamente relacionado, se encuentra en la base estructural del ser humano. En este sentido, y muy acorde a la pretendido enfoque del texto aquí expresado, Henri Bergson expresa, “En el pasado, y aún hoy todavía, se encuentran sociedades humanas que no tienen ni ciencia, ni arte, ni filosofía. Pero nunca ha habido sociedades sin religión” Henri Bergson (Bergson citado en Diez, 2002:173). Estas líneas nos dan pie para construir, sobre la base de lo esbozado en el texto tres consideraciones:

La primera consideración refiere a la idea de la creencia religiosa. La creencia religiosa, a diferencia de la creencia en sentido ordinario, no le corresponden los criterios de verdad/falsedad. Esta distinción de los ámbitos es la clave para la comprensión de la cuestión de la religión y de la filosofía tardía de Wittgenstein. Dado que, las confusiones, los problemas y enredos filosóficos no son más que confundir las esferas de los discursos. Esto no significa que hay palabras de uso exclusivo, como lo proponía la filosofía tractariana, de lo que se trata es de conocer el sentido de la palabra en conformidad con el contexto en que está inserto. Entonces, el sentido de la palabra creencia —religiosa— debe estar en el marco del contexto religioso, en el cual aplica una racionalidad distinta a la positivista. La diferencia de la racionalidad aplicada al ámbito religioso estriba en la descripción del simbolismo que la caracteriza, antes que una explicación.

La segunda consideración remite a la metodología. El distanciamiento de los métodos positivistas que sólo ven la religión un sistema conformado por proposiciones carentes de sentido, no es más que un reduccionismo. En contra de la idea de reducir el fenómeno religioso, la representación perspicua se muestra como un método adecuado al estudio de las ciencias sociales, por ser, un método que permite el análisis de fenómenos que tienen por objeto el hombre que es siempre un objeto de estudio en demasía complejo. Además de ello, es un método flexible que permite el análisis de hechos que a simple vista parecen contradictorios. Es importante entrever por un lado, que de lo que se trata no es de dar una explicación, porque esto corresponde al paradigma científico, pero sí se trata de una descripción de los hechos y a partir de dicha descripción —por otra parte— establecer la conexión entre ellos. La mejor forma de ilustrar dicha metodología es a través de un rompecabezas, la mirada perspicaz es la que va a permitir armar una visión de conjunto sobre el tema en cuestión.

La voz de Wittgenstein en torno al análisis del fenómeno religioso es necesario en la medida en se puede desprender de dicho pensamiento un halo de pluralismo tan necesario en nuestra sociedad y esto refiere a la tercera consideración. En dicho plantea-

miento se encuentra implícito lo valioso de cada forma de simbolismo, y una vez más no se trata de una comparación entre cual es la mejor o peor forma de relacionarse con el mundo. A lo que se apela es una forma que permita estar en armonía con los demás, lo que implica un respeto a las demás formas de expresar el simbolismo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN

1981 “Sermón XLIII”, en *Obras de San Agustín VII: Sermones (1.º)*, Madrid, BAC.

BERGSON, H.

1996 *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Tecnos.

BOUVERESSE, J.

2006 *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia*, traducción Juan C. González y Margarita M. Valdés, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

DIEZ DE VELAZCO, F. y F. GARCÍA BAZÁN (eds.)

2002 *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones).

DWORKIN, R.

2014 *Religión sin dios*, México, Fondo de Cultura Económica.

FRAZER, J.

1944 *La Rama Dorada*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica.

JAMES, W.

1999 *Las variedades de la experiencia religiosa*. The Varieties of Religious Experience. Versión castellana de J. F. Yvars. Prólogo de José Luis Aranguren, Barcelona, Ediciones Península.

JIMÉNEZ PERONA, Á. (ed.)

2010 *Wittgenstein y la tradición clásica. Los peldaños de una escalera*, Valencia, Pre-textos.

KIERKEGAARD, S.

1987 *Temor y temblor*. Prólogo de Jorge Luis Borges, Barcelona, Ediciones Orbis (Colección Biblioteca personal Jorge Luis Borges).

- 2010 “*Temor y temblor*”, Kierkegaard, Madrid, Gredos.
- PADILLA GÁLVEZ, J.
 2011 “Observaciones sobre la antropología de Wittgenstein”, en *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M. S. Hacker*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, pp. 169-195.
- Reguera, I.
 1994 *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos.
- Sádaba, J.
 1989 *Lecciones de Filosofía de la religión*, Madrid, Mondadori.
- TUGENDHAT, E.
 2007 “Sobre religión”, en *Co-herencia* (Universidad EAFIT), vol. 4, núm. 6, enero-julio.
 2006 “Sobre mística”, en *Estudios de filosofía* (Universidad de Antioquia), núm. 34, agosto de 2006, pp. 269-278.
- VON WRIGHT, G.
 2004 *Retrato del joven Wittgenstein*, traducción de Juan José Lara Peñaranda, Madrid, Tecnos.
- WITTGENSTEIN, L.
 1976 *Los cuadernos azul y marrón. The blue and Brown Books*, Madrid, Tecnos.
 2008a *Observaciones a la ‘Rama dorada’ de Frazer*, introducción y traducción de Javier Sádaba, edición y notas de José Luis Velázquez, Madrid, Tecnos.
 2008b *Diarios secretos*, Madrid, Alianza Editorial.
 2009a “Tractatus lógico-philosophicus”, en *Wittgenstein I*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 1-137 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
 2009b “Investigaciones filosóficas”, en *Wittgenstein I*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 155-634 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
 2009c “Diario filosófico (1914-1916)”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 19-120 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
 2009d “Diarios secretos”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 121-182 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).

- 2009e “Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937)”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 183-306 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
- 2009f “Cartas a Russell, Keynes y Moore”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 307-474 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
- 2009g “Conferencia sobre ética”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 513-524 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
- 2009h “Observaciones a la ‘Rama dorada’ de Frazer”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 525-556 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
- 2009i “Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa”, en *Wittgenstein II*, edición de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, pp. 653-729 (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores).
- 2014 *Escrito a máquina*, traducción, introducción y notas críticas de Jesús Padilla Gálvez, Madrid, Trotta.

CONCEPTO Y CRÍTICA DE LA “ESPIRITUALIDAD LAICA”. UN ABORDAJE FILOSÓFICO

*Ramsés Jabín Oviedo Pérez**

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo da una perspectiva de la “espiritualidad laica” tomando en cuenta la constelación conceptual en la que está ubicado dicho concepto. Nuestro enfoque filosófico atenderá estos aspectos: un abordaje de la noción de laicidad, el nihilismo religioso y la tradición de los ejercicios espirituales. Atendiendo a estos elementos podremos, como filósofos, aportar nuevos puntos de vista a la pregunta: ¿qué es la espiritualidad laica? Por lo que concluimos advirtiendo algunas cuestiones importantes.

PREÁMBULO

Hasta ahora la posibilidad de comprender la laicidad exige plantear el horizonte por donde realiza sus esfuerzos de significación, antes que nada, comenzando por definir qué es o qué se entiende por tal. Algunos autores han efectuado una definición de laicidad como la lucha preparada para separar el desarrollo de los poderes de la Iglesia y el Estado. Se comprende perfectamente que *laico*, *laicidad* y *laicismo* poseen a nivel conceptual una conexión tajante, sin que por eso supongan una peculiar univocidad (o mo-

* Universidad Autónoma de Querétaro. Correo electrónico: <www.jabin_sk8_@hotmail.com>.

nosemia) que les dé unilateralidad de enfoque. En el horizonte de la discusión actual, aquellos conceptos tienen una ferviente polémica. De hecho, Antony Grayling (2010) considera que sin el concepto de “laicismo” no se puede entender nuestro siglo XXI. Por otro lado, con el empeño revisionista de algunos autores (Galeana, 2010), el afán desmitificador de otros (como Bueno, 1989; 2007) se podría afirmar que la interminable carrera de producción perteneciente a la cuestión de la laicidad, es un bastión bastante sintomático de la presencia del tema. Juristas, hombres de Estado, religiosos, filósofos y más, se han interesado por el tema. En las últimas fechas, desde el ámbito antropológico y filosófico se ha buscado reinterpretar las implicaciones de la laicidad con la espiritualidad humana.

Consideramos importante voltear la mirada a la discusión de la laicidad ocupándonos críticamente de la idea de “espiritualidad laica”. La clave explicativa en el estudio de la idea no es sino en función de nuestro presente cultural y social. Incidir filosóficamente con la laicidad no es algo nuevo, mucho menos sorprendente. Sin embargo, precisamente por la llamada *crisis espiritual* del hombre actual y por las relaciones que mantiene con el Estado laico sería muy significativo ver cómo se construye la espiritualidad laica. No es que aspiremos a reaccionar ante los tópicos del “principio de laicidad” sino que es preciso hallar qué papel juega la espiritualidad en una “república laica”. Es motivo de reflexión considerar que en medio de una situación global tan atisigada por las “sociedades de rendimiento” en que vivimos, tal y como las llama Byung-Chul (2012), la espiritualidad laica se establezca como “animadora” de tanto ser humano que se quedó con la “nostalgia del absoluto” —por usar una famosa expresión de uno de los teóricos de la crisis occidental, George Steiner. Esto no debe sorprendernos: estamos en tiempos donde intentan instituirse nuevas formas de espiritualidad. Pero, en cualquier caso, nos interesa mostrar que la espiritualidad laica, aun cuando reniegue de ciertos aspectos, es el fundamento más vivo de que la laicidad busca crear su propia espiritualidad y por eso mismo atiende a otras determinaciones y retos. Por ello, no hay que

desdeñar cómo la integración moral que busca tiende a militar en la potente estela del fundamentalismo democrático, a través de la convicción de que la religión (dogmática), pese a los grandes sectores populares que mueve, ya no tiene la autoridad para imponer *su* espiritualidad. No es poca cosa advertir que la cultura política reproducida por dicho fundamentalismo tenga una ideología que repele los hechos religiosos en nombre de la “tolerancia”, pero sufre apreciablemente en la vida cotidiana una carencia de espiritualidad. Nuestro planteamiento revisa el entramado de la espiritualidad laica desde varios parámetros. Analizamos el concepto poniendo énfasis en su presuposición de laicidad, en su acuñación, en los problemas que guarda con el laicismo, el democratismo y el nihilismo religioso.

En ese sentido, las principales fuentes para encarar la cuestión de una espiritualidad laica las tomaremos de varios lugares. En primer lugar, para nosotros es insoslayable estudiar a Corbí (2007) en relación a su propuesta ante el “fin de las religiones”. No menos importante será atender al llamamiento que decíamos de un tipo de crisis espiritual actual. Ahí las salvedades son numerosas puesto que a la fecha la situación sigue siendo ambivalente, tanto por los hechos que intentan destruir la dignidad humana como por los hechos que buscan construir una “humanidad mejor”.

A pesar de no ser parte integrante del concepto analizado la tradición de los ejercicios espirituales, lo que pretendemos al ponerla sobre la mesa es entablar una equiparación. Desde este punto de elección, intentaremos articular una relación entre ambos conceptos. A este propósito conviene de una vez deshacerse de la necia concepción de los ejercicios espirituales como únicamente religiosos. Precisamente nuestro objetivo es traer a colación la ejercitación espiritual arreligiosa como una dimensión aún no reivindicada debidamente por la laicidad. A partir de esta afirmación valdrá la pena advertir, justo es decirlo, que las tematizaciones de la laicidad parecen no haber cortado el vínculo con la espiritualidad (a contrapelo de cierta suposición socialmente codificada que formula lo laico como una deslegitimación de la espiritualidad humana).

APROXIMACIÓN A LA ESPIRITUALIDAD LAICA

La naturaleza de la espiritualidad laica nos exige situarnos en su contexto social y jurídico, partiendo ineludiblemente del criterio objetivo de la historicidad, dado que en su desarrollo no le es ajeno un marco conceptual y funcional (o pragmático). Con la definición canónica de laicidad ésta significa, histórica y políticamente, la “separación” limitativa de los poderes Iglesia/Estado. La importancia que debemos dar a la secularización, en cuanto proceso que moldea los instituyentes sociales o psicosociales, es que dio un desarrollo particular para pensar los límites de la espiritualidad (como veremos). Tras siglos de secularización no se puede entender de todo en todo esa separación sin reparar en los conflictos institucionales que ha generado como es el caso de México. Esta alusión nos lleva a un caso determinante: las Leyes de Reforma que hicieron tácita la separación con el establecimiento de la República en 1867 (sobre todo la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la reforma a la Ley del Matrimonio civil y el cambio a la Ley de Registro Civil fundaron límites para con el poder eclesiástico). El juarismo en su momento fue uno de los fermentos fundamentales de la laicidad en México. En nuestros días, el interés público que guarda la laicidad se puede verificar en la desvelada protección al “Estado de Derecho” a través de las reformas a la Constitución Política y, de igual forma, en Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (en adelante LARP, publicada en el *DOF* el 15 de julio de 1992). Ciertamente la significación de lo *religioso* en la Ley se regula en tanto acto de culto público, como ha comentado Goddard (2005: 2). Ahora bien, la relevancia que tiene esto en la construcción de un concepto es siempre difícil de comprender *prima facie*. Lo que pretendemos al enunciar el orden jurídico vigente de México (y de otros países) respecto la laicidad es que termina por influir en nuestra mentalidad y conducta cotidiana.

Dentro de ese contexto hay que puntualizar que en los últimos años los intereses institucionales de la organización eclesiástica católica se han esforzado por reclamar, más allá de la racionalidad

que los asiste, el “saber religioso” que otorgan a la humanidad en general. Para muchos estudiosos del fenómeno religioso resulta importante la famosa conferencia del entonces Papa Benedicto XVI en 2008, donde llegó a sostener ante la audiencia universitaria de *La Sapienza* que “la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas” (citado en Moreno Romo, 2013: 100). Esta es una manera de encaminar, desde la propia cristiandad, un diálogo *interreligioso*. Un diálogo que, en definitiva, busca defender —desde un punto de vista *emic*— su tradición. Hoy sigue siendo una vía donde el cristianismo intenta reconducir axiológicamente una sabiduría cuya clave interpretativa no está clara. Pero al interpretar la intervención papal en relación con la espiritualidad, cabría preguntar si su postura de la laicidad convierte algún elemento de tolerancia religiosa como parte de la dignidad humana. ¿Cómo se materializa la pretensión del Papa sin caer —como la historia nos da ejemplos— en los extremos más imprudentes del fundamentalismo religioso? ¿Qué sabiduría puede tomarse en serio hoy por el hombre-masa cuya vida generalmente se consagra a la sociedad del espectáculo? Prácticas y costumbres cotidianas actuales atraviesan y configuran el cuerpo de demandas de los líderes espirituales de hoy día. Al respecto, la espiritualidad cristiana, con su complejidad interna, también actualiza preocupaciones por la presencia de nuevas formas de espiritualidad. Es ahí donde surge, por ejemplo, su rechazo del *New Age* por considerarlo, como aseveró el padre católico Inocencio Llamas (1999:37), “una extraña mezcla de teorías, ocultismo, astrología, ideas cristianas, religiosidad cósmica, especie de ‘bufé religioso’”.

En efecto, sólo valdría resaltar que el marco en que se inserta la intervención papal en un “espacio laico” —o que pretende ser laico— no es otro que el marco eclesial, clerical, sacerdotal, etc. Entonces ahí, con o sin perjuicio del entrenamiento espiritual que propicia la propia Iglesia, la intención que cabría “poner al descubierto” en esa invitación que Benedicto XVI hizo de las tradi-

ciones religiosas, no surge con una simple valoración enciclopédica, neutral, sino que se ejerce con la intención efectiva de dominar *espiritualmente* determinados estratos de la sociedad política y civil. Si bien podría entenderse la pretensión papal desde la actitud del “totalitarismo espiritual” —por emplear una expresión del escritor mexicano Martín Luis Guzmán— no obstante no vamos zanjar más sobre esto; sólo queda apuntado.

Con la idea anterior, será preciso respaldar que en relación a esta dominación de orden espiritual el laicismo salta a la polémica. Cualquier espiritualidad está en flujo continuo con la política. Pues si finalmente el “principio de laicidad” es reconocido por la propia Iglesia, ¿por qué habría que dar por supuesto que su contribución a reflexionar el significado auténtico de la laicidad no tenga algún interés teológico-político de por medio? Se podrá oponer que la libertad religiosa impide constitucionalmente imponer algún culto, pero se dejará de ponderar por qué en la modernidad las religiones (máxime monoteístas arraigadas culturalmente) no constituyen hoy día la *cohesión social* de antes. Tal es el caso de que en el panorama de la cultura occidental moderna, el proceso de su propia modernización ha estado lleno de desencantamiento, que fue una idea que se encuentra inscrita en la obra de Max Weber. Un problema que arroja tal base es el relativo a la problematización de las “esferas de valor”, y ciertamente es de interés la crítica de los fundamentos de valor religioso, como bien apunta el renombrado Habermas de la siguiente manera:

Los conflictos entre estas esferas de valor —dice— ya no pueden ser solventados de modo racional desde la perspectiva más elevada que ofrecen las imágenes religiosas o cosmológicas del mundo. Pero [...] también no se pueden sustituir —insiste—, en el nombre de una ciencia objetivante o de una moral racional, la unidad de una imagen del mundo compartida intersubjetivamente por toda la sociedad mediante la razón teórica o práctica (2004:178).

En este orden de ideas, parece como si ciencia y religión hubieran perdido sentido en la modernidad. Pero aunque parezca

contradictorio, las posibilidades de acción concreta del fundamentalismo tanto religioso como científico enmarcan el presente que vivimos. Así, se torna trascendente el problema axiológico y para ello los valores tradicionales que promueve la catolicidad. Inclusive ante una desbandada de posturas tolerantistas, el Papa Benedicto XVI contestó al presidente de Francia, Nicolás Sarkozy, hace unos años donde se resuelve a reivindicar el concepto de laicidad, y que al pie de la letra dice:

En este momento histórico en que las culturas se entrecruzan cada vez más, estoy sumamente convencido de que es cada vez más necesaria una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la *laicidad*. Es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y religioso para tutelar tanto la *libertad religiosa* de los ciudadanos como la *responsabilidad del Estado* hacia ellos, y por otra parte, adquirir una conciencia más clara de las funciones instituíbles de la religión para la *formación de las conciencias* y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un *consenso ético fundamental* en la sociedad (citado en Moreno Romo, 2013:107; énfasis propio).

Por supuesto, que si se reflexiona sobre la espiritualidad laica en su relación con el consenso ético, es claro que se propone en aras un proyecto de convivencia humana, apoyada en una racionalidad intercultural. Es imposible negar la necesidad de un diálogo intercultural cuando la violencia mancilla las fórmulas de orientación espiritual (sea o no tradicional). Sin duda que con urgencia el Papa sostuvo que “lo que es la base de la cultura de Europa, [es] la búsqueda de Dios”, como una vía para exhortar a esclarecer la laicidad en su función social sin apartarse de la coyuntura laicista de hogaño De esta cierta situación ha salido el planteamiento harto conocido de una “ética mundial” del teólogo católico Hans Küng (1991), según la cual la sociedad global necesita resaltar los aspectos en común de las religiones y no atenerse a sus diferendos. En nuestro actual mundo transcultural y multirreligioso, dice, es de suma importancia un nuevo diálogo

ecuménico entre las grandes religiones. Porque ha encontrado la necesidad del consenso en materia de religión. Desde hace tiempo se reconoce que la “educación para la paz” debe proponerse por la falta de buenas relaciones. Muy por encima de un solo planteo eclesial, parece que la ética de la laicidad es una ética que pretende incidir en los problemas de la violencia a nivel mundial. Se afirma esto en razón de las causas del concepto de espiritualidad laica.

Con las ideas aludidas hay algo que no debe olvidarse: la “razón secular” que se ejercita implícitamente en la LARCP (sobre todo el artículo 3 que declara como laico al Estado mexicano) desempeña un papel crucial en la interpretación del ámbito religioso mexicano. Aquí interesa remarcar que su desarrollo se reconoce en su fundamentación política. En concreto: el ambiente legislativo —duramente criticado por la sociología jurídica crítica— *instrumentaliza* el discurso secularista según reclamos democráticos. Pero aquí se trata, advirtámoslo, de tomar nota de que la secularización implica una pauta teológico-política. Hay creencias, hábitos, elementos culturales, ideas y sentimientos que oscilan alrededor de lo político con una base laicista. En ese sentido, démonos cuenta que la “razón secular” condiciona sustantivamente el fundamento del Estado. Desgraciadamente los teóricos del Estado todavía desvinculan el ambiente político y las condiciones ideológicas relativas a la espiritualidad. Aquí lo cierto es que la determinación del “principio de laicidad” depende de una racionalidad determinada, que se construye a escala institucional, que engloba procesos históricos, e influye en las controversias públicas para configurar una concepción *tensionada* de las sociedades estatales. También es cierto que lo laico ha comenzado a pasar como fulcro de los actos de Estado. La transformación que ha ido tomando el ejercicio del poder del Estado ha arrojado vicios que, como señalara Péguy desde un siglo, crean ambientes preocupantes para la juventud en el sentido de que introducen aptitudes de desconsuelo. En consecuencia, no cabría atribuirle a la laicidad un significado neutral en la noción de espiritualidad al margen de la cuestión del contexto político que engloba.

De acuerdo a nuestra interpretación, no es una fijación genérica que el entorno de la espiritualidad esté atravesada por la arena de *lo* político. Así, puede o no resultar convincente que la *relevancia* de la “razón secular” sea una creación de Occidente, pero es verdad que ha resultado un refugio para conducir el dominio político de la religión. Evidentemente esto tiene su impronta sociológica: una sociedad situada en medio del curso racionalista del siglo XXI tiende a perder el arraigo ideológico de la trascendencia divina (Fraga, 2003). Esta tesis se formuló con Nietzsche en el siglo XIX y ha ejercido una vigencia discutible. Pero en cualquier caso la racionalidad que adoptó y adaptó la modernidad carga con una crisis en el “plano filosófico”. Esto atrae exposiciones y tendencias no sólo de orden iusfilosófico sino también la crítica de la razón que llevaron a cabo los críticos de la Ilustración. Es interesante mencionar lo anterior puesto que, en menor o mayor medida, se concreta a incidir en el concepto de espiritualidad laica por razones obvias de constelación conceptual.

CORBÍ Y LA ESPIRITUALIDAD LAICA

De igual forma, en la discusión sobre la espiritualidad laica, es necesario no omitir a Corbí (2007), quien por su parte llega a diferir de la perspectiva que adujo el Papa Benedicto XVI respecto de la modernidad. Corbí, en su obra *Hacia una espiritualidad laica* intenta argumentar su idea de espiritualidad laica haciendo contrapeso con un hilo argumental cuya idea de fondo es muy genérica: el “fin de la religión” a través del tránsito de las sociedades preindustriales a las sociedades industriales. La organización interna de su obra comprende dos grandes temas interrelacionados: los modelos culturales de sobrevivencia humana y el cultivo de la cualidad específicamente humana. Este autor concibe que las sociedades actuales son mixtas en el sentido de que la dinámica tecnológica y científica presenta constantemente novedades:

En la nueva sociedad mixta —nos explica Corbí—, los restos preindustriales han sido barridos de la colectividad e incluso del interior de la mayoría de los individuos. En esta nueva situación, que lo está invadiendo todo aceleradamente, la religión está haciendo colapso. Ya no se trata de crisis, sino de verdadero colapso (2007:17).

A su juicio, nos encontramos en una época de crisis de paradigmas ideológicos. En su “diagnóstico” la crisis fundamental corresponde al colapso de los “sistemas axiológicos”, lo cual sitúa a la globalización como una agravante de la sobrevivencia humana. Siguiendo la idea de las “sociedades de innovación” la manifestación más drástica de sus transformaciones se da en la espiritualidad, entendida como la manera de representarnos la vida misma. La religión en ese modelo de sociedades comienza a relegarse a un “resurgir integrista”. A este respecto Corbí define religión como un conjunto de narraciones, símbolos, mitos y rituales que sostienen un sistema de creencias que da sentido a una colectividad. Aunque no pretendemos criticar su filosofía de la religión, debidas a la rudeza o torpeza de su exposición, la cuestión es que su perspectiva sigue la orientación de los *estudios seculares* sobre la religión. En todo caso, desde su postura

[...] las nuevas sociedades también son libres para cultivar las dimensiones humanas que en el pasado cultivaron las religiones o para dejarlas en completo barbecho [...] Lo que no podrán hacer, globalmente y a medio plazo, es intentar mantener vivas las religiones fuera del contexto cultural, social y económico en que nacieron, se desarrollaron y vivieron durante milenios (*ibid.*:23).

Por este motivo, no resulta extraño que la espiritualidad laica según la postura de Corbí ofrezca —aun sin expresarlo— el recurso filosófico del constructivismo, según el cual “accedemos” a la realidad en función de aspectos tanto relativos como absolutos; pero también no resulta extraño, sin perjuicio de su idea del “núcleo antropológico generador de religiones” por el que reinterpreta distintas mitologías (maya, quechua, griega, egipcia, judía,

etc.), que las bases de la implantación de las sociedades de innovación inste las llamadas “sociedades del conocimiento”. Y es que tras el cúmulo de transformaciones brota el reparo de las “innovaciones axiológicas” [sic]. Asimismo dichas sociedades deben cambiar su noción de *certeza* porque ésta es distinta en las sociedades teocráticas (o preindustriales) que en las de hoy (o hipeindustriales). Los individuos ya no viven bajo las certezas (o más bien “relatos”, como diría Lyotard) de Dios, sino que tendrán que vivir bajo “sus propias certezas” (*ibid.*:195). Pero ¿qué acaso las sociedades dinámicas del saber buscan una transvaloración de determinados valores? ¿Qué valores serían? ¿Los valores que detentan los poderosos imperialistas serán los que conviertan en “innovadora” una sociedad? Más aún: ¿por qué razón se insiste en la “sociedad del conocimiento” si la mercantilización del saber conduce a su privatización? Aquí la respuesta de Corbí antepondría el prisma del *rendimiento* como justificación del cambio. Según esto, “las sociedades de conocimiento [...] son sociedades que deben proponer ellas mismas sus postulados axiológicos, desde los cuales construirán sus propios proyectos de vida” (*ibid.*:196).

Pero esta declaración de la naturaleza de las sociedades de innovación todavía está en estricta dependencia con el postulado del fin de las religiones. A través de una distinción entre el vino (materia) y la copa (forma) de las tradiciones religiosas, cuando mucho de valor didáctico pero desprovista de interés práctico, Corbí trata de esclarecer la confusión entre el vino y la copa, puesto que lo importante de los hechos espirituales (religiosos o no) se refiere a la “experiencia de vivir la dimensión absoluta de la realidad”. La espiritualidad de las sociedades de innovación exige “iniciarse” en el énfasis del vino (contenido). Porque, según dice, “la iniciación religiosa consistirá en aprender a sutilizar las facultades hasta llegar a reconocer la finura del vino” (*ibid.*:202). Presupone, asimismo, que lo importante de las religiones no son los sistemas de valores que sostienen, *i.e.* su adoc-trinamiento, sino en el acceso que nos ofrecen de la realidad. No obstante, la aplicación de este criterio desconsidera los supuestos que suscita esa tesis. La cuestión de la religión y la actualidad de

la misma caen en una pérdida de sentido al menos de lo que se refiere a la espiritualidad. Desde su punto de vista, por lo demás carente en exámenes etnográficos, la estructura cultural en la que se sustentaban las religiones está muerta, “porque es un perjuicio —declara— para las condiciones culturales de las nuevas sociedades industriales” (*ibid.*:204). Para ello precisa que la actual sociedad tiene que abandonar la sumisión a las formas preindustriales de espiritualidad.

Para Corbí, la espiritualidad no es un sistema de creencias empalmadas a una tradición religiosa. Porque para este teórico de la espiritualidad laica la espiritualidad es una forma de libertad (cuestión que comulga, dicho sea de paso, con el contenido del “derecho a la libertad religiosa”). Para determinar la espiritualidad es una experiencia de la inmediatez de lo dado, no es una fórmula sino una “vivencia”. Su marcado énfasis en la inmediatez orienta toda su concepción: su compromiso con la vida interior define el carácter individualista de su propuesta. Pero esta dirección es incompatible con la versión de otros promotores de la espiritualidad laica, donde resulta valioso promover —en aras del tan trillado tema de la interculturalidad— los valores espirituales de esta o aquella tradición religiosa, a fin de aligerar la carga ideológicamente belicosa. El caso es que estas posturas son solidarias del “tolerantismo”. Por eso es de gran interés la precisión que da Corbí:

El auténtico poder de la espiritualidad viene de su profundidad; de lo compacto y masivo de la experiencia que proporciona; del de esa experiencia, se consigue en el pensamiento [...] El poder de la espiritualidad *no* nace ni de sus organizaciones, ni de sus elites, ni de sus creencias; nace en el seno mismo de su desnudez radical. [...] La experiencia espiritual [...] deja sin ninguna verdad a la que agarrarse, sin ninguna bondad, sin poder, sin moral fijada, sin certezas formulables, sin seguridades, sin resguardos, en el vacío [...] Pero proporciona una verdad que es presencia compacta [...] Proporciona el poder de liberarse de toda sumisión (2007:205; énfasis propio).

En la abstracción, nuestro autor es partidario —*volens nolens*— de cierto misticismo cristiano. Al argüir la auténtica espiritualidad como una entrega liberadora podría considerársele como nutrida del pensamiento contemplativo. No es una mera cursilería retórica apoyar el sentido de esa espiritualidad como un modelo de trato laicizado con el “mundo”. Por supuesto dicho modelo llega a prescindir de toda apelación a la fe. Esa “peculiaridad” del comportamiento que describe Corbí no se debe quitar o ignorar. ¿Acaso el modelo espiritual que presenta no hace presente el *desasimiento* del que habló la tradición mística de Maestro Eckhart? Cuando se discute el arraigo arreligioso de la espiritualidad laica, de modo latente, sus supuestos se asemejan a ciertas formulaciones filosóficas (piénsese en la noción existencialista de “experiencia fundamental”). Manifiestamente se trata de conceptos fijados en los contornos del orden existencial. Sólo que la laicidad, con toda seguridad, corresponde como el *leitmotiv* para decir que la espiritualidad laica no nace de organizaciones: el recurso es que no requiere de la institucionalización religiosa de la espiritualidad. ¿Pero qué es lo que sustenta esto?

En Corbí y otros autores, la utilización del concepto de espiritualidad laica a veces denuncia el estatuto heteronómico de las religiones. Hasta qué punto esto se admita por el llamado “integrismo religioso” es fácil de advertir: nunca. Aun así, a tono de matiz, se insiste en que la desaparición de la religión no implica la desaparición de la espiritualidad. Esto encierra, adviértase, que la espiritualidad laica propone la autonomía espiritual (!) pero cubre de laicidad la deslegitimación —total o parcial— de la religiosidad tradicional. Caso particular de este aspecto lo revela el que las sociedades de innovación pierden de vista la “sacralidad”. Estaba previsto en la irrupción del racionalismo científicista tecnocrático normalizar la vida social sin referentes religiosos. Lo sagrado ahora es susceptible de reducirse a mero contenido cultural simbólico. A este respecto Corbí asume que el contenido de la espiritualidad laica, más que nada, no reconoce a los “textos sagrados” como fuente de verdad.

Otro elemento derivado de lo anterior se enfatiza en que la espiritualidad laica, en la medida que se vale de las tradiciones religiosas sin convertirse a ellas, carece de religiosidad. El carácter *sacro* que funda lo religioso, de igual modo, así no se asume. Poco importa, para los efectos de nuestro ensayo, que la sacralidad esté eclipsada por la laicidad estatal. Pero no, en cambio, la especie de usurpación de la espiritualidad laica en el amplio espectro de las religiones. Esto es grave. ¿En verdad tal espiritualidad satisface las condiciones para que sea merecedora del apelativo de laica? Y es que la limitación esencial de la espiritualidad laica es que resulta irrecurrible al margen de una configuración religiosa *previa*. La condición indispensable para que haya habido espiritualidad depende de la evolución sociocultural de las religiones. Si nos atenemos al terreno en que Corbí funda sus argumentos, que es en todo caso la ideología inmersa en las “sociedades de innovación”, la sola posibilidad de germinar el estatuto simbólico de la laicidad en la que se basaría, es poca, sin que ello imposibilite su capacidad para encaminarse al “silencio espiritual”. ¿Acaso no resulta endeble su alegato del “fin de la religión” desde el propio planteamiento que niega la revaloración actual del fenómeno religioso? Sin embargo, la cuestión de si en verdad en el “sistema” de la laicidad cabe la espiritualidad, exige permanecer atentos más a las definiciones reales que a las nominales de cada término. Por lo mismo, su posibilidad se probará más por la experiencia que por vía apriorística. Siempre que la espiritualidad de los laicos pretende contextualizarse “más allá de la religión” se busca más que explorar una nueva orientación en las formas de espiritualidad. El esquema para enfocar el problema por parte de otros de sus “promotores” nos da la siguiente hipótesis: que el concepto de espiritualidad laica implica un laborioso esfuerzo de *subjetivación* construida a instancia de procesos de secularización. Y es así desde el punto de vista de las fuentes del concepto en comento.

Si tomamos en cuenta la estela moderna de la laicidad nos encontramos justamente con estudios sobre la espiritualidad de los laicos. Cosas así se constan por análisis de obras intitulas

“La espiritualidad de los laicos” entre los años sesenta y noventa (Brugnoli, 1965; Evely, 1968; Estrada, 1991). Hay que recalcar que muchas de ellas se mueven en un plano digamos “interdisciplinario” al versar de teología (“laical”), antropología, psicología, filosofía, etc. En dichos estudios la espiritualidad laica abarca el conocimiento sobre las formas el vivir espiritual *de los laicos*. No se embarcan a propugnar por ella, dado que la connotación varía de autor a autor, sino a revelar las características que la constituyen. Por sí mismos no representan algo fuerte sino en la medida en que su *temario, cuestionario y problemática es reconocido* como una cuestión inmersa en el “gran público” (prueba de ello está en internet: abundan páginas web que polemizan los presupuestos de la idea de espiritualidad laica). De hecho, son muy representativas las intervenciones de Tenzin Gyatso, el 14^o Dalai Lama. Desde finales de siglo habló explícitamente sobre la espiritualidad laica. Lo importante es que sitúa a dicha espiritualidad según cierta *necesidad* ya que fomenta una “ética secular” capaz de establecer la convicción de que el auténtico interés humano es la felicidad sin más (García Montaña, 2010). Para Gyatso, lo laico tiene que ver con la situación del hombre “más allá del dogma”, como un camino de preparación para promover la resolución de conflictos sin violencia, con respeto, para valorar socialmente la compasión, el altruismo, la paz, etc. Con este aspecto se notarán convergencias y divergencias con la postura de Corbí.

Articulando el contexto anunciado, se decanta el significado (analógico) de la propia espiritualidad laica con la afirmación de que se intenta definir por dos vías: como medio y como fin, *i.e.*, tanto por considerarse pieza clave de un cambio de paradigma en la resolución de conflictos (teológico-políticos) como por presumirse nuevo paradigma espiritual. Esta idea puede no ser igual a la que prevalece en Corbí pero él le confirió más coherencia en su caracterización. De cualquier manera como se le define, tiene importancia antropológica en cuanto se subordina al punto de vista teórico y práctico (ya sea vivencial). El anhelo de la espiritualidad laica es ser una cualidad del orden social. Busca

afirmar una sabiduría. No en vano, el ambiente social que lo ha mediado —como algunos ven— es cierto posmodernismo notoriamente nihilista.

Sería realmente lamentable dejar de analizar, aun sea en forma comprimida y sucinta, el problema que guarda el *sentido* de la espiritualidad en un contexto laicista, que quizá no es tan afortunado por sus diferentes interpretaciones, pero que, en realidad, sirve de apoyo para determinar el horizonte en el que claramente se busca solución al “nihilismo religioso”.

ENTRE EL LAICISMO Y LA ESPIRITUALIDAD

Hoy en día, la política se ha vuelto incapaz de reconocer su conexión con la espiritualidad humana. Es claro que la política y lo político son reticentes a mezclarse con los poderes de la Iglesia. Hablar del fundamento que da fuerza a la laicidad implica, sin más, remontarse a los procesos históricos de conformación de las instituciones jurídicas y religiosas, a la simbiosis institucional Estado e Iglesia que, como se sabe, tiene su origen occidental en la cristianización del Imperio Romano. Obviamente extenderse a la expresión “Devolved, pues, lo de César al César y lo de Dios a Dios” (Mt. 22:21) brinda el fundamento de la laicidad costeadada por la propia Iglesia católica. Muchos teóricos lo admiten. Por supuesto, la simbiosis Iglesia/Estado exige remontarse a la socorrida noción de “laicismo”, ya más o menos aludida, porque dimensiona la comprensión del estado del arte de la espiritualidad laica. En cuanto al orden espiritual, la laicidad resulta muy importante: del primado de la politización de la religión a la “laicización” de la espiritualidad hay un paso —digámoslo así— que funge como requisito místico. Esta idea es deliberadamente exagerada porque dentro de la propuesta de la espiritualidad laica, en lo que es sustantivamente, se vincula una concepción de la política. La famosa relación que Péguy establecía entre mística y política es realizable si entendemos que la política lleva un marcado interés por *subjectivar*; esa es una forma de identificación.

Por las metamorfosis del laicismo, si éste es una realidad política y la laicidad una realidad social, cabría hacer el esfuerzo por concebir la posibilidad de la *politización de la espiritualidad*. No puede haber duda de que lo político se aboca a lo histórico y de que la espiritualidad, por naturaleza, sea extemporánea. De tal afirmación se puede derivar que el Estado se autoriza a reglamentar las prácticas religiosas, protegiendo que no se viole el “Estado laico”, pero queda inhibido, de hecho, ante lo que implica la ejercitación espiritual. Las consecuencias que esto tiene no habría que dejarlas a la deriva con la distinción liberal entre lo público y lo privado. ¿Qué puede significar para el Estado laico que su población se encuentre, de un modo u otro, desamparada espiritualmente y que para ello emerja un intento laico en aras de subsanar esa falta? Tal vez lo que haya que destacar es que a todas horas hierve en la sociedad el enfrentamiento de los sujetos políticos con su realidad *circunstancial*. De acuerdo a determinadas visiones del presente histórico, hay autores como Sloterdijk (1994) que ven nuestra época en cuanto instada por la “hiperpolítica”. Y ésta, a su manera trascendental y terrible, aboga no sólo por dejar los viejos esquemas de la política clásica, sino también por irrumpir en la subjetividad de cada sujeto político. Eso surte efecto en cómo se *individualizan* los sujetos sociales. Las cosas que ha arrojado en la vida cotidiana la cibercultura nos ponen un ejemplo. Pues la realidad digital se mide irremediabilmente en la tensión que guarda con la socialización política de los individuos. Y sin embargo es preciso tener en vista la infortunada caracterización del presente social como la época de la globalización. La mención que hacemos del mundo globalizado no es gratuita: tiene un nexo con las dinámicas sociales de la espiritualidad laica. Lo que apremia, al parecer, tan pronto se ha identificado la disposición al problema global, es advertir los entrecruzamientos entre la laicidad (en su límite, laicismo) y la religiosidad pública.

Debido a que la laicidad de lo laico se ha afirmado en un laicismo éste se ha perfilado como una *idea-fuerza* (en el sentido del sociólogo J. Fouillée). Eso no es de hoy: desde que en 1846

George Holyoake, ateo y socialista, acuñara el término *laicismo*, éste ha detonado desfiguros ideológicos. De hecho, ya sea para maliciar o para empeorar, algunos desarrollos políticos de la laicidad terminan en funesto laicismo. Visto el problema desde la historia de México, resulta que la Guerra Cristera se desencadenó bajo el estallido de la intolerancia religiosa. En el contexto de la controversia, infelizmente el gobierno de Calles no pudo con el grave problema, ni pudo remediar las imperfecciones legislativas de la libertad religiosa; pero sí pudo dar, en cambio, los elementos necesarios para emprender un altercado con fuertes repercusiones institucionales. De hecho, la evolución del país después de la *ley Calles* ha tomado fuerza secular, y gracias a la acentuación del liberalismo político en México se ha concretado, hasta el presente, la consolidación del muy “sacrosanto” Estado laico.

Ahora bien, con el conocimiento de lo anterior queda aspirar al llamado filosófico a reflexionar los matices *dialécticos* entre los llamados “poder temporal” y “poder espiritual”. Años han tenido que pasar para que hoy podamos apelar a una dialéctica negativa —del tipo de Theodor Adorno— para intentar explicar la laicidad en función de su realidad, posibilidad y necesidad. Tal perspectiva secunda las condiciones que se impone la “razón secular”. Su sentido es crítico. Y con la misma pretensión puede ser mostrado por qué el secularismo ancla su *afirmación* en la laicidad¹ aunque, en lo respecta a sus negaciones principales, esté la consolidación de una educación religiosa (importante para no recaer en el shock del relativismo axiológico de la modernidad): su negación se da al retardar la concreción de un plan educativo; y en la intención de aplazar las cosas subyace una renegación.

¹ En bastantes episodios del programa *República Laica* (TVUNAM) que condujeron Pedro Salazar y Roberto Blancarte se insistía en que las acciones políticas de una República laica debieran garantizar la construcción de una república liberal. La tesis es típica. Innumerables teóricos del “republicanismo” se han detenido en el tema de la religión. Uno de los rasgos comunes a cualquier doctrina republicana es tornar imperativo para el Estado la protección de la libertad de creencias.

Ante la complejidad política de nuestros días no existe virtualmente el problema dialéctico, sino que está a la orden del día el momento mundano de la laicidad y el momento académico. La oposición dinámica entre lo que *representa* la laicidad y lo que *ejercita* el aparato estatal no debe verse como algo abstracto.

Esta aclaración de la crítica del concepto de lo laico permite admitir que la negación de una buena simbiosis institucional se revela en cruentas renegaciones. La razón es, citando a Marx, que “*negar*, traducido a la lengua de la moral, significa: *renegar*” (1982:25). Tal tesis seguramente se evidencia mejor en los Estados soberanos actuales que niegan y reniegan el laicismo de la espiritualidad. Están paralizados de intolerancia. El cómplice de la renegación moral de la laicidad es la intolerancia. Y es que la relación entre religión y Estado en países, por ejemplo, con una población de mayoría judía o islámica desarrollan —sin ser los únicos— formas intolerantes a la laicidad. Y si suponemos que la sistemática aplicación de la negación de la laicidad se deduce a partir de su forma de gobierno no conviene dar por supuesto, sin embargo, que todos estén de acuerdo con que el islam o el judaísmo también puedan ser laicos. Semejante afirmación tiene efectos en nuestro tema.

Oponiéndose a dicha postura (sostenida por Georges Corm, Emmanuel Lévinas, entre otros), Moreno Romo advierte que “esto de un judaísmo, y hasta de un islam tácita o implícitamente laicos, como el cristianismo, esto que histórica y antropológicamente no es del todo cierto, desde luego cabe esperar —advierete— que se vuelva *políticamente* correcto” (2013:135). Pero por encima de esto, por la violencia en que viven día a día esos países, está en crisis su “derecho a la libertad de culto”, a su experiencia, a su modo de vivirla. Todo ello interfiere en las condiciones para *resignificar* la espiritualidad. Y todavía no pocas veces el discurso tercermundista de los “derechos humanos” presenta a la *libertad* como elemento garantizado por los Estados. Existen críticas a estas contradicciones. El problema es que el laicismo, más que nada por sus artificios discursivos, se constituya como el nuevo “redentor” de la libertad de culto a nivel “universal” o

planetario. Podemos reconocer incluso que el secularismo se prepara como una “salvación” ya que su “promesa” (¿soteriológica?) es la república laica. Mas con estas analogías, de suyo relevantes, no queremos perder de vista el hilo argumental de la *negatividad* aplicada a la espiritualidad laica.

Cabe añadir que años han tenido que pasar para que aquel tipo de negación se haya aplacado en el marco de la *constitucionalidad*. Hasta donde se puede ver, salta a la vista que determinado fundamentalismo democrático (o democratismo) constituya, en razón de su celo “secularista”, una determinación importante que mantiene el empuje de la laicidad. Bien se puede reafirmar que la “razón secular” implica la creación legislativa de la LARCP que rige actualmente en México. Incluso cabría postular que el tronco o eje tutelar de la espiritualidad laica depende de dicha racionalidad. Frente a una de las determinaciones de la laicidad, hay que tomar conocimiento de que la praxis política de los gobiernos democráticos la tiene en particular aprecio. Savater que dice “la sociedad democrática no puede ser teocéntrica porque son términos contradictorios. Cuando la religión deja de ser el centro de la vida social es posible la sociedad democrática [...] La lucha por el laicismo está inscrita en la propia lucha democrática”. En la democracia, según esto, reside una cuidadosa protectora de la laicidad. Lo cual no implica que la democracia laica desprecie a la religión como un “asunto público” (véase Díaz Salazar, 2007). En el mejor de los casos en el proyecto democrático la libertad está a la base; en el peor de ellos, sufre del escándalo de actos de proselitismo partidista (sobre todo en períodos de contienda electoral) que se injertan en contextos religiosos.

Sin embargo, la formación del pensamiento político de la democracia “realmente existente” descubre sus mediaciones tomando como medida la identificación con lo laico. La equivalencia (o más bien *religación*) sería superflua si no transfiriera —como objetivamente lo hace— un sistema de referencia para regular la “verdad” del Estado. A medida que avanza su poder real se configura —al menos sociológicamente— un sentido de la “administración” de la sociedad política. A causa de ello la liber-

tad se convierte en objeto administrado. Pero saber qué límites impone el ámbito político a la libertad de culto no es fácil de determinar sistémicamente. Se ha convertido en un tópico llevar el tema de la libertad al seno de la política. Pero, si una y otra vez la libertad aparece como correlato en los planteamientos de la laicidad, es porque su situación en un sistema de referencias determina inmanentemente contenidos que son administrados políticamente. Es por este motivo que, desde nuestra interpretación, detrás de la preocupación por la *necesidad* de la secularización se construye un sistema de referencias que busca no tanto superar el dogmatismo sino establecer un vínculo entre política y espiritualidad laica.

Por otra parte, la tendencia a sobrevalorar la laicidad² ha dejado de lado los problemas antropológicos de índole cultural y simbólica, y axiológicas (en cuanto a los valores) de la secularización. Qué represente la secularización objetivamente para la espiritualidad laica es algo por ver. Aun el supuesto de que no todo secularismo implanta la laicidad, habría que dar un paso más para atisbar los detalles que ocurren con la espiritualidad. En cuanto a las primeras, ya hemos criticado algunos puntos medulares de Corbí y otros. En cuanto a los aprietos axiológicos, hay que decir que aunque los valores que intenta promover el Estado laico son incuestionablemente solidarios de los valores del republicanismo, no obstante la militancia laicista hasta entonces no ha constituido una propuesta capaz de otorgar una “educación religiosa”. El que esto sea un problema se denota por la fuerza reaccionaria de quienes impugnan la sugestión política y legislativa para reconocer la valía de las tradiciones religiosas dentro de la educación. Recordemos cuando Justo Sierra, com-

² Tal visión es totalmente verificable en *webs* como Laicismo.org (URL <<https://laicismo.org/>> junto con todos los enlaces que contiene en <<https://laicismo.org/2015/enlaces-laicistas-en-otros-paises/292>>), Libertades Laicas (<<http://www.libertadeslaicas.org.mx/>>), Ciudadanos en Defensa del Estado Laico (<<http://ciudadanosdefensadelestadolaic.blogspot.mx/>>), las asociaciones como la Coalición Laica de América (<<https://www.secular.org/>>), Sociedad Laica Nacional (<<http://www.secularism.org.uk/>>), etcétera.

patriota nuestro, pugnó entre los valores cívicos republicanos y los valores morales católicos. Al fin y al cabo, el caso es que la intromisión eclesiástica en la educación pública representaba un histórico parteaguas en la implementación de la “educación laica” (a veces adjetivada de “socialista”). El civismo intercala una problemática axiológica que consiste no menos que en moralizar los valores políticos del republicanismo. En este sentido, se revela una “guerra de valores” (¿) cuya influencia se ha manifestado de manera inocultable en la educación pública.³

Para ilustrar el problema refirámonos a uno de los problemas básicos de la educación pública: cómo es la educación laica. No podemos afirmar que gracias a la pequeña definición legislativa del artículo 3° de la CPEUM actual respecto a la “educación laica” todo se aclare. Con Villaseñor (1978) podemos afirmar, respecto a la conformación de la educación laica, que el pensamiento político mexicano ha tenido varios momentos cruciales. Lo cual nos sirve de contexto. Desde la creación de la Ley de Instrucción Pública de 1861, que establece la obligatoriedad, gratuidad y laicidad de la enseñanza, pasando por la Constitución de 1917, hasta la estructuración de las atribuciones de la SEP, el control estatal de la educación ha crecido en su avance de dominación. Acorde con la “verdad” que administra el Estado a través de la exclusividad de la educación pública surge el problema de que el Estado busca la “desideologización” social (*i.e.* reivindicación laicista) pero haciéndolo a través del manejo ideológico de la desideologización (Villaseñor, 1978). Es esencial advertir que en varios países occidentales se plantea con urgencia el cómo y el porqué de la enseñanza del “hecho religioso”. Pero una firme voluntad política de rechazar el “saber religioso” se abre paso; y

³ Posiblemente los estudios de la religión que empujan la comprensión de la religiosidad —congénera de la espiritualidad— a través del concepto de “valores espirituales”, podrían ser considerados *educativamente* en el sentido del “valor cultural” que tienen —con perjuicio de su inflexión doctrinaria. Sólo que la “tabla de valores” instada por las políticas educativas dan preferencia a los valores políticos, cuya pretensión se impone a costa de desvanecer las prevenciones de los “estudios seculares”.

acaso por su intención se purga el liberalismo y se robustece la democracia laica.

Es cierto que si los procesos de democratización implican un intrincado afán de deslegitimación cultural de la religión, entonces habrá problemas para fomentar a los propios “hechos religiosos” como parte del reino de la cultura. Esto es, en última instancia, un asunto que el Estado laico debiera legislar a cabalidad. Pero ni siquiera la reforma a la Ley General de Educación recién aprobada en México (*DOF*, 11-09-2013) toma en consideración, en el rubro de formulación y programación de planes, la impartición de materias afines al estudio del “hecho religioso”. Y apenas vemos una parte de ese problema en la predisposición a negar el cultivo del “saber religioso”. Por éste se quisiera entender un saber *sui generis* con peso filosófico en la conformación de la conciencia filosófica, en razón de que la filosofía ha intervenido históricamente en las religiones. Pero en relación a la educación religiosa, es incluso difícil de verlo incorporado en el pensamiento político a causa del nihilismo religioso hoy globalizado. Es preciso insistir en que un indicio que nos pone en sintonía con la crítica al laicismo en materia educativa, es ésta que señala abiertamente Moreno Romo al comentar lo siguiente:

La educación más laicista que laica, del último siglo, se ha dedicado, al respecto, a “cultivar” una amnesia, o una ignorancia cuyos devastadores efectos se vuelven ya alarmantemente sensibles, por ejemplo, en la incapacidad en la que los jóvenes universitarios franceses [y también mexicanos] se encuentran en comprender, así sea mínimamente, nada menos que su propia tradición o cultura (2013:129).

En relación con la cita anterior, de inmediato podemos notar que en el desarrollo causal de la laicidad se surten efectos a la propia espiritualidad laica. Un impulso que tiene la cultura laicista es olvidar la tradición o tratar —quizás por el multiculturalismo— por lo menos de homogenizarla. Ahora bien: el problema de fondo no es si el Estado laico se contradice con la

implementación de una posible espiritualidad, sino si puede generar, por medio de la educación, ambientes y programas abocados a entender los valores espirituales de las religiones. Es un problema importante. Porque, ¿puede prevalecer en el liberalismo político una formulación cabal de la “educación religiosa” que destaque una “laicidad competente” capaz de reconocer los sistemas de valores morales, estéticos, etc. de cualquier religión? Seguir poniendo el acento en lo educativo es seguir viendo el contexto de la espiritualidad laica. Pero para el Estado laico no existe la necesidad de una “educación religiosa” que conduzca a fomentar el conocimiento de las tradiciones religiosas, gracias al cual pueda ser fructífero interpretar las coordenadas históricas del presente; sino que, con su instituyente social, sólo establece la reglamentación para las “asociaciones religiosas” despreocupándose de precisar, en la ley correspondiente, el marco de apoyo tanto para la educación religiosa cuanto para la espiritualidad laica. Lo único que esto nos dice es que el Estado ha *politizado* el proceso de la laicización y ha buscado erigir una “ciudadanía laica”, pero no ha valorado los componentes religiosos de la propia sociedad política. Por lo mismo, convendría rescatar una idea del Bueno (2007) al decir que es consustancial a la sociedad política y civil (occidental y occidentalizada) su involucración histórica con componentes religiosos pues incluso el concepto de Estado de Derecho hunde sus fuentes en ideas religiosas.

Con la premisa pasada, queremos mencionar otra agravante de la espiritualidad laica: y es que si se ostenta públicamente —dado que la laicidad es un asunto público— para después reducirse a la privacidad individual, es contradictoria. De tal modo que, por donde se le vea, la espiritualidad laica no parece ir abriéndose paso sino a costa de la problematización que tiene con el laicismo (por colmo, laicista) que impera en la pugna de la “educación religiosa”. La visión subjetiva de la espiritualidad creería que es totalmente autónoma pero la fidelidad a su sistema de referencias requiere de conceptos e ideas instituidos. ¿Por qué razón proponer un marco laico a una espiritualidad cuya

justificación exige recurrir a una constelación de términos difícilmente asimilables para el marco político que da rigor a la laicidad? Esta pregunta, si se responde, no debe olvidar el marco cultural de la religiosidad en tiempos del colectivismo.

Al respecto, hay que señalar que muchos de los teóricos que han abordado el tema de la espiritualidad laica no llegan a sospechar que, en cierto modo, los motivos de la referida espiritualidad pueden responder a una codicia social respecto al sistema de las religiosidades. Esto lo fundamos no sólo en que la construcción de la esfera de dicha espiritualidad se define *negativamente* (“sin dioses, sin religiones, sin creencias” como ocurre en Corbí) sino también por la “interdependencia” que entabla con la tradición místico-religiosa. Porque el concepto de la espiritualidad laica sólo alcanza su forma como reacción de una espiritualidad previa. Por lo demás, aun cuando el proyecto de definir la espiritualidad laica exija saber cuál es su “diferenciación específica”, lo que encontramos es que sus postulantes tienden a definirla más por los valores que sostiene (libertad, tolerancia, respeto, etc.), que por la plataforma política que determina mucho más que su negatividad. En todo caso, no será fácil desconsiderar las raíces de cuño democrático. Ya lo hemos aludido arriba. Ahora cabe dar un juicio más exacto abordando el problema del nihilismo religioso vinculándolo con la laicidad en función de ciertas claves que caracterizan la modernidad.

LAICIDAD Y NIHILISMO RELIGIOSO

Primeramente hay que precisar que la expresión “nihilismo religioso” engloba, en sus puntos generales, un problema filosófico. Ordinariamente es un tópico amplio e impresionante. Se le disputa. Se le maldice incluso. Pero se le estudia poco en relación con la laicidad. Aquí nos concierne explicitar algunos de los puntos donde se intersecta con la espiritualidad laica. Para la dilucidación del sintagma “nihilismo religioso” Bueno (1989) propone, admitidas todas las dificultades del tema, establecer una

reconstrucción conceptual del término valiéndose del método sistemático. Su modelo de análisis parte de un tratamiento lógico para el cual el nihilismo religioso es una constelación de proposiciones con relaciones de oposición en base a los *términos* de nada/ser, religión/asebeia, entre otros. El autor del materialismo filosófico considera que “la forma lógica proposicional constituye una regla segura para proceder al análisis histórico crítico de concepciones históricamente dadas, puesto que las relaciones entre las diferentes proposiciones habrá que darlas por establecidas incluso cuando falte su realización histórica” (1989:156). A su juicio, es posible reconstruir en forma de sistema de proposiciones condicionales opuestas tanto la concepción teológica escolástica como la concepción no teológica del nihilismo religioso. De su enfoque, nos interesa referirnos sólo a una de sus conclusiones: el nihilismo religioso no puede definirse en función del ateísmo porque la supuesta unidad de los términos Religión, Dios, Nada es insostenible en cuanto se reconoce su multiplicidad de representaciones. En correspondencia, tenemos presente que su proceder sistemático privilegia más la trituración conceptual que las determinaciones históricas de la religiosidad hoy. Será necesario prescindir un poco de la pauta sistemática de Bueno para divisar otro horizonte que su análisis, por los parámetros que se impone, no ve.

Así que, ¿en virtud de qué razones podemos entender que la espiritualidad laica se vincula con el nihilismo religioso sin perjuicio de los vericuetos conceptuales de este concepto? En principio, porque la interacción mutua entre del nihilismo religioso y el nihilismo axiológico remite a la “crisis de valores” de orden espiritual en la modernidad. Se ha afirmado que la modernidad carga con el nihilismo religioso en el sentido de que los sistemas teológicos de las religiones positivas institucionalizadas se desmoronaron, y es lo que percibimos como el principio de línea que siguen quienes promueven la espiritualidad laica. El nihilismo religioso corresponde una peculiar situación de descreencia espiritual, no ya mediante el ateísmo, sino a través de un proceso de desprendimiento “ideológico” (a pesar de que el movimien-

to nebuloso y contracultural del *New Age* busque restituir el vacío espiritual a través de una desconcertante cuasireligión llena de perspectivas irracionalistas, esotéricas y posmodernistas). Porque, en virtud de las condiciones sociales del presente “en marcha”, el nihilismo pasa por encima del mundo globalizado.

Y cuando nos aproximamos a una referencia histórica contemporánea para hacerla corresponder con un armazón conceptual, puede haber una reconstrucción del nihilismo a través de la globalización. Hinkelammert (2001) afirma que el huracán del nihilismo arrasa la posibilidad de configurar espacios de soluciones alternativas. Es ahí donde el nihilismo religioso aparece como programa inquietante, al alcanzar su significado en conexión con contenidos “concretos” (históricos, políticos) aplicados a contextos axiológicos (morales, sociales, políticos, etc.). Parejamente, si retomamos con Sloterdijk que “la palabra nihilismo no debe usarse como bastón para golpear los hallazgos del mundo moderno, sino como el título para la problemática situación de un mundo “después de la sustancia” (1994:95), es menester constatar cómo es que la faceta política del nihilismo lleva marchas muy diversas, pero, en cierto sentido, ligadas con la laicidad. Al identificar la modernidad con un proceso de crisis espiritual el resultado es que también el planteamiento de la espiritualidad laica tenga una condición similar. Si no nos equivocamos diríamos que, puesto que el proceso de la ruptura con las tradiciones religiosas, pausada y procesual, de los siglos XVIII y XIX ponen en marcha el racionalismo, el darwinismo y el secularismo, el mismo proceso, a la par, dio lugar a una desregulación espiritual. El liberalismo en la política cambió la manera de ver la sociedad. Pero también dicho cambio de paradigmas provocó la crisis de los principios orientadores de la vida espiritual. Justo de esa crisis la laicidad fue configurando una vía de reconfiguración.

Si esto es así, convendría detallar que aun cuando la discusión jamás trasgrede el dogmatismo intrainstitucional de las religiones (o de los movimientos religiosos actuales), es un problema esencial la negación historicista de la “crisis espiritual” (derivada

del nihilismo axiológico efectuado por los cambios socioculturales que implican la modernidad). Es interesante que la idea de la espiritualidad laica de Corbí recurra a términos, referencias y expresiones tomadas de la idea del nihilismo europeo. De modo verisímil, el “malestar en la cultura”, que ciertamente es un tema moderno (a veces fetichizado por freudianos), es un hito elemental para atisbar con plenitud el contexto de la vida moderna laica. De hecho, ciertos autores (Steiner, 2001; Sánchez Meca, 2004) sugieren que el rompimiento con la figura de Dios ha dejado una “nostalgia por el Absoluto”, un fuerte vacío espiritual. Según esto, el agotamiento de las fuentes de la teología habría creado un inmenso vacío: “la historia política y filosófica de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida —sostiene Steiner— como una serie de intentos [...] de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología. Este vacío [...] era debida a la ‘muerte de Dios’” (2001:15). Pero paradójicamente pareciera como si esa “muerte de Dios” a través del laicismo (o sobrevaloración de lo laico) exigiera derecho de sucesión —por así decir— por pretender un puesto de control ideológico. Es por eso que algunos críticos del Estado laico, amén de destacar el velo ideológico del liberalismo, llegan a postular a la laicidad como una nueva religión política,

Pero aun con todo lo anterior, falta señalar que, pese a que el Estado laico establezca los “límites” de la religiosidad en base al protagónico “principio de separación” contenido en el artículo 130 de la constitución mexicana, no obstante la laicidad no ve que vivimos en una atmósfera de “religiosidad encarnizada” — como sostuvo desde hace varios decenios el crítico de la modernidad Philippe Muray. Según la cual, la espiritualidad está situada en una turbulencia política que la arriesga a perder su *sentido* por la incapacidad de saberse protegida. Y pese a que el Estado moderno se pretenda todopoderoso, éste no considera que nuestro útero social, cual *cosmos social* rural y urbano, tiene ya vínculos fracturados y frustrados. Una arista común de la vida espiritual efectivamente no es otra que la inteligencia sentiente. Si esto es así, ¿será que la espiritualidad laica un reflejo psicológico direc-

tamente cargado del temor a perder el sentido de copertenencia espiritual? Lo concerniente a la práctica cotidiana de la religiosidad encarnizada se verifica con los múltiples conflictos puestos a tono de la “guerra santa” (y no sólo eso). Un ejemplo del encarnizamiento religioso es la *yihad*. La cuestión es que el indiferentismo religioso laico no anda solo sino que se codetermina regularmente con operaciones geopolíticas. Es cierto que en el ambiente de las “sociedades mundiales” la religión tiene una particular repolitización (Reder, 2012), pero una clave que se suele perder de vista en los enfoques de la laicidad se funda, en gran medida, y nada menos, que en la globalización. Nos aludimos a este contexto porque la alineación al llamado “Nuevo Orden Mundial” vulnera directamente la laicidad. Si ésta es un obstáculo en la creación del nuevo orden lo es porque deslegitima la intolerancia ideológica de países con economías poderosas. Y es que los proyectos globalizantes han priorizado el aspecto económico.

Entretanto, puede pensarse que la espiritualidad laica quizás intenta suavizar los dolores de parto de principios de siglo tan sacudido por cambios sociales; asimismo que su misión auténticamente laica está ceñida conforme al contexto socioeconómico y cultural que la rodea. En lo primero están las condiciones de la “nueva esclavitud” obligada por un orden propiamente neoliberal y capitalista que está a la base del “Nuevo Orden Mundial” (así surge la preocupación que el garantismo constitucional de Luigi Ferrajoli imprime a los “poderes salvajes”). Ahí reside un potente detonador que atenta contra el *humanismo social* pretendido por la laicidad. Porque aquel orden es, ante todo, sujeción a un poder transnacional mediático. Aquí, en efecto, su interferencia en la laicidad conduce a una situación particularmente grave. En este punto de la discusión, Moreno Romo afirma:

Dos pececillos son, entonces, los que les limpian los dientes a los tiburones del neoliberalismo y el capital [...]: la *ideología liberal* y el *puritanismo*. La primera es el “policía bueno” que se presenta como permitiéndolo *todo*, hasta lo absurdo o lo imposible, en

especial si subvierte los valores tradicionales [...] El segundo es el “policía malo”, que completa la eficaz “pareja” de perseguidores, y éste no perdona nada. Y estos dos representantes del nuevo poder *total* [...] se escudan por todos los rincones del planeta (2013:143; énfasis original y también propio).

Es claro que Moreno Romo, desde un principio, está consciente del éxito que han tenido esos tiburones [*sic*], sólo que consideramos que ha olvidado cómo es que el espacio antropológico de las sociedades del presente se caracteriza, de manera sofocante, por ser la antítesis de la personalización buscada por cualquier espiritualidad. La peculiar agonía del humanismo hoy día pende de una creciente y entronizada *despersonalización* debida a la conformación del “hombre-masa” (que lleva impreso el colectivismo). No está de más referir que en México el filósofo cristiano Gallegos Rocafull, a mitad del siglo pasado, ya lo había denunciado con justificada crudeza:

El hombre-masa es el que está tan despersonalizado, que es perfectamente sustituible por cualquier otro sin que los demás, ni [...] él mismo tengan conciencia de que hay ninguna diferencia en el cambio; es la copia, reproducible hasta lo infinito, de un tipo común [...]; ese rostro, tan parecido al de los demás, con que se presenta es todo lo que tiene porque detrás de él no hay ninguna intimidad en la que se refugie para encontrarse a solas consigo mismo y en fecundo silencio para elaborar el programa de su propia vida [...]; es el perfecto parasitario que no quiere ni la conciencia, ni la responsabilidad de su vida, que recibe sin gratitud ni interés, como la cosa más natural del mundo, [...] no se cree jamás obligado a cooperar con su propio esfuerzo ni a formarse a sí mismo, ni a la formación de los demás (tomado de Beuchot, 2004:20).

Con lo anterior, hay que señalar, por tanto, que el fenómeno de la masificación proporciona la base social y real donde se agrava el nihilismo de cuño religioso. Porque el hombre-masa de las sociedades mundiales de rendimiento, por las dinámicas

de vida que llevan, tiende a prescindir por completo del silencio necesario para establecer “proyectos de vida”. Por ello, quizá sea pertinente comentar que al democratismo contemporáneo⁴ le falta luchar contra el individualismo moderno. Agravante que aún no es atendida ni entendida de modo efectivo por el liberalismo político laico. Y es que, efectivamente, como señaló Sloterdijk (1994), la individualización social de nuestros últimos años sufre de un cambio significativo: los individuos en la construcción de la sociedad necesitan cada vez menos de la sociedad. En contraste, el creciente “emprendimiento social” (por pensar en el impacto de las ONGs) daría la impresión de lo contrario. Pero en realidad, el individualismo lamentablemente va de la mano con la hiperpolítica, el democratismo y el nihilismo religioso.

Algo tan cercano al indiferentismo radica en que los derroteros culturales del laicismo han excluido la ejercitación espiritual. La razón consiste en la pretensión de la espiritualidad laica en generarse —digámoslo así— de modo *autopoietico*. El laicismo acaso tendrá problemas para establecer el modelo de una “educación religiosa”, como queda presente en la problemática enseñanza del llamado —desde cierto pudor positivista— “hecho religioso”, pero no supone que la cultura laicista deba excluir todo aquello que pueda nutrirla *laicamente*. Aquí nos referimos a la tradición de los ejercicios espirituales como *pauta* para propiciar, en general, el diálogo filosófico secular, y, en particular, para defender un prisma desde el cual puede iluminarse la idea de espiritualidad laica. Porque al cabo, ¿puede tomarse en cuenta la espiritualidad arreligiosa sin afrontar las formas de su ejercitación personal? ¿Y por qué no hemos de consentir por completo a la idea que han ofrecido aunque se formule en términos de libertad? Porque seamos realistas: una espiritualidad de cuño laico, en el

⁴ Para dar una visión ejemplar acerca de los problemas y alardes del democratismo puede consultarse la página <www.whymocracy.net>. Igualmente, véase G. Bueno, *El fundamentalismo democrático* (2010) para la crítica de los principios ideológicos de este fundamentalismo según los cuales la democracia es la forma perfecta de sociedad política.

sentido de Corbí por lo menos, no puede ser practicada más que por una parte de la sociedad “innovadora”. Teniendo en contra que esto es elitista y antidemocrático. Por poco que no sea por la propia espiritualidad sino a causa de lo laico: porque, en mayor o menor grado, la laicidad termina por reproducir esquemas idénticos a los sistemas religiosos formales. Y aún más porque carece de control sobre la psicología de las concepciones del mundo. Mirado así, aquí nos colocamos ante los retos “metodológicos” del concepto. Ante lo cual, por nuestra parte, quisiéramos hacer notar una posible vinculación de la espiritualidad laica con la tradición de los ejercicios espirituales (máxime *arreligiosos*).

ESPIRITUALIDAD LAICA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

Debido a que el concepto de espiritualidad laica sostiene en forma ideal una forma de autoconciencia, es necesario admitir la relación que hay entre dicha espiritualidad y la tradición de los ejercicios espirituales. Si bien el pensamiento filosófico no ha dejado los alcances de la tradición de los ejercicios espirituales, este concepto que ha aparecido en la historia como centro de múltiples actividades (las más de ellas aprovechadas por el cristianismo como por Ignacio de Loyola), ahora debiera ponerse frente a la laicidad para aposentar algún tipo de relación. Nuestra pretensión no es trasplantar lo espiritual en el ámbito político, ni mucho menos, sino más bien considerar el cauce filosófico que atraviesa nuestra cuestión teniendo en cuenta que en la realidad política de las sociedades actuales (o “posdemocráticas” según una infeliz expresión de Colin Crouch) existe una parte suya en crisis: la espiritual —única acaso porque es la única crisis que ha quedado eclipsada por elementos que antaño no cundían tanto como el fundamentalismo científico, el “Imperio de lo efímero” (que planteaba Lipovetsky), o el “Imperio del bien” (que denunció Muray). Desde luego que la espiritualidad laica, en cierto sentido, probablemente tendrá poder de resistencia, pero si ésta carece de una dirección efectiva o práctica en relación al

cuidado de sí (concepto éste ontológicamente fundado en la salud), es probable que sus “practicantes” (y no creyentes) confirmen dificultades: ¿pues cómo logra alguien dar un paso en la espiritualidad laica?

Entretanto, el lazo entre la espiritualidad laica y la ejercitación espiritual no es un juego ocioso, con cargo a signos secularistas, o algo por el estilo. En realidad, la laicidad encuentra su relación inmediata con los ejercicios espirituales a través de lo que es la “condición humana”. Esta aserción expresa, aun cuando no nos corresponda discutir todas las “condiciones” que hacen algo *humano*, que no obstante dicha correlación se fundamenta teniendo la condición fundamental del ser humano en el “cuidado” (esto último se admite sin problemas en la antropología de la salud, en la ética médica y, filosóficamente, se sostiene en el pensamiento de Heidegger). Pero en su relación mediata, por la razón de que la ejercitación espiritual es sinónimo de protección del cuidado vital y existencial, que por principio se circunscribe y juega un rol en la “autoconciencia” y en la “autodeterminación” humana, podemos establecer un vínculo morfológico inclinado en el reconocimiento de ambas como *filosofías de vida* —y éste será el puente para ver una posible “practicidad” de la espiritualidad laica. Lo que presupone la espiritualidad, desde una perspectiva filosófica, es dotar de sentido la vida personal y colectiva como modo de *ser en el mundo*. Si la espiritualidad laica posee algún rasgo provechoso para la vida de los siete mil millones de individuos se resume en su intento de “resignificar” el curso de la vida subjetiva. Porque, en el sentido positivo y no metafísico, tanto la espiritualidad laica como la ejercitación espiritual asumen la búsqueda de una sabiduría (autológica).

El problema que hay, siguiendo un poco la línea trazada, es las “bases” en las que se inspiran los teóricos de la laicidad arreligiosa dependen, con seguridad, del marco histórico que arrojan las tradiciones religiosas (con huellas gnósticas y neopanteístas). También cabe decir que como la cultura laicista forma individuos con indiferentismo religioso (nihilista), terminan extraviados —pese a sus derechos humanos— sin la configuración de otras

formas de religiosidad. Basta advertir a los autonombrados “Nuevos Movimientos Religiosos”. Es habitual admitir que la laicidad no es atea sino arreligiosa o irreligiosa. No obstante, la indiferencia laicista ha causado amnesia social de la religiosidad tradicional. En el límite, el fenómeno de las nuevas formas de religiosidad tiene que ver con las secuelas sociales dejadas no tanto por el proceso de secularización sino por la desinstitucionalización de la religión como fuente de legitimación social (Cantón Delgado, 2008). Respectivamente, también es habitual reconocer que hoy día —año 2016— la sociedad malvive de un lamentable *modus vivendi*. Es característico que la pretensión interreligiosa de la laicidad afirme las miserias ecológicas, biotecnológicas y “transhumanistas” del presente. Tras el desgaste que producen estas condiciones en el estilo de vida, ocurre que muchos “líderes religiosos”—sea cual fuere su procedencia— van persuadiendo en los medios la necesidad de volver a la “vida interior”.

A consecuencia de las condiciones de las sociedades del presente en relación a la cuestión de la espiritualidad, no es difícil considerarla en función de que las sociedades “posindustriales” aun cuentan con el catalizador de las industriales, a saber: la productividad. Y hasta cierto punto, ese afán de productividad ha devenido rendimiento, como justamente sostiene el análisis de Byung-Chul (2012). Pues arguye que la sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria (en el sentido de Foucault) sino que es una sociedad de rendimiento. Dicha sociedad se caracteriza por haber reemplazado la prohibición, el mandato y la ley, por la motivación, la iniciativa y los “proyectos”. Según él, la presión por el rendimiento genera una violencia *sistémica* en los “sujetos de rendimiento” lo cual trae como efecto “infartos psíquicos” [*sic*]. El exceso de positividad de las sociedades sometidas al rendimiento continuo, bajo la realidad social del hombre que *sólo* se dedica a trabajar, desampara su autocuidado, queda indefenso, queda con depresión. Ya que lo que no va en favor del rendimiento se interioriza en forma de depresión. Ciertamente, esto interfiere con el contexto del nihilismo religioso referido arriba.

En todo caso, cualquier sociedad, por pequeña o superpoblada, puede ser vulnerada por el *modus vivendi* del rendimiento; más que nada, no cabe duda que su influencia en el ritmo de vida es inano y hartamente dañoso.

Asimismo, la gravedad de la sociedad de rendimiento orilla, en muchas partes del mundo, a perder de vista la ejercitación espiritual (religiosa o arreligiosa); en su lugar, fomenta una desvaloración radical del cuidado de sí, fija un aislamiento que se moldea socialmente a través de lo que se ha llamado la “sociedad del espectáculo”, y, a la par, es presa de la ideología del progresismo, el desarrollismo y el “bienestarismo”.

Byung-Chul no ofrece, como tal, un juicio sobre la laicidad ni sobre la espiritualidad laica. De todos modos, destaca que en la “tardomodernidad” (?) la religión pierde un papel protagónico en el imaginario social de la muerte. En ese sentido, su diagnóstico del siglo XXI comparte una de las aristas cruciales en el planteamiento de los estudios seculares, en cuanto afirma que:

La moderna pérdida de creencias, que afecta no sólo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero. Nunca ha sido tan efímera como ahora. Pero no sólo ésta es efímera, sino también lo es el mundo en cuanto tal. [...] Ante esta falta de *Ser* surgen el nerviosismo y la intranquilidad. [...] El Yo tardomoderno, sin embargo, está totalmente aislado. Incluso *las religiones* en el sentido de técnicas tánáticas, que liberen al hombre del miedo a la muerte y generen una sensación de duración, *ya no sirven* (2012:28-29. Énfasis propio.)

Por lo que prevé Han, hay ciertos puntos que reaccionarían legítimamente ante la idea de espiritualidad laica. Que una espiritualidad celebre el fin de las religiones (o su totalitarismo espiritual) sin considerar la realidad de los “infartos psíquicos”, nos exige mostrar lo que ocurre y precisar el alarmante malestar social debido a la presión del rendimiento (no siempre evidenciado en los llamados “Índices de bienestar social”). A toda vez

que existen diversas formas de encarar esa realidad a través de “clubes de optimismo”, “charlas motivacionales”, “retiros espirituales”, etc., que son el refugio de resistencia espiritual del hombre moderno, aquí convendría establecer ciertos paralelismos de la espiritualidad laica con los ejercicios espirituales, ya que puede servir como elemento de análisis filosófico.

Lo que queremos poner en claro es que la historia de la filosofía antigua conoce una larga tradición del ejercicio espiritual. Ya desde la antigüedad grecolatina se buscó la forma de encauzar cierta terapéutica (*askesis*) para acceder al círculo espiritual de la vida. En varias escuelas helenísticas y romanas de filosofía se pensaba que la filosofía era ejercicio gracias al cual el hombre alcanza la conciencia de sí mismo, una visión exacta del mundo, una paz y una libertad interior (Hadot, 2006). Se trata de una perspectiva que trata de concretar la transformación que impacta los valores y pasiones del ser humano. Para ello, el filósofo estoico se ejercitaba en la atención (*proche*), el dominio de sí mismo (*enkrateia*), el examen en profundidad (*skopsis*) y la meditación (*melatai*). Como principios generales no dependen sólo de una actitud sino de igual manera de una visión que aduce una idea determinada de “espiritualidad”. Habría que subrayar que eran ejercicios prácticos destinados al vivir consciente y libremente día a día. El carácter curativo del ejercicio espiritual antiguo se valía de la contemplación del mundo físico para percibir *gratamente* la naturaleza y la vida. Podemos encontrar en la figura de Sócrates al gran baluarte de la consciencia moral. Porque fue un maestro en el diálogo mantenido para alumbrar verdades. De esto último proviene la reputación de la mayéutica. Por el acervo que aduce Hadot, puede notarse que el ejercicio espiritual platónico tiene una notable preocupación por la muerte y por la universalidad:

[...] cabe representarse mejor este ejercicio espiritual si se entiende como esfuerzo para liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para

someterse a las exigencias del Logos y a la ley del Bien. Ejercitarse para la muerte supone, pues, tanto como ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad. Evidentemente tal ejercicio conlleva una concentración del pensamiento sobre sí mismo (Hadot, 2006:40).

Con esta idea de la espiritualidad, es muy difícil, a lo que nos parece, conciliar la laicidad tal como es pensada hoy con el contexto grecolatino. Pero en este caso no será vano vincular el esfuerzo de aquella tradición por manejar la vida espiritual propia sin recurrir a instancias religiosas. Así pues, mientras que posturas como la de Corbí sitúan la espiritualidad laica en linderos más o menos místicos (¿acaso para deslindar a la religiosidad del misticismo?), etéreos, convendría representarnos la laicidad arreligiosa con la ejercitación espiritual propuesta en torno a la autognosis, como “piedra de toque” de la espiritualidad. Pero ¿cómo eso va a representar lo laico?, se reaccionará. La respuesta es: porque comprende una desconexión plenaria respecto a cualquier religiosidad. A partir de una entrega al cuidado de sí consistente en la atención (*proche*) hay razón para concebir una espiritualidad que no se reduce a mera “creencia”. Esto es una prueba de lo separable que es la espiritualidad religiosa de la arreligiosa. Que se haya “cristianizado” esa tradición es punto y aparte. Porque la condición material de los ejercicios espirituales fue, antes que nada —al menos en apariencia— la *asebeia* en cuanto indiferencia total respecto de la religión. Hubo referencia a Dios pero concernía al “Dios de los filósofos”, al Dios que nada establecía en contextos educativos.

Para quienes consideran que el concepto de “autognosis” ha sido inventado por los filósofos, cabría advertir que en los procesos de subjetivación se halla una situación particular (que Corbí reivindica a su modo): prácticamente conocerse a uno mismo tiene su ejercicio en nuestros deseos, potencialidades y frustraciones o en la “asertividad”, dirán otros. En lugar de entender los hechos que influyen en nuestra vida como quisieramos que pa-

saran, hay que autogobernarse, practicar la ética del cuidado de sí, sin apelar a ninguna instancia de índole religiosa. El imperativo greco-romano “cuida de ti mismo” exige una ética del cuidado (en griego επιμέλεια). Podemos interpretar, pese al carácter oracular de la proposición, que la atención a uno mismo busca una prudencia práctica para vivir. Simplificando diríamos que la conciencia de la autognosis media una tradición referida al pensamiento filosófico. No se puede entender tanto a la espiritualidad laica como el ejercicio espiritual sin conectarlo con el pensamiento, la imaginación y la sensibilidad como criterio de *lo humano*. De hecho, el secularismo laico tiene consecuencias de orden antropológico. Éstas no se limitan a una mera cosmovisión. Sin perjuicio del desliz metalista de la autognosis, como se entiende por la tradición de los ejercicios espirituales éstos no fomentan el egotismo, el solipsismo o el individualismo, sino que en este caso el ejercitante se esfuerza por examinar el mundo, la naturaleza y su vida. La finalidad de los *ethismoi* de Plutarco, como nos recuerda Hadot, era adquirir hábitos morales para la realización y mejora de uno mismo.

Por lo mismo, hay determinadas analogías entre el sentido de la vida según la tradición de los ejercicios espirituales arreligiosos y la insistencia laica en abrir la “vida en común” respecto una esfera axiológica *ecualizada* por el compromiso, la tolerancia y el respeto. La familiarización con la filosofía de los ejercicios espirituales figurará diferencias con el silencio consagrado en la espiritualidad laica. Esto es doblemente cierto frente a las sutilezas de la “sociedad de la innovación” que por la pérdida de referentes religiosos se repliegan a una forma de egotismo individualista. Ello no suprime el carácter oracular de la espiritualidad laica sostenida por la postura de Corbí. En contraste, lo que propone el cuidado de sí, como es sabido, no es guardar silencio según cierto método ascético, sino *cuidar* la existencia individual sin dogmatizar cualquier forma de sentimiento. Derivado de ello, lo que encierra la tradición antigua de los ejercicios espirituales no lleva la presunción de una posibilidad objetiva sino un proyecto vital acorde a las capacidades subjetivas.

Reconocemos, así, que desde este punto de vista se puede revalorizar la espiritualidad laica. Esto no es retórica. La tradición referida está sujeta a que su sustentador asimile el objeto de unos valores espirituales. Si nos atenemos a las palabras de Martínez Ocaña (2014) en cuanto afirma que en nuestro tiempo la espiritualidad es búsqueda de silencio, sosiego, profundidad y unidad, entonces podemos ubicar las coordenadas sistemáticas en las que se halla la espiritualidad laica junto a la espiritualidad “integral”, “holística”, “transpersonal” y otras (cuyas Ideas no pesan tanto como tener a su favor un gran negocio editorial). Según esto, “en todas ellas predomina un concepto que subraya *el silencio como camino hacia la profundidad y verdad* y el camino del control y separación de la mente reflexiva, cultivando el *silenciamiento mental* para poder acceder a la verdad más profunda del ser humano: la unidad, la totalidad, el Ser” (2014:150-151). En estas condiciones, no hay duda de que se asemejan a la filosofía antigua en cierto sentido. Porque la búsqueda de “profundidad” y verdad se han internalizado bastante en el ideario sincrético de la espiritualidad laica.

Entenderemos que las consecuencias que esto carga hay que advertirlas en función de los valores espirituales que tenga, los cuales, una vez cambiada la inflexión cultural que los acompaña, así variarán. Como aduce, desde un relativismo cultural, el propio Corbí: “hay tantas formas de presentarse los hechos espirituales [*sic*] como culturas” (2007:200). Los valores que sustenta la espiritualidad budista no son idénticos a los de la espiritualidad cristiana. La diferencia dependerá, digamos, de sus contenidos simbólicos. Lo complicado es crear una semiótica laica (!). Es una exigencia fundamental dado que la espiritualidad pende de signos, de significantes, de significados. Al margen de esta escala, cuando se observa que postulantes de la espiritualidad laica abogan por sobreponer la *comprensión*, el reflejo de lo espiritual en la laicidad se expresa —a menos que nos equivoquemos— en su marco axiológico (*sensu lato*). Y hay en ello un enfoque *vivencial* que, aunque se proponga en justificación de la discutible muerte de la religión, tiene que lidiar contra el arraigo cultural.

Los lineamientos propios de la laicidad espiritual no desconocen el conflicto cultural de la ideologización religiosa. Sin atacar formalmente a nuestro tiempo, quizá el arribo de la espiritualidad laica no debe verse según llegue a “limar asperezas” políticas, sino más bien en que ha transparentado el estado actual de la espiritualidad donde dominan patentemente conflictos ocasionados por diferencias materiales en las creencias religiosas.

En todo caso, la mención que venimos hacemos de la tradición espiritual no es excesiva. Su proyección en nuestra contemporaneidad tampoco es dudosa dado que varios autores han intentado ponerla a prueba como es el caso de Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida* (2013). Es especialmente controversial uno de los fundamentos que tutelan su obra según el cual la religión a lo largo de la historia no ha sido más que un malentendido. Es decir, se mantiene en las coordenadas del nihilismo religioso. Y no por ello se repliega o tanto más se lamenta. Desde su perspectiva, el siglo en la que vivimos se debe caracterizar por los ejercicios de una “ética acrobática” con determinados procedimientos de exaltación. Dado que el siglo xx tuvo a la orden del día “la readquisición de una conciencia de ejercicio generalizada a partir de las fuentes de la filosofía antigua y de la *praxis* artística y corporal de los tiempos modernos” (Sloterdijk, 2013:274). Lo que más importa de su escrito es que antepone una visión de la espiritualidad, que se trata de un hecho notorio, pero también da indicios de la laicidad. No hay inconveniente en admitirlo así dado que la relación que marca entre vida social, historia y vida ejercitante no la soslaya. Y antes que nada porque su concepción revisa las múltiples orientaciones de la espiritualidad humana.

Ya para terminar esta parte, aún debe añadirse que los fundamentos morales y filosóficos de la laica espiritualidad se desprenden, con toda seguridad, de la tendencia a exhibir la laicidad con una ética autorreferencial, de los procedimientos y metas que en la inmanencia de sus valores propone. Tal como vemos, la representación de sus valores no es totalmente propia y singular. Entendemos que la “habilitación” de esta espiritualidad depende de una serie de elementos históricos. En la mayor parte del quid,

la pregunta central se refirió a los supuestos del concepto de espiritualidad laica. Es significativo notar que, hasta la fecha, su acuñación ha provocado dudas sobre sus fundamentos. Porque su profunda referencia ante la laicidad y su neutralidad moral forma parte de sus fines culturales. En todo caso, el mismo repliegue que asume la posición laicista respecto el tema tratado se tiene que constatar en los valores o actitudes que sostiene. Como nos hemos situado en una posición crítica esta línea de análisis debiera de confrontar las confusiones del concepto. Por tanto, nuestra reacción es empezar a meditar sobre la necesidad explicar su significado más allá del sentido prosaico del término. Puesto que son las primeras etapas de desarrollo de un concepto, hasta ahora poco conocido, cuyas minucias nos obligan a interpretarlo de modo más extensivo. Ya que serviría, por ejemplo, para justificar el proceso de “resignificación” de la espiritualidad a favor de los valores espirituales y morales de la laicidad.

CONCLUSIONES Y BALANCE CRÍTICO

Lo que vimos nos permite evaluar que el concepto de “espiritualidad laica” no es un término unívoco, y no tanto porque la espiritualidad sea una actividad en gran parte “inefable” (al menos, místicamente), sino porque la religación con lo laico le genera grandes equívocos. Al abordar el concepto notamos que es una expresión que se va difundiendo en espacios no sólo religiosos. Este sintagma es acogido tal cual en muchos casos, porque supone tanto laicidad como espiritualidad. Semejante espiritualidad se inserta en las propuestas de resignificación actual de lo espiritual. Se trata, en suma, de un concepto que es consciente de la tradición secular europea. Sin embargo a la polémica, se ha abierto camino en cuanto busca ser una forma de diálogo “más allá del dogma religioso”. Siguiendo las puntualizaciones de Corbí, se trataría de una espiritualidad acorde con las sociedades innovadoras del presente. Pero eso no es suficiente. Así, surge la particular exigencia de *redefinir* más estrictamente lo que es la

multicitada “espiritualidad laica”. Consideramos clave una mirada autocrítica dentro de ella misma. Con tal de no sacrificar aquel proyecto en aras pragmatistas, no cabría perder sus más valiosas determinaciones como la atención a la interculturalidad de los “valores espirituales”.

Una valoración “de conjunto” de la espiritualidad referida es sin duda complicada, pero considerando el diagnóstico antropológico de la religión respecto las espiritualidades emergentes, hay fuertes dudas que surgen al final de este ensayo: ¿el regreso a la espiritualidad arreligiosa renovará la manera de pensar las religiones? ¿Será su novedad el que se transformen las “asociaciones religiosas” en los próximos años? ¿Los desafíos “metodológicos” de la espiritualidad laica habrá que reducirlos a la laicidad por el hecho mismo de que sea laica? Hemos visto cómo el contexto laicista influye en la forma de pensar la espiritualidad laica. Pero, ¿qué camino debe seguir la carrera cultural de la laicidad ante la inercia trashumanista? ¿Cómo debemos valorar una espiritualidad que se vinculan a los retos filosóficos del presente? ¿La actualidad de las espiritualidades emergentes, y de la tradición de los ejercicios espirituales, puede restaurar otras formas de filosofía de vida? ¿Resulta convincente una forma de espiritualidad que interpela desde una actitud fundamentalmente laicista? ¿Por qué de una forma de administrar lo político se ha desprendido una visión de la espiritualidad? ¿Cabría equiparar la espiritualidad laica con las demás formas de espiritualidad emergentes o acaso hay que tratarla aparte? ¿Cuál podría ser la forma para dar a conocer a los religiosos más conservadores las motivaciones de la espiritualidad laica? Las preguntas están servidas.

Por todo esto, es imprescindible tener presente que lo que parece evidente en la espiritualidad laica es que sus objetivos están “alineados” a la vocación humana: ésta, por muy problemática que sea, fundamenta el cuidado de la vida con la espiritualidad. No habría por qué perder de vista las determinaciones “trascendentales” de la espiritualidad. Sería plausible insistir en la necesidad de confrontar el nihilismo religioso, partiendo de un sistema, para concentrarnos en las implicaciones ideológicas

de la espiritualidad laica. Aquí nos ha correspondido, para no quedarnos en el plano de una crítica moralizante, verter las armas de la filosofía crítica. Hemos tratado de mostrar la base de la tradición de los ejercicios espirituales como elemento incomprendido por los laicos, lo cual definitivamente no queda fuera de juego en la crítica del concepto dentro del diálogo interdisciplinario. A partir de ahí convendría pensar y repensar en los alcances de esta forma de espiritualidad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

ADAME GODDARD, Jorge

- 2005 “¿Qué significa lo “religioso” en la legislación mexicana?”, en Javier Saldaña (coord.), *El Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, UNAM, pp. 1-10.

Beuchot, Mauricio

- 2004 *El tomismo en el México del siglo XX*, México, UNAM, pp. 17-26.

BOSCA, Roberto

- 1993 *New Age: la utopía religiosa del fin de siglo*, Buenos Aires, Atlántida.

BRUGNOLI, Pietro

- 1965 *La espiritualidad de los laicos*, trad. y revisión del propio autor, Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

BUENO, Gustavo

- 1989 “Cuestión 4ª. El nihilismo religioso”, en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, pp. 147-191.

- 2007 *La fe del ateo. Las verdaderas razones del enfrentamiento de la Iglesia con el Gobierno Socialista*, Madrid, Temas de Hoy.

BYUNG-CHUL, Han

- 2012 *La sociedad del cansancio*, trad. de Arantzazu Arregi, Barcelona, Herder, edición digital.

CANTÓN DELGADO, Manuela

- 2008 “Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”, en Eduar-

do Bericat Alastuey (coord.), *El fenómeno religioso: presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 289-298.

CURBÍ, Marià

2007 *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, Herder.

DÍAZ SALAZAR, Rafael

2007 *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus.

ESTRADA, Juan Antonio

1991 *La espiritualidad de los laicos*, Madrid, Ed. San Pablo.

EVELY, Louis

1968 *La espiritualidad de los laicos*, trad. de Juan de Benavent, Barcelona, Ariel.

FRAGA, Fernando Aranda

2003 “Signos del secularismo postmoderno: el declinar de la trascendencia divina”, en *Invenio: Revista de investigación académica* (España), núm. 11, pp. 21-32.

GALEANA, Patricia (coord.)

2010 *Secularización del Estado y la sociedad*, México. Senado de la República/Editorial Siglo XXI.

GARCÍA MONTAÑO, Jorge

2010 “Espiritualidad laica y la libertad responsable”, en *El arte de estar bien con base en las enseñanzas de Tenzin Gyatso, el XIV Dalai Lama*, México, Ediciones ABK, pp. 163-184.

GRAYLING, Antony

2010 *El poder de las ideas. Claves para entender el siglo XXI*, trad. de Francisco J. Ramos, Barcelona, Ariel.

HADOT, Pierre

2006 *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, prefacio de Arnold I. Davinson y trad. de Javier Palacio, Madrid, Siruela.

HABERMAS, Jürgen

2000 “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, en *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, trad. de Pere Fraba Abat, Barcelona, Paidós, pp. 169-198.

HINKELAMMERT, Franz

2001 *El nihilismo al desnudo*, Chile, LOM Ediciones.

KÜNG, Hans

1991 *Proyecto de una ética mundial*, trad. Gilberto Canal Marcos, Madrid, Trotta.

LLAMAS, Inocencio

1999 *Jugando a ser dioses. La nueva Era*, México, Asociación María Santificadora.

MARTÍNEZ OCAÑA, Emma

2014 *Espiritualidad para un mundo en emergencia*, Madrid, Narcea Ediciones.

MARX, Carlos

1982 *La crítica moralizante y la moral crítica*, trad. de Margarita Montalvo de Dehesa, México, Editorial Domés S.A.

MORENO ROMO, Juan Carlos

2013 *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo y nuestra difícil y frágil laicidad*, México, Fontamara/UAQ.

REDER, Michael

2012 *Globalización y filosofía*, trad. Vicente Gómez, Barcelona, Herder.

SÁNCHEZ MECA, Diego

2004 *El nihilismo: perspectivas sobre la situación espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis.

SAVATER, Fernando

s/f “¿Qué es una democracia laica?”, disponible en <www.izqrepublicana.es/elpartido/democracialaica.pdf>, consultado el 6 de enero de 2016.

SLOTTERDIJK, Peter

1994 *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, trad. de Manuel Fontán del Junco, Madrid, Siruela.

2013 *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotecnia*, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos.

STEINER, George

2001 “Los mesías seculares”, en *Nostalgia del absoluto*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Siruela, pp. 13-33.

VILLASEÑOR, Guillermo

1978 *Estado e Iglesia: el caso de la educación*, México, Edicol.

RESIDUOS DE MODERNIDAD EN LAS TEOLOGÍAS ECOLÓGICAS

*Rodrigo Tovar Cabañas**

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se desarrolló siguiendo algunos lineamientos de la geografía de la religión. Nuestro objetivo central consistió en discernir los diferentes discursos teológicos vinculados a la ecología y a otros preceptos sustentables o medioambientales. Para dilucidar la cuestión, hemos dividido nuestro trabajo en tres secciones: en la primera sección, documentamos el origen de lo que denominamos teología geológica liberal; la segunda sección aborda la forma en que las distintas iglesias se aproximaron al estudio de la problemática ambiental; mientras que, la última sección trata los avatares por los que ha transitado el diálogo teoecológico. Como resultados más apremiantes podemos argumentar que en el discurso teoecológico existen dos posiciones: la antropocéntrica y la teocéntrica.

ORIGEN DE LA TEOLOGÍA GEOLÓGICA LIBERAL

Hace 200 años, lo único que impedía la topofagia, o frenesí liberal por los recursos naturales, era la Monarquía. Por ejemplo,

* Instituto de Investigaciones Sociales (IINSO), Universidad Autónoma de Nuevo León. Correo electrónico: <rod_geo77@hotmail.com>.

en 1824 la figura de Jorge III, del Reino Unido, impidió que la patente de cemento Portland del Sr. Joseph Aspdin devorara los acantilados de Dover. Hoy en día sabemos que la Gran Reforma Inglesa de 1832 fue la que permitió que los inventores e industriales de esa época se expandieran de forma ilimitada. Lo que la mayoría desconoce fue que precisamente en ese año nació la teología geológica del liberalismo inglés, cuya máxima representación fue el imperio victoriano.

Por esos años, el holismo geográfico¹ era la corriente naturalista dominante, de allí que la mayoría de geógrafos, de la primera mitad del mil ochocientos, se negará a colaborar en la cuantificación de los recursos naturales o materias primas, como se les denominaba en ese entonces. Bajo esa coyuntura un grupo de cuatro aficionados a la teología y proclives al cristianismo primitivo, en colaboración con cuatro practicantes de la medicina formaron la Sociedad Geológica de Londres, que Carlos IV le diera licencia real². Durante sus primeros años, el objetivo principal de la Real Sociedad Geológica de Londres (RSG) fue desacreditar a los monárquicos Tories por medio de un ataque a sus fundamentos geológicos y teológicos (Grinnell, 1976).

Para probar que la monarquía era innatural, la RSG buscó demostrar que la descripción bíblica del Diluvio era inexacta,³ que Dios no había creado los animales y las plantas de la Tierra, pues estos eran modelos bíblicos y geológicos sobre los que se basaba la teoría monárquica (*ibid.*). Irónicamente, la RSG recurrió a tergiversaciones teológicas más que a evidencias geológicas para fundamentar su cosmovisión.

Ahora bien, durante la era victoriana, las grandes compañías capitalistas extractivas o de la industria pesada, requerían de *la*

¹ Humboldt fue el decimonónico considerado padre de la geografía contemporánea, influenciado por Schelling, practicaba el holismo o método que considera las relaciones mutuas de la naturaleza viva con la no viva.

² A partir de 1831, la Real Sociedad Geológica ha otorgado la *Medalla Wollaston*, con excepción de los años 1832-1834.

³ A los partidarios del diluvio se les denominó catastrofistas, mientras que a los ateos de les denominó como uniformistas, gradualistas o evolucionistas.

mitad de los servicios geográficos, es decir, sólo requerían cartografiar la localización y distribución de flora, fauna, o minerales, etc., omitiendo la relación de aquellos para con las poblaciones de seres humanos, es decir, al tenor de la modernidad: de la geografía holística se derivó la geografía botánica. O bien, de la corriente naturalista surgieron escuelas de ecología vegetal (como las de los estadounidenses Clements o Cowles) o la ecología animal del británico Charles Elton, aparecida a mediados de 1927 (Casado, 1996).

Eso dio origen en 1913 a la *British Ecological Society* y en 1916 a la *Ecological Society of America*. Cuya característica principal, a la luz de la historia, fue la promoción de estudiar a las comunidades vegetales y animales por separado, por lo que la visión holística, dentro de la ecología fue tardía. De hecho, en cuanto a la protección de la vida silvestre no fueron las sociedades ecológicas las que primero se proclamaron al respecto, sino más bien fue la sociedad *Grinnell's Audubon Society*⁴ quien decidió proteger a las aves de Estados Unidos a partir de 1883.

Asimismo las primeras reacciones contra la teología geológica liberal utilitarista surgieron de algunos miembros del movimiento anarquista, por ejemplo, más allá de la protección de las aves, tenemos noticia que la amplia familia protestante de Eliseo Reclus, hacia finales del siglo XIX, a fin de cuentas lo hizo ser siempre un geógrafo consecuente, por ejemplo, Reclus siempre tuvo un sentido de solidaridad para con los desposeídos y humillados (Gil-Jurado, 2005).

Luego, detrás de sus observaciones sistemáticas de la naturaleza y de las sociedades, afloraba su peculiar idea de *armonía natural* y *ayuda mutua*,⁵ así como sus consideraciones éticas en torno a las relaciones entre la naturaleza y la naturaleza humana (*ibid.*), por lo que nunca creyó en el uniformismo y gradualismo del liberalismo inglés, de allí que tampoco creyera en la lucha de clases del evolucionismo marxista.

⁴ George Bird Grinnell fue un antropólogo, historiador y naturalista americano.

⁵ Nótese la clara alusión al onceavo mandamiento: amarás a tu prójimo.

Como miembro de la primera generación que le tocó ver la depredación del mundo, legalizada en 1832, Reclus propuso una vía distinta de entender las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. Según él, la dignidad del trabajo geográfico está mediada por su capacidad de iluminar el sendero⁶ que permita a los seres humanos construir un proyecto social incluyente, no sólo con el ejercicio científico explicativo, sino con la construcción de un modelo de sociedad capaz de convivir armoniosamente con la naturaleza.⁷

Más cercano al mundo judío, Martin Buber, a comienzos del siglo xx, describió cómo nuestra vida entra en relación con la naturaleza, de una manera incomprensiblemente recíproca. Como ejemplo de esta relación, este filósofo hacia 1923 describía un árbol de la forma siguiente:

[...] puedo clasificarlo en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura [...] puedo deshacer su presencia y su forma al extremo de no ver en él más que la expresión de una ley [...] pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia, al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él. Entonces el árbol deja de ser una cosa [...] (Buber, 1984:11-12).

Como vemos, los problemas ambientales, en última instancia no son sólo cuestiones políticas, económicas, sociales o ecológicas, sino más bien son asuntos de orden escatológico y teleológico. Irónicamente, siguiendo la tesis de Krugman en torno al desempleo tecnológico, la era de las computadoras y de la automatización de los procesos productivos, hacia 1960, dejó a muchos “jóvenes ecólogos” sin trabajo, por lo que muchos de ellos,

⁶ Nótese la clara alusión al Salmo 119:105 “[...] Lámpara es a mis pies tu palabra, Y lumbrera a mi camino [...]”.

⁷ Desafortunadamente el fascismo académico del siglo xx marginó los desarrollos teóricos de Reclus; Jean Brunhes y Pierre Bertoqui relativos a la codependencia del hombre y su medio ambiente.

influenciados por el terror atómico y petrolero, terminaron creando organizaciones ambientalistas, como Greenpeace fundada en 1971.

EL VATICANO, LA IGLESIA Y EL DETERIORO AMBIENTAL

A la avalancha de movimientos estudiantiles y de ecología política “*Hippie*” el Vaticano realizó una asamblea general, denominada Concilio Vaticano II. Producto de ese esfuerzo, hacia 1965, surgió la *Gaudium et spes*, una constitución pastoral relativa al papel de la Iglesia en el mundo contemporáneo. En ella el papa Pablo VI dejó entrever que el medio natural puede ser percibido como un regalo de Dios al hombre.

Cinco años después el papa, en un comunicado a la FAO, urgía a las instituciones a un “cambio radical en la conducta de la humanidad”. Finalmente en 1971 Pablo VI en una carta al Congreso de Juristas Católicos Italianos en Roma señaló que la creación es obra de Dios, dada al hombre para su uso y goce, que la Iglesia debe animar a los defensores de la naturaleza ante la falta de interés de los países desarrollados (Díaz, 2009).⁸

Para 1977 un grupo de judíos de Nueva York se preocuparon por la frivolidad de la caza deportiva y por la forma de producción de carne a granel, y advertían que la toma de la vida de los animales a escala industrial causaba un sufrimiento innecesario, por lo que el rabino Zalman Schachter-Shalomi creó las técnicas de sacrificio compasivo o Ekokosher (Waskow, 1992), donde se exige que los animales, que se utilizan para la alimentación, deben ser tratados de forma humana antes de la matanza, incluso se recomiendan oraciones especiales para cuando se come carne,

⁸ Esos hechos dieron apertura para que en otros eventos de la iglesia católica se externara la preocupación por las cuestiones ecológicas, tal como: la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en la ciudad de Puebla en 1979 o la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias, en Ginebra, 1979 (Díaz, 2009).

para que uno nunca olvide que la vida del animal fue entregada para alimento nuestro.⁹

Sin embargo, fue la revista *Iglesia Viva* la que en el año de 1985 dedicó su número 115 al primer *dossier* sobre *Cristianismo y movimientos ecologistas*, donde destaca la propuesta de Armendáriz (1985) para combatir la enajenación del hombre antiecológico a través de una vuelta a las actividades agrarias pero con perspectiva teológica; o la de Ruiz (1985) quien señala atinadamente que cuando la ciencia se acuerda de la teología es porque las cosas van de verdad muy mal, asimismo dice que la teología no es que haya llegado tarde al debate ecológico, sino más bien el diálogo ha sido parco de ambos bandos.

Como ejemplo de ese escaso diálogo entre lo teológico y lo ecológico recordemos a la vituperada Biblia Latinoamericana de Bernardo Hurault, quien en su exégesis de Romanos 8:22 invitaba a reflexionar sobre las deudas del progreso,¹⁰ que para 1990 en tal exégesis ya aparecía tácitamente la categoría de “crisis ecológica” (Hurault 1974). Tuvieron que pasar 5 años para que el papa Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium Vitae*, del 25 de marzo 1995, hiciera un llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (Díaz, *op. cit.*).

Mientras tanto, en la Iglesia Ortodoxa, en 1989 el patriarca Demetrio I de Constantinopla declaraba el 1° de septiembre como día de oración para la protección del medio ambiente. Luego, su sucesor Bartolomé I, coloquialmente conocido como el *patriarca verde*, hacia 1991 apuntaba que la Iglesia debe asumir un compromiso tanto ecuménico como ambiental (Chryssavgis, 2002). También sabemos que gracias a sus múltiples iniciativas

⁹ Asimismo en 1982 el matemático: Richard Schwartz, publica *Judaism and Vegetarianism*, una obra dedicada a la liturgia judía y las estaciones del año. En ese mismo año David Ehrenfeld y Rabbi Gerry Serotta organizaron en la Rutgers University el primer evento sobre *Jewish Environmentalism*.

¹⁰ Al respecto, Juan Pablo II en su Discurso sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia de abril de 1993 señalaba que la biblia latinoamericana ponía el acento sobre una escatología terrestre, a veces en detrimento de la dimensión escatológica trascendente de la escritura.

y proyectos a favor del medio ambiente¹¹ se hizo acreedor del *Sophie Prize*¹² en 2002.

Por otra parte, en Europa, a comienzos de 1983 un pequeño grupo de cristianos crean en Inglaterra la fundación A Rocha con la finalidad de establecer un centro cristiano de estudios medioambientales en Algarve, Portugal, y en 1986, otro en Cruzinha, para 1998 A Rocha tenía presencia en los humedales de Aammiq, Líbano (A Rocha, 2015). Hoy en día su presencia en más de 20 países la convierten en una referencia indispensable para la organización de comunidades cristianas para la conservación de la naturaleza.¹³

Asimismo, *GreenFaith* fue fundada en 1992 bajo el nombre de Socios de la Calidad Ambiental (*Partners for Environmental Quality*), por lo que es una de las más antiguas organizaciones religiosas-ambientales en los Estados Unidos, que como Iglesia Anglicana-Episcopal, tiene por objeto conectar las diversas tradiciones religiosas con el medio ambiente. Uno de sus primeros logros fue convocar a una conferencia en la Universidad de Drew, Nueva Jersey, que reunió a las partes interesadas de los sectores religiosos, académicos, gubernamentales y empresariales para explorar intereses comunes en relación con la protección del medio ambiente (Greenfaith, 2009).

Al año siguiente, la Iglesia Luterana emitió una declaración¹⁴ intitulada: *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Donde asumieron el compromiso de reivindicar tanto la promesa de “un

¹¹ Siendo los más importantes: los cinco seminarios sobre ecología que se impartieron de 1994 a 1998 en la Theological School of Holki; la creación del Comité Internacional sobre Religión, Ciencia y Medio ambiente en 1994, entre muchos más.

¹² El Premio Sofía, es un reconocimiento que se otorga a aquellos individuos que trabajan por un medio ambiente sustentable.

¹³ *The Evangelical Climate Initiative* es otro grupo de científicos evangélicos que participaron en La Haya, durante las negociaciones internacionales sobre el clima en noviembre de 2000.

¹⁴ Otros *environmental statements* fueron proclamados en 1984 por la Iglesia Metodista Unida; en 1990 por la Convención Bautista del Sur, en 1994 por la Fundación Islámica para las Ciencias de Ecología y Medio Ambiente, en

nuevo cielo y una nueva tierra” (Ap 21:1) como el ofertorio de libro Lutero de Culto:

Blessed are you, O Lord our God, maker of all things. Through your goodness you have blessed us with these gifts. With them we offer ourselves to your service and dedicate our lives to the care and redemption of all that you have made, for the sake of Him who gave Himself for us, Jesus Christ our Lord. Amen¹⁵ (Evangelical Lutheran Church, 1993).

Como vemos, el giro ecológico que han experimentado poco a poco las instituciones religiosas a primera vista nos parece algo diverso, sin embargo se pueden resumir en dos posiciones antagónicas a saber: *a*) la antropocéntrica y *b*) la teocéntrica. Un ejemplo de la primera se obtiene cuando se proclama que el medio ambiente es un regalo de Dios, puesto que dentro de las múltiples interpretaciones, la principal conduce a valorar de otra forma al medio ambiente. Lo mismo puede decirse sobre la idea de cuidar el jardín del mundo o cuidar la creación, es decir, todas estas nociones son formas antropocéntricas de experimentar la relación con la naturaleza, puesto que en ocasiones la protección del medio ambiente, que varias iglesias y movimientos ecologistas proclaman, ha terminado con la encarcelación del prójimo, incluso con la muerte,¹⁶ irónicamente la jurídica que ampara a las áreas naturales protegidas, como apuntaba un antiguo director del Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos, ha fracasado.¹⁷

1996 por la Iglesia Adventista, mientras que la Comunión Anglicana de Sudáfrica emitió en 2002 una Custodia pro la Creación.

¹⁵ Traducción propuesta: Oh Señor Dios nuestro, creador de todas las cosas. A través de tu bondad que nos has bendecido con estos regalos. Con ellos nos ofrecemos a tu servicio y dedicamos nuestra vida al cuidado y redención de todo lo que has hecho, por el bien de aquel que se entregó a sí mismo por nosotros, Jesucristo nuestro Señor. Amén.

¹⁶ Recordemos el caso de Digna Ochoa y los campesinos ecologistas de la sierra de Guerrero.

¹⁷ Marris (2011), cuenta que el antiguo director del Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos, Jon Jarvis, argumentaba que preservar un

Las posiciones teocéntricas respecto al medio ambiente, a su vez se pueden tipificar en tres niveles: 1) el de la oración, 2) el de los principios y 3) el de las acciones. En ese orden, sobre el acto de oración argumentamos que al orar por el medio ambiente se vive el reflejo de creer hondamente en su sentido creatural, pues se acrecienta el diálogo entre el hombre y Dios, donde lo importante es que a través de la oración se constata que el hombre ha escuchado la Palabra de Dios. Obviamente escuchar implica que la conciencia se remueva para reflejar en el exterior lo que en el interior se halla, en este caso se topa con el reconocimiento del sentido creatural de la naturaleza. En otras palabras, a la salud intelectual, salud moral, salud física, salud afectiva y salud social de Bohigues¹⁸ (1978) es necesario agregar la salud medioambiental, dígase conciencia socio-ambiental.

Respecto a los principios, estos se pueden hallar en el sentido de humildad que está detrás de la afirmación de la creación como obra de Dios. Sin embargo, la propaganda tecnocrática impide ubicar en su justa dimensión los límites del posibilismo y demás desarrollos tecnológicos. De tal modo que dichos logros, para algunos son tremendamente sofisticados mientras que para otros son sólo formas distintas de experimentar con la creación y por lo tanto aún son poca cosa comparados con la verdadera magnificencia de lo creado por Dios.¹⁹

pedazo de Tierra en su estado *natural* era insostenible, por lo que es mejor pensar en la posibilidad de mover especies protegidas fuera de sus áreas de distribución geográfica y demás reservas naturales para dar una mayor oportunidad de sobrevivir.

¹⁸ De allí que en las múltiples forma de oración el padre Rafael Bohigues convalidará este ejercicio: “Toma un objeto natural, no manufacturado: hoja de árbol, piedra, flor, etc. Ponlo en la palma de tu mano. Date cuenta de la sensación del objeto. Hazlo despacio, con finura, respeto y reverencia. Es un ser creado por Dios” (Bohigues, 1978).

¹⁹ Cabe recalcar que de este último punto se desprenden todos los esfuerzos por negar la hechura de la creación a Dios, pues en el fondo el hombre moderno se asume como capaz de ser dueño de aquello que no ha sido creado por su propia mano, valdría la pena recordar el libro de Job “[...] Él ha hecho la Osa y Orión, [...]” (Job, 9:9) y “[...] ¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házme saber, si tienes inteligencia [...]” (Job 38:4).

Por ejemplo la transfección de células (clonación), las células modificadas genéticamente (ratones fluorescentes), la reprogramación celular (genomas artificiales de carbono) y los genomas sintéticos (nuevos cromosomas inorgánicos de silicio) son grandes avances de la ingeniería biomolecular, más no son procesos que atestigüen la creación de nuevos seres (almas), es decir, la ciencia en lo que va del siglo XXI aún no le ha podido dar *aliento* a la materia inorgánica; asimismo los más de cinco mil satélites que orbitan la tierra, las varias estaciones espaciales; o los varios *rovers* que circulan en Marte son grandes proezas de la ingeniería espacial, más no son acciones que atestigüen la creación de nuevos planetas. Por lo tanto la humanidad debe ser humilde y reconocer que falta mucho tiempo para que ella pueda crear su propio sistema solar.

Ahora bien, sobre las acciones medioambientales con perspectiva teológica, como se apuntaba líneas arriba, todavía se encuentran en su fase de búsqueda, puesto que no se trata solo de una ecocultura, ya que esa forma social terminaría por dar motivos para ampliar la separación entre pueblos, más bien la cristología debe balancear la teología ecológica con los puntos medulares de su discurso dogmático. Es decir, hoy en día existen tantas formas de acciones ambientales, desde la tecnodomótica que practica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (coloquialmente conocida como mormones), hasta el neo-ascetismo, sin embargo el pecado no está en el consumo sino en la negación y desconocimiento de la dinámica de la creación.

Es decir, la naturaleza no se puede resumir a una ecología de jardín, puesto que la Naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra respecto a su galaxia, la variabilidad climática natural con relación a una visión dinámica de la gastronomía, asimismo la agricultura debe escuchar los argumentos de la paleohidrología y los yacimientos de agua geológica. De lo contrario las acciones ambientales, incluso las derivadas de movimientos religiosos, en el fondo seguirán siendo antropocéntricas.

Son estos últimos tres puntos los que nos mueven a invitar a dialogar interdisciplinariamente sobre el cristianismo ecológico,

sobre las propuestas hermenéuticas que las distintas iglesias están gestando para involucrarse más en el problema ambiental del mundo contemporáneo, por tal motivo en el siguiente apartado vamos a contemplar la visión filosófica sobre la teología ecológica.

HISTORIA DEL DIÁLOGO TEOECOLÓGICO

Hace medio siglo, el tecno historiador Lynn White impartió una conferencia en Washington, titulada, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, misma que la revista *Science* sacó a la luz pública al año siguiente (White, 1967). En ella se argumenta que la visión ecológica de cada sociedad depende de lo que piensa su población sobre sí misma en relación con las cosas que le rodean. En ese sentido —dice White— nuestra ecología occidental está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino, es decir, tenemos una fe judeo-cristiana implícita en la visión occidental del mundo.²⁰

Asimismo, atisba que el inicio de lo que se conoce como la tradición proclamativa, vinculada a la dominación de la naturaleza, en el sentido que la Real Sociedad Geológica de Londres oficializara en 1832, tuvo lugar hacia el año de 1066, puesto que los calendarios o mensarios, de ese entonces, marcan cómo se pasó de las personificaciones contemplativas de las estaciones anuales, de siglos anteriores, a acciones de hombres coaccionando en el mundo.

En síntesis, este autor señala que en su forma occidental, el cristianismo poco a poco se tornó en la religión más antropocéntrica del mundo.²¹ Sin embargo —continúa White—, no fue sino hasta finales del siglo XVIII que la hipótesis de Dios se hizo innecesaria para muchos científicos.²²

²⁰ Eso supone que la ciencia occidental moderna fue hecha en la matriz teológica cristiana.

²¹ Al grado tal que para “[...] un cristiano de hoy en día [1966] un árbol no puede ser más que un hecho físico [...]” (White, 1967).

²² Específicamente en el año de la gran reforma de 1832 se legalizó.

Luego, el principal descubrimiento del profesor White, fue que lo que hacemos sobre la ecología depende de nuestras ideas en torno a la relación hombre-naturaleza, por lo que más ciencia y tecnología no van a sacarnos de la actual crisis ecológica sino hasta que reinterpretemos nuestra vieja religión, por ejemplo: si por revelación, Dios había dado al hombre la Biblia, por extensión, si Dios hizo a la naturaleza, la naturaleza también debe revelar la mentalidad divina (*ibid.*).²³

Contrario a la cristología ecológica de White, dos años después, ante la crisis socio-ambiental Underwood (1969) apuntaba que para redefinir y transformar los fundamentos de la existencia humana a partir de un proceso de arrepentimiento²⁴ (con el fin de revalorizar y reconsiderar la relación hombre-naturaleza) era necesario cambiar la experiencia del espacio-tiempo, por lo menos, en dos niveles: el psicológico o subjetivo y en el nivel histórico.²⁵ Puesto que, el espacio-tiempo (en su forma subjetiva, es un principio de interioridad de gran utilidad para experimentar la naturaleza de una manera más íntima o para re-experimentar conexiones con uno mismo y con el cosmos), en última instancia es una forma de conciencia, de interconexión que genera un llamado a cada hombre para convertirse en su propio creador de mitos. Sin embargo, para que esa nueva visión surgiera, este profesor de filosofía de la religión, señalaba que algunas personas proponían la muerte de las historias de tradición judeocristiana como requisito previo y absolutamente necesario para su re-nacimiento, es decir, considerando el análisis de Underwood, vemos que desde hace medio siglo pulula por el mundo una forma vaga de teología ecológica anti-cristiana o herética.

De manera simultánea, Daniel Martensen (1970), un teólogo luterano, señalaba que si bien el problema ambiental tenía rela-

²³ Caso concreto de la teología Franciscana.

²⁴ Este arrepentimiento, según Underwood, se puede lograr a través de un *mantra*, o sea, mediante un instrumento mental de recitación para religarse y ser consecuente entre lo pensado y actuado.

²⁵ La arquitectura sagrada, según Underwood, sería la fusión de ambos niveles de organización espacio-temporal.

ción con la forma en que se concibe el espacio-tiempo, ésta debía centrarse más en el aspecto teleológico, pues la teleología se encuentra más próxima a los principios cristológicos. Por lo que Martensen proponía cambiar el credo de muchos anti-ecólogos, y demás comentarios como: Al diablo la posteridad, pues que han hecho los no nacidos por mí (Martensen, 1970). En efecto, este teólogo es uno de los precursores del derecho de las futuras generaciones a vivir en un mejor mundo, menos contaminado y degradado.

Sin embargo, en la década de los ochenta el reverendo James Mcpherson (1986) sostenía que la teología ecológica, necesariamente tiene que partir del estudio de tres categorías imbricadas: 1) el cosmos; 2) la relación de la especie humana con la Tierra, y 3) la cultura técnico-científico. Respecto al cosmos señala que no debemos olvidar que este es el orden y la integridad creado por Dios, cita como ejemplo a nuestro sistema solar y al planeta Tierra. De allí que Dios puede utilizar el medio ambiente como un flagelo derivado del juicio sobre el pecado humano, empero el pecado no puede comprometer la integridad del cosmos puesto que la humanidad es criatura, no creador, y sólo el creador puede alterar la integridad y orden fundamental del cosmos.

Paradójicamente, este teólogo nos recuerda que la vida biológica es efímera, sin embargo teológicamente importante, por lo que es urgente reorientar el lugar teológico de la ciencia y la tecnología en el contexto de la cultura humana ya que la cultura tecno-científica es la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Finalmente nos recuerda que Dios ha hecho a la humanidad responsable de la vida en la Tierra y allí donde quiera que los seres humanos llegaren a encontrar vida en su exploración científico-técnica del cosmos, pero desafortunadamente la codicia, el hedonismo, y los deseos de control en muchas ocasiones han llegado a ser las fuerzas que impulsan el progreso tecnológico y científico, lo que ha culminado, como sabemos en la explotación de la Tierra y de la gente.

Al paso de los años, la tesis cosmocéntrica, poco a poco, ha sido la que ha ganado fuerza, por ejemplo, muchos años después, a comienzos del siglo XXI, Hernández (2003) señaló que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico,²⁶ implica reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, es decir, hay que devolverle a la naturaleza su sentido creatural. Ello implica, que la responsabilidad cristiana trascienda la forma efímera en que, actualmente, se conceptualiza el tiempo.

Luego, García (2006) discute las tradiciones hermenéuticas respecto a Génesis 1: 28 “dominar la tierra”. La corriente proclamativa y la hermenéutica manifestativa, donde lo proclamativo acentúa el antropocentrismo con relación al mundo creado; lo manifestativo marca un interés cosmocéntrico, ello implica que la sensibilidad hacia la maravilla de la vida y la complejidad bella del mundo inorgánico se consolide.

En esa línea Díaz (2009), tras admitir la imposibilidad de crear vida de la nada, advierte que la ecología vive una hierofanía por la naturaleza, de allí nace la ontología del derecho ambiental que como exigencia moral vertebró la ecología al cristianismo. También señala como esta nueva relación entre ciencia y fe obliga por una parte, a practicar una nueva historicidad de la naturaleza y por otra, a construir una moral ecológica globalizadora. Soló restaría agregar que a la par de aquello es necesario una revisión cosmológica o cosmocéntrica (Boff, 1996).

De igual manera Kerber (2010) atisba que el giro einsteniano obliga a que cosmogónicamente se actualicen todas las instituciones, desde la iglesia, la religión, la historia, la agricultura, hasta la ciencia misma con la intención de poder arribar al panenteísmo referido a la presencia de Dios en la creación o en el cosmos y el cosmos presente en Dios.²⁷ El cambio mental profundo obliga a nunca olvidar al todo, que la creación es un proceso perma-

²⁶ Algunos ejemplos de los fundamentos bíblicos de la ecología se hallan en: Génesis 1-28; Levítico 23:33-44; Deuteronomio 16:13-6; Reyes 4; romanos 8:19-23.

²⁷ El panenteísmo supone imaginar a Dios en formas diferentes de la nuestra.

nente, continuo. De modo que un cristiano ecológico reconoce que el prójimo incluye seres humanos y no humanos, como en la teología franciscana, donde el ser humano no está encima sino dentro de la creación. Recalcando que el mundo no es fruto de su deseo o creatividad, sino que el mundo es de Dios. Por lo que no queda de otra que reencausar a la iglesia hacia lo socio-ambiental.²⁸

CONCLUSIONES

La teología geológica dio pie a las sociedades ecológicas anti-holísticas que tienden a ver a los bosques como objetos vivos con derechos o como sujetos con alma, lo que en tiempos recientes ha dado origen a varias ecosofías y ecofilosofías heréticas. Por lo que es menester desagregar las formas en que nuestra sociedad occidental se relaciona con la naturaleza. Al respecto, básicamente existen dos posiciones teológicas, a saber: *a*) la visión antropocéntrica y *b*) la visión teocéntrica. Un ejemplo del antropocentrismo eco-teológico se deriva de la idea de cuidar el jardín del mundo o cuidar la creación, puesto que en ocasiones la protección del medio ambiente ha terminado con la muerte del prójimo.

Mientras que las posiciones teocéntricas, a su vez, se pueden subdividir en tres niveles: 1) el de la oración, 2) el de los principios y 3) el de las acciones. El primer nivel implica que al escuchar a Dios la conciencia se remueve para reflejar en el exterior lo que en el interior se halla, en este caso a través de la oración se puede reconocer el sentido creatural de la naturaleza; respecto a los principios, estos se pueden hallar en el sentido de humildad que está detrás de la afirmación de la creación como obra de Dios, además de reconocer que a la humanidad le falta mucho tiempo para que ella pueda crear su propio sistema solar; asimismo de las acciones podemos constatar que todavía se encuentran

²⁸ Al parecer esa es la misiva que expresa el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si* (véase Beuchot, 2015).

en su fase de búsqueda, puesto que no se trata sólo de una ecocultura, ya que esa forma social terminaría por dar motivos para ampliar la separación entre pueblos, es decir, la naturaleza no se puede resumir a una “ecología de jardín”, puesto que la Naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra.

Por tales circunstancias, varios han planeado reinterpretar a nuestro viejo judeocristianismo, desde las reinterpretaciones subjetivas para que cada cual cree sus propios mitos; pasando por consideraciones teleológicas a favor de las futuras generaciones de seres humanos; hasta las teologías cosmográficas integrales, como la de Mcpherson que señala que no debemos olvidar que el cosmos es el orden y la integridad creados por Dios y que la cultura tecno-científica es la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Al parecer, esta última tesis teológica cosmocéntrica, poco a poco, ha sido la que ha ganado fuerza, puesto que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico, obliga a reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, así como a concebir que la presencia de Dios está en la creación y en todo el cosmos y el cosmos presente en Dios. Como vemos, todo ello implica que la responsabilidad cristiana debe trascender la forma efímera en que, actualmente, se conceptualiza el tiempo y el espacio, por lo que hay que recordarle constantemente a ego que no está encima sino dentro de la creación.

BIBLIOGRAFÍA

A ROCHA

2015 *Nuestra historia*, Inglaterra, A Rocha International.

ARMENDÁRIZ, Luis

1985 “¿Explotación de la naturaleza o armonía con ella?”, en *Iglesia Viva*, España, núm. 115, pp. 11-27.

BEUCHOT, Mauricio

2015 “La filosofía en la encíclica *Laudato Si*”, en *Piezas*, Jalisco, México, vol. 6, núm. 21, pp. 18-26.

BOFF, Leonardo

1996 *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta.

BOHIGUES, Rafael

1978 *Escuela de oración. 50 formas sencillas de orar*, Madrid, Promoción Popular Cristiana.

BUBER, Martin

1984 *Yo y tu*, Buenos Aires, Nueva Vision Saic.

CASADO, Santos

1996 *Los primeros pasos de la ecología en España*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

CHRYSSAVGIS, John

2002 *Bartholomew, Ecumenical Patriarch*, Florida, University of Florida, disponible en <<http://users.clas.ufl.edu/bron/pdf--christianity/Chryssavgis--Orthodox%20Patriarch%20Bartholomew.pdf>>, consultado el 31 de marzo de 2015.

DÍAZ, José

2009 “El encantamiento de la ecología. Capitales religiosos en el ecologismo moderno”, en *Boletim Goiano de Geografia*, vol. 29, núm. 2, Goiás, Brasil, pp. 13-40.

EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH

1993 *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*, Chicago, Evangelical Lutheran Church in America.

GARCÍA, ALFONSO

2006 “¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas sobre el problema ecológico”, Cuadernos de Cristianisme i Justícia, disponible en <https://www.cristianismeijusticia.net/files/es54.pdf>, consultado el 6 de mayo de 2015.

GIL-JURADO, Carlos

2005 “Reclus: un geógrafo incómodo, una geografía de compromiso”, en *GeoTrópico*, vol. 3, núm. 1, Bogotá, Colombia, pp. 9-20

GREENFAITH

2009 *History*, New Jersey, GreenFaith.

GRINNELL, George

1976 “The Origins of Modern Geological Theory”, en *Kronos*, vol. 1, núm. 4, Estados Unidos, pp. 68-76.

HERNÁNDEZ, Rafael

- 2003 “Devolver a la materia su noble y original sentido”. Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de José María Escrivá”, en *Actas del 23 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (2002)*, pp. 203-228.

HURAUULT, Bernardo

- 1974 *El Nuevo testamento*, Madrid, Paulinas.

KERBER, Guillermo

- 2010 “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas”, en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, vol. 52, núm. 154, Bogotá, Colombia, pp. 197-210.

MARRIS, Emma

- 2011 “The End of the Wild”, en *Nature*, núm. 469, Reino Unido, pp. 150-152.

MARTENSEN, Daniel

- 1970 “Concerning the Ecological Matrix of Theology”, en *Zygon*, vol. 5, núm. 4, Chicago, pp. 353-369.

MCPHERSON, James

- 1986 “Towards an Ecological Theology”, en *The Expository Times*, vol. 97, núm. 8, United Kingdom, pp. 236-240.

RUIZ, José

- 1985 “Fe en la creación y crisis ecológica”, en *Iglesia Viva*, núm. 115, España, pp. 29-51.

UNDERWOOD, Richard

- 1969 “Ecological and Psychedelic Approaches to Theology”, en *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 52, núm. 4, Reino Unido, pp. 365-393.

WASKOW, Arthur

- 1992 “What is Eco-Kosher?”, en *Jewish Quarterly*, vol. 39, núm. 4, pp. 5-10.

WHITE, Lynn

- 1967 “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, en *Science*, vol. 155, núm. 3767, United States, pp. 1203-1207.

IDENTIDADES
Y CONVERSIONES RELIGIOSAS

PAUTAS GENERALES PARA ENTENDER AL ESPIRITUALISMO TRINITARIO MARIANO

*Gabriela Castillo Terán**

INTRODUCCIÓN

En 1977 se publicó un Cuaderno de Trabajo de la DEAS¹ con el título: *Espiritualismo en México ¿Quiénes y cuántos son los espiritualistas?*, en el que la antropóloga Silvia Ortiz Echaniz realizaba un primer y extraordinario ejercicio para identificar a los espiritualistas trinitarios marianos del país. Treinta y nueve años después la respuesta no es más sencilla.

A pesar de ser un grupo con amplia presencia en todo el territorio nacional, los espiritualistas se pierden en el panorama, pasan inadvertidos la mayoría de las veces o son confundidos con otras denominaciones religiosas.

Con base en mi experiencia de campo, como resultado de la investigación etnográfica continua durante los últimos nueve años, he podido conocer más de sesenta congregaciones, asociaciones y escuelas espiritualistas en varios estados del país² lo que

* Doctorante en CIESAS-DF. Correo electrónico: <gabipsica@yahoo.com.mx>.

¹ Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

² Hasta este momento conozco directamente y mantengo comunicación constante con agrupaciones espiritualistas en: Baja California, Sinaloa, Tamaulipas, Jalisco, Oaxaca, Veracruz, Guerrero, Yucatán, Chiapas, Morelos, Puebla, Hidalgo, Estado de México y en la Ciudad de México.

me ha permitido recuperar bastante información y lograr un conocimiento amplio sobre el espiritualismo trinitario mariano. De tal suerte que con este trabajo me propongo abordar algunas de las dificultades que enfrentamos como investigadores para identificar y contabilizar a quienes se adhieren a esta religión. Comenzaré haciendo una revisión de aquellos elementos que nos permiten caracterizar a los espiritualistas y finalizaré con una reflexión sobre por qué este grupo ha recibido tan poca atención de los estudiosos; procurando dar continuidad a la tarea emprendida hace casi cuatro décadas.

¿QUÉ ES EL ESPIRITUALISMO TRINITARIO MARIANO?

El Espiritualismo Trinitario Mariano (ETM) es un movimiento religioso que surge en la Ciudad de México a mediados del siglo XIX y que sin contar con un programa de proselitismo definido, actualmente tiene presencia en todo el país y aún fuera de él. Esta religión sincrética con fundamento judeocristiano, recupera y refuncionaliza elementos de la medicina tradicional y la comunicación con ancestros prehispánicos; y teniendo como fundamento la mitología de las Siete Iglesias del Asia Menor que se describen en el libro del Apocalipsis de San Juan, los integra con fundamentos del espiritismo europeo que se difundió en México a principios del siglo XX, como la creencia en la reencarnación y la técnica del trance mediúmnico. Esta religión surge sin financiamiento e influencia de predicadores o evangelizadores extranjeros; su fundador es un mexicano y todos sus representantes han sido nacionales.

Las movilizaciones internas en México y el fenómeno de la migración han tenido una particular influencia en la difusión y transformación de este culto que muta, desde una práctica devocional y ritual compleja, hasta una forma actual en la cual, los grupos más vanguardistas de esta religión han abandonado toda forma ritual e iconografía religiosa, para dedicarse al estudio y difusión de lo que para ellos constituye su texto sagrado: el “Li-

bro de la Vida Verdadera”. Este libro está conformado por 12 tomos cuyo contenido son fragmentos de mensajes de Dios recibidos hasta antes de 1950 a través de médiums espiritualistas.

Este culto que originalmente se identificó con grupos marginados, desposeídos y poco instruidos (Ortiz, 1990), hoy recibe a la quinta y sexta generación de espiritualistas entre los cuales se puede identificar una mayor diversidad social, con representantes de todos los sectores socioculturales de la población.

El espiritualismo trinitario mariano, por ser una religiosidad flexible, no restrictiva ni punitiva, se ha adaptado a diferentes contextos culturales, permitiendo la participación simultánea de sus congregados en otros cultos y prácticas. En este sentido, se trata de una religión muy dinámica de la cual se pueden encontrar las hibridaciones más variadas. El estudio antropológico del espiritualismo aborda paralelamente el de la transformación social, económica y cultural de la población, ya que la historia y evolución de esta religión está profundamente ligada a los procesos sociales de nuestro país.

Otra característica importante del espiritualismo es que cada congregación funciona de manera autónoma con respecto a las demás, por lo que cada grupo ha adaptado e integrado elementos rituales y curativos muy diversos, propios de la cultura local de pertenencia de los miembros de la congregación o de otras influencias con las que tienen contacto. A pesar de las particularidades que cada congregación ha incorporado y que resultan en una amplia variedad de formas de ejercicio religioso, es posible identificar tres tendencias generales muy definidas del espiritualismo trinitario mariano actual en México. Los grupos de espiritualistas *ritualistas abiertos* a la incorporación de elementos externos, los espiritualistas *ritualistas cerrados* a la incorporación de elementos externos y los espiritualistas *no ritualistas* (Castillo, 2015). A pesar de sus diferencias, todos los espiritualistas comparten la creencia en la reencarnación, las concepciones curativas que implican el manejo de la energía y la relación de la evolución espiritual con el cosmos y la vida en otros planetas (Castillo, 2015).

Las agrupaciones espiritualistas con expresiones ritualistas, que es el tipo de espiritualismo más extendido en México y el más estudiado, se caracterizan por la realización de dos tipos de actividades principales: ceremonias religiosas de culto y sesiones de curación. Estas actividades dependen de manera muy importante de la práctica del trance mediúmnico. En los rituales de culto o *Cátedras* son médiums de alto grado jerárquico quienes en estado de trance comunican La Palabra Divina, es decir que en estas ceremonias solemnes no es un sacerdote quien dirige el ritual, sino un médium que presta su cuerpo a las personalidades de la trinidad sagrada: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo y a la virgen María. Por su parte, en las sesiones de curación, son espíritus *protectores*³, quienes se comunican a través de un médium preparado para este fin, y curan a los consultantes recurriendo de manera importante a técnicas de medicina tradicional mexicana y herbolaria.

¿QUIÉNES SON Y CUÁNTOS SON LOS ESPIRITUALISTAS?

En su texto de 1977 Silvia Ortiz hace un recuento muy completo de diferentes corrientes y escuelas relacionadas con el espiritualismo, surgidas o derivadas de la inicial Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías. Además de los espiritualistas trinitarios marianos del Sexto Sello, Ortiz menciona a: los Espiritualistas de la Orden del Silencio, los Católicos Apostólicos Espirituales, la Iglesia Espiritualista Mimados de Dios, las Escuelas Psíquico Filosóficas, la Iglesia Roquista, la Iglesia Meronita Roquista, el Espiritualismo Crístico, la Iglesia del Sol y sus Siete Sellos Celestes, la Real Orden de la Serpiente Emplumada y Supremo Sacerdocio de los Mensajeros del Sol, y a los espiritualistas trinitarios marianos en Obediencia⁴ (1990:10-14) entre otros grupos.

³ Los *protectores* son espíritus de personas fallecidas, muy generalmente de antepasados prehispánicos u otros personajes históricos de la región de cada congregación.

⁴ Los espiritualistas en Obediencia son identificados como los grupos de espiritualistas *no ritualistas*, en la clasificación propuesta por Castillo, 2015.

En años recientes he tenido la oportunidad de involucrarme en las actividades de congregaciones espiritualistas muy variadas, y me he encontrado con algunas de estas iglesias, como con grupos de espiritualistas del Primer Sello, del Segundo Sello, del Tercer Sello y del Quinto Sello; con los Espiritualistas Psíquicos Filosóficos⁵, con la Iglesia Verdadera Cristiana Elías⁶ y con otras iglesias de reciente surgimiento como es el caso de la Iglesia Elíasista de México,⁷ que ha retomado y reinterpretado el modelo original de la iglesia de Roque Rojas. Sin embargo, la mayoría de las iglesias enumeradas por Silvia Ortiz en 1977 requieren investigación para corroborar su actual existencia o transformación, el tipo de actividades que realizan y sus fundamentos doctrinales. En general se trata de grupos que reconocen como origen común la iglesia de Roque Rojas y que a su muerte redirigieron el culto a la figura del propio Rojas, u otros personajes de la misma iglesia que participaron en la fundación de la IMPE; también algunas han reestructurado su práctica con elementos de otras doctrinas como el catolicismo, doctrinas esotéricas o cultos nativistas. Pero definitivamente como señala Ortiz, 1977:

Dentro de la corriente del espiritualismo, es la rama de los Espiritualistas Trinitarios Marianos la más desarrollada y la que cuenta con mayor número de templos en todo el país; en comunidades urbanas y rurales y en donde se han agregado innumerables

⁵ Con presencia en el norte, sur y centro del país. Son difíciles de localizar porque no usan plataformas digitales para su actividad, sin embargo he tenido contacto con grupos en los estados de Tamaulipas, Hidalgo, Puebla, Oaxaca y Chiapas.

⁶ Derivada del Sello Primero fundado por Roque Rojas, y con principal influencia en la zona metropolitana.

⁷ Esta iglesia, a diferencia del espiritualismo trinitario mariano, tiene una estructura organizacional a nivel nacional y maneja estrategias de proselitismo muy definidas por lo que en pocos años ha logrado ubicar sus templos en la Ciudad de México, Estado de México, Hidalgo, Puebla, Sinaloa, Baja California, Oaxaca, Michoacán y Veracruz. Se puede consultar <<http://iglesiaeliasista.org.mx/index.php>> (sitio web oficial de la Iglesia Elíasista) consultado por última vez el 2 de agosto 2016.

elementos al culto original enriqueciéndolo como una clara manifestación de religión popular (Ortiz, 1977:17).

El Espiritualismo Trinitario Mariano es una transformación del Sexto Sello, sin embargo al ser la rama de la IMPE que más creció, y que ha alcanzado mayor presencia y reconocimiento; de manera posterior, algunas representaciones de los otros Sellos que mantienen formas de organización muy similares, han adoptado la nomenclatura y también se identifican como espiritualistas trinitarios marianos.

Así, entre los grupos que se autodefinen como espiritualistas trinitarios marianos es posible observar una gran diversidad en las formas del ejercicio ritual. En consecuencia he propuesto una clasificación de grupos espiritualistas de acuerdo a sus características de tradicionalismo o apertura a incorporar elementos de otras formas religiosas, con respecto al modelo del Templo del Medio Día (primer templo espiritualista).

Elementos que nos permiten identificar a los espiritualistas por sus características generales:

1. Esta comunidad religiosa cuenta con una historia propia sobre sus orígenes que es lo suficientemente sólida para mantener la integridad de la religión y garantizar su definición. Esta historia mítica, la de los Siete Sellos, permite al ETM diferenciarse por completo de otras prácticas similares que ellos rechazan, como el espiritismo, el chamanismo o la brujería. Este mito de origen involucra al fundador, que representa al mesías del Tercer Tiempo y posibilita a los espiritualistas distinguirse de otros grupos e identificarse entre sí a pesar de sus variantes.
2. Al interior de cada congregación cuentan con una estructura de jerarquía de cargos que implica la participación colaborativa en las actividades. Las congregaciones espiritualistas se identifican por los nombramientos de *guía*, *Pedro*, *guardián*, *pedestales*, *ruiseñor*, *columnas*, *pluma de oro*

y *facultades*. Esta estructura general es original y bastante estable aunque puede presentar ligeras variantes de una congregación a otra.

3. Ofrecen una participación igualitaria. Es decir que cualquier persona sin importar su género, preferencia sexual, edad, nivel educativo o socioeconómico puede aspirar a incorporarse en la estructura institucional con algún cargo o función dentro de las congregaciones.
4. Se observa una muy importante participación de las mujeres en todos los niveles de la organización espiritualista, especialmente en los cargos de mayor autoridad.
5. Las actividades son abiertas a todo público. El Espiritualismo Trinitario Mariano acoge libremente al que se acerca sin previa iniciación ni requisitos de ningún tipo. Los templos están abiertos y no hay exigencias para participar en las ceremonias o servirse de los consejos y curación de las *facultades*.⁸ Aunque las *casas de oración*⁹ generalmente sólo reciben a personas conocidas o recomendadas.
6. El espiritualismo no es exclusivista, es decir que quienes deciden libremente participar en las actividades de estos templos pueden simultáneamente comulgar con otra religión, sin que esto conlleve ninguna restricción. No es un grupo demandante ni exigente, los participantes que han llegado en busca de consuelo o sanación pueden satisfacer estas necesidades sin mayor compromiso, pueden asistir mientras se recuperan o solucionan la situación que los

⁸ Las *facultades* son médiums que en estado de trance facilitan la comunicación con un espíritu *protector* o médico espiritual que es quien realiza las curaciones o da consejos.

⁹ Las casas de oración u oratorios son pequeños espacios dedicados a las actividades de curación y consulta principalmente, que se adaptan dentro de casas habitación y que generalmente realizan actividades sólo un par de días a la semana o de acuerdo a la demanda, y reciben a consultantes conocidos o recomendados. A diferencia de los templos, que pueden ser también espacios adaptados dentro de casas, pero que están exclusivamente dedicados a realizar todas las actividades propias del ETM durante todos los días de la semana y están abiertos a todo público.

atrajo al ETM y si después no vuelven, esto no conlleva ningún tipo de sanción.

7. No es una religión punitiva. En este sentido, la moral espiritualista es mucha más cercana a la del espiritismo francés que a la judeocristiana del catolicismo mexicano. En el espiritualismo no existe ninguna práctica semejante a la confesión ni a la penitencia. En general el espiritismo mexicano es muy permisivo con todo tipo de conductas ya que de acuerdo con su sistema de creencias: “sólo a Dios corresponde juzgar la causa humana” y, todas las acciones buenas y malas tienen consecuencias en el mismo sentido. Esta última creencia es conocida también como *ley de causa y efecto* o *ley del karma* (tal como se le conoce en el budismo).
8. La participación en cualquier nivel de compromiso, ya sea con algún cargo o función dentro de la organización, o como feligrés, no compromete aportaciones económicas de ningún tipo. En la Ciudad de México, las curaciones, consultas y operaciones espirituales suelen ser gratuitas, o tener costos muy módicos, que oscilan entre los \$5 y los \$30, otras veces se solicitan al paciente los instrumentos necesarios para realizar la curación.¹⁰ En la mayoría de los templos espiritualistas del Sexto Sello se reciben donaciones económicas y en especie en cualquier momento. Los trabajos de reparación y mantenimiento de los recintos, lo mismo que los festejos importantes como el aniversario de la congregación, se realizan de manera cooperativa por los mismos miembros de la congregación. En mi trabajo de campo únicamente he identificado un par de templos en los que las *limpias* y curaciones tienen

¹⁰ En algunas congregaciones, especialmente las del tipo *ritualista abierto*, cuando se realizan curaciones y operaciones espirituales pueden ser requeridos instrumentos muy variados, pero generalmente sencillos y fáciles de conseguir que deben ser proporcionados por cada paciente, por ejemplo alcohol, algodón, sábanas, vendas, pomadas y otras veces algunas frutas, hierbas, veladoras, flores, listones, etcétera.

un costo fijo de \$200 pesos o más. Estos templos espiritualistas, sin embargo, cuentan de manera muy notoria, con adeptos de sectores sociales que no tienen dificultad en cubrir estas cuotas.

9. Los templos funcionan de manera independiente unos de otros. Esto permite gran flexibilidad en las actividades de cada congregación, de manera que cada *guía*¹¹ puede incluir las adaptaciones necesarias para la población específica que atiende, o adecuarse a las circunstancias locales. El hecho de que los templos sean autónomos en su actividad ha permitido que incluso cuando algún *guía* ha tenido pretensiones más ambiciosas y ha querido implementar cambios profundos o separarse para establecer alguna variante del culto, lo ha podido hacer libremente.
10. Los templos surgen con gran facilidad, y se dividen, independizan o cierran actividades. En cualquier momento, algún miembro de la comunidad de un templo, generalmente una *facultad*¹² por cambio de residencia o por diferencias con otros miembros de la congregación, decide separarse y abrir un oratorio en su propio domicilio. Algunas veces esta decisión responde a una decisión personal, pero otras veces se trata de una indicación recibida durante las *Cátedras*, en las que el “Divino Maestro Jesús” (a través de un médium) otorga “una ramita” a algún miembro de la comunidad, sin importar su cargo. La “ramita” no es un objeto sino el simbolismo, “en lo espiritual”, del deber, el compromiso y la responsabilidad de abrir un nuevo espacio de culto. Según la afluencia de feligreses que le siguen o la capacidad para integrar un nuevo *cuer-*

¹¹ El *guía* es la persona con mayor autoridad dentro de una congregación espiritualista.

¹² Las *facultades* son médiums que pueden desempeñar diferentes tipos de funciones dentro de la congregación dependiendo de sus dones: videncia, clarividencia o sanación. En cada congregación hay un número variable de *facultades* proporcional a la población atendida, pero en general es el nombramiento más numeroso.

*po de facultades*¹³ y contar con un espacio físico para dedicarlo al culto, el nuevo recinto se define como oratorio o como templo. De esta manera se abren templos nuevos, pero con la misma facilidad, por diferentes problemas, generalmente la muerte del *guía*, llegan a cerrar. Como generalmente los inmuebles son propiedades particulares de los responsables del templo, inicialmente anexos o parte de sus propios domicilios, el cese de actividades no causa mayor inestabilidad y los adeptos pueden ser absorbidos por algún otro templo u oratorio.

11. La relación que se establece entre los espíritus *protectores* o “hermanitos” espirituales que dan consejo y curación, es directa, estrecha y constante con sus consultantes. Por lo cual se establecen relaciones de cercanía y familiaridad con el “mundo espiritual”, fortaleciendo un sentido de comunidad y de cuidado entre el mundo espiritual (de los muertos) y el mundo material (de los vivos). Cada espíritu *protector* es conocido por su nombre completo, su nacionalidad o pertenencia étnica, su profesión y otros datos biográficos. A lo largo de los años cada *protector* “trabaja” con una misma *facultad* (médium), y los consultantes asisten buscando al espíritu *protector* de su mayor confianza, como si se tratara de su médico familiar o su psicólogo personal. En sus espacios cotidianos, los consultantes suelen comunicarse mentalmente con los *protectores*, contándoles sus problemas o pidiéndoles ayuda de manera directa. Se convierten en amigos cercanos con los que se relacionan más allá del espacio ritual a través de sus pensamientos.
12. El ETM se postula como una práctica del bien y no del mal. Los espiritualistas sólo se comunican con espíritus de luz, o espíritus buenos, y aunque aceptan la existencia

¹³ *Cuerpo de facultades, cuerpo de mediumnidad, de media unidad o composición* son todos los médiums consagrados con algún cargo que se integran a cada templo, oratorio o escuela espiritualista.

y posibilidad de realizar “trabajos negativos”, ellos jamás los realizan porque va en contra de sus principios; pero sí realizan limpias, desalojos y curas contra los “trabajos” realizados por personas ajenas a su grupo. Los espiritualistas enfatizan que ellos sólo son intermediarios de la divinidad y que todo lo que realizan es con el “permiso” de Dios, así que no hacen nada que pueda “alterar el rumbo normal de las cosas”. Siempre antes de cualquier actividad, al hacer oración, piden “permiso” para “trabajar”, para compartir sus videncias o realizar curaciones.

13. La curación es el mecanismo más fuerte de reclutamiento de nuevos simpatizantes. La mayoría de las veces las personas se acercan por primera vez al espiritualismo en busca de alivio a malestares físicos o psicológicos, y cuando encuentran solución a sus problemas se convierten en participantes constantes. Abundan los testimonios de personas que habían sido desahuciadas por la medicina y que se curaron de enfermedades como el cáncer; personas que recibieron trasplantes en operaciones espirituales o que ya no podían caminar y se recuperaron.
14. Esta religión retoma e integra elementos icónicos de la cultura popular mexicana. Por ejemplo, el espiritualismo atiende malestares como el mal de ojo, el empacho o el susto. Además, muy frecuentemente las curaciones son realizadas por personajes de la historia nacional de diferentes periodos, desde el prehispánico hasta personajes revolucionarios y posrevolucionarios como Lázaro Cárdenas. En casi todos los templos espiritualistas (especialmente los grandes) se encuentra una bandera mexicana y también son frecuentes las imágenes del calendario azteca y de personajes como Cuauhtémoc, o la referencia a deidades del mundo prehispánico. Esto hace al ETM atractivo para aquellos sectores de la población que se identifican con estos elementos y con el ejercicio de la medicina tradicional que se practica en algunos templos espiritualistas, en los que también se recurre a limpias con huevo,

hierbas, veladoras; y a la curación con plantas medicinales y remedios tradicionales o a través de flujos energéticos. Las prácticas espiritualistas también son fáciles de incorporar para quienes se identifican con la creencia en la reencarnación y con la conceptualización espiritualista sobre la comunicación con espíritus bondadosos de ancestros a través de un médium.

15. Los espiritualistas no tienen una estrategia de participación política como colectivo, y no muestran ningún interés por lograr protagonismo en la vida pública del país. Ya que históricamente sus prácticas han sido desacreditadas, en general son muy discretos con su ejercicio y la mayoría de las veces los templos no se identifican con ningún signo o letrero exterior, conservando el aspecto de casas habitación regulares. No es común que realicen obras de servicio social a la comunidad, pero cuando lo hacen, suelen hacerlo en calidad de ciudadanos laicos, sin mencionar su afiliación al espiritualismo ni nada relacionado con su doctrina y sistema de creencias.
16. Tampoco realizan ningún tipo de proselitismo para expandir la presencia de su Iglesia a otros espacios. Los grupos *ritualistas* no disponen ningún presupuesto para la difusión de su religión, ya mencionamos que el mecanismo de reclutamiento se relaciona con la satisfacción de necesidades de atención a la salud. Por su parte, los grupos *no ritualistas* suelen enfocar todos sus esfuerzos a la difusión, lectura y análisis de los libros espiritualistas, ya sea en medios físicos o electrónicos, ese es el centro de su actividad, pero en sentido estricto tampoco constituye proselitismo.¹⁴ Por otra parte, todas las actividades de los grupos *no ritualistas* se apoyan principalmente en plataformas digitales y medios que no implican grandes inver-

¹⁴ En términos generales podemos decir que la principal actividad de los grupos *no ritualistas* está dirigida a convertir a sus correligionarios *ritualistas* al *no ritualismo*, más que en captar nuevos miembros.

siones económicas. Y, como veremos más adelante, lo más común es que los espiritualistas oculten su adscripción religiosa aun cuando tengan toda una vida de participación activa en el espiritualismo.

17. El ETM no representa competencia o amenaza para las grandes religiones con profundas tradiciones históricas dentro y fuera del territorio nacional. En algunos ámbitos ni siquiera se le reconoce como religión, considerándola un culto de minorías poco instruidas, fanatismo, supercherías o charlatanería. El espiritualismo trinitario mariano no se opone a ninguna otra iglesia, y aunque en general son muy críticos con la Iglesia Católica, se permite la libre participación de sus miembros en otras religiosidades, incluso el catolicismo.
18. Más aun, el ETM integra los principios cristianos más arraigados en una población católica desde sus orígenes como nación independiente. Se veneran las figuras de la trinidad sagrada, a Jesús de Nazaret y a la Virgen María. También se reconoce la mítica cristiana plasmada en la Biblia, aunque este libro no se estudia ni se lee formalmente en el espiritualismo. Los espiritualistas interpretan la *resurrección de la carne* como la reencarnación del espíritu, y la *vida eterna* como el retorno cíclico del espíritu al mundo espiritual, que representa para ellos la “vida verdadera” (Castillo, 2015).
19. En el espiritualismo no existe una cúpula u órgano general que los aglutine, represente y organice a nivel local, regional o nacional. Esta característica favorece la diversidad en el culto y la flexibilidad para integrar elementos de otras religiosidades; pero también les da dispersión y distancia entre congregaciones, ya que no tienen vías institucionales de comunicación y auto reconocimiento.
20. No cuentan con un órgano informativo oficial o de difusión de su doctrina y sus actividades. Tampoco cuentan con archivos o registros organizados de su historia. Los documentos, cartas y otros textos de interés para el grupo

se encuentran dispersos en diferentes congregaciones o agrupaciones y son desconocidos por la mayoría de los espiritualistas. En general tienen un mal sistema de difusión de sus textos incluso al interior del grupo. Por esta razón los libros fundacionales¹⁵ más importantes para el grupo son poco leídos y conocidos incluso entre los propios espiritualistas.

¿CÓMO IDENTIFICAR A LOS ESPIRITUALISTAS?

Como hemos visto la identificación de los espiritualistas se dificulta debido a que existe gran heterogeneidad en las características de su ejercicio, falta de comunicación al interior del grupo y un débil reconocimiento público de su identidad. Sin embargo, a pesar de la diversidad en las formas de expresión del espiritualismo, podemos enumerar cuatro características más importantes que nos permiten identificar cuando un grupo es espiritualista o tiene influencia del espiritualismo son:

- A. En lo histórico, todos reconocen un pasado común. Al menos conocen el nombre y algunos datos biográficos de los fundadores: Roque Jacinto Rojas Esparza y Damiana Oviedo Suárez, y reconocen algunos elementos de la mítica de los *Siete Sellos* en la que se fundamenta el ETM.
- B. En lo doctrinal, todos aceptan la creencia en la reencarnación y en la existencia de un mundo espiritual habitado por seres *desencarnados*¹⁶ de luz y de oscuridad. Aunque pueden recurrir a diferentes técnicas de comunicación con los espíritus e incluso algunos pueden estar completamente en desacuerdo con estas prácticas, pero todos reconocen la existencia del mundo espiritual.

¹⁵ Este es el caso del libro “Último Testamento” de la autoría del fundador Roque Rojas y del “Libro de la Vida Verdadera”, recopilación de cátedras anteriores a 1950.

¹⁶ Espíritus de personas que alguna vez habitaron el plano material de los vivos.

- C. En lo relativo a la práctica, realizan o aceptan la realización de curaciones y operaciones espirituales, como medio efectivo para la sanación de malestares físicos. Estas curaciones pueden ser muy variadas, abarcando desde la oración, la imposición de manos y otros procedimientos más complejos, como los que se describieron líneas más arriba.
- D. Los espiritualistas comparten un léxico propio y expresiones particulares o estructuras lingüísticas preformadas¹⁷ que incluyen por ejemplo, los conceptos sobre el *espíritu*, la *materia* (el cuerpo); conceptos de *fluidos* energéticos; los conceptos de: *el ser*, *protector*, *siervo espiritual*, *hermano espiritual*, *niño espiritual* o *hermanitos* para referirse al personaje *desencarnado* que los protege, cuida y aconseja; o hablar de *los elementos* (de la naturaleza), o de *tomar banquillo* (para entrar en trance), en el *sitial* (cuando van a trabajar con una *esencia*), *esencia* o *potencia*, son los espíritus de la trinidad sagrada; la *Fuerza Suprema* o *Padre Eterno* es Dios Padre; cuando una persona muere se dice que *trevoló*, o que ya *desprendió* o *trascendió*, etcétera.

La mayoría de espiritualistas *ritualistas* reconocen como el símbolo sagrado más poderoso, y el que los identifica, al ojo dentro del triángulo, *ojo avizor* u ojo de Dios que todo lo contempla. También, la mayoría recurre al uso de la *escala* o altar piramidal de siete niveles, como su espacio simbólico ceremonial. Entre los espiritualistas *no ritualistas* también se reconocen estos símbolos como propios del espiritualismo trinitario mariano, pero, por sus características, este tipo de espiritualismo promueve el abandono de símbolos y rituales de todo tipo. Y entre espiritualistas rurales o que realizan su práctica en pequeñas “casas de oración” o espacios reducidos y bajo condiciones muy precarias, he observado que estos elementos no siempre están presentes.

¹⁷ Una revisión muy completa de estructuras lingüísticas preformadas se puede consultar en Ortiz (1990:180) y una revisión al léxico espiritualista se encuentra en Castillo (2015:215).

Aunque la mayoría de los espiritualistas se reconocen bajo el término de “espiritualistas trinitarios marianos”, otras veces hablan de la *Obra Espiritual* o simplemente de la *Obra* para referirse a su práctica religiosa y al conjunto de creencias que también los identifica con el espiritismo kardeciano del que se reconocen como “hermanos de Obra espiritual”.¹⁸

La mayoría de las congregaciones espiritualistas se organizan conforme a los cargos, actividades y ceremonias descritos por Isabel Lagarriga (1975); Silvia Ortiz (1977, 1990); y Gabriela Castillo (2015); sin embargo, en pequeñas casas de oración o en contextos rurales la presencia de estos elementos estructurales es muy flexible. Igualmente sucede con el uso de la bata blanca (también llamada *alba*) que es característica del espiritismo urbano, pero que puede no encontrarse entre todos los espiritualistas.

¿QUIÉNES SON Y CUÁNTOS SON?

A finales del siglo XIX el tipo de población que se identificó con esta propuesta religiosa fueron primordialmente migrantes rurales desplazados por movilizaciones sociales que llegaban a la capital del país por razones principalmente de tipo económico. Es este sector, con gran movilidad, el que ha influido más en la difusión del culto, cuando al volver a sus comunidades de origen o trasladarse a otras en busca de oportunidades (por ejemplo a Estados Unidos), se han llevado al Espiritualismo Trinitario Mariano adaptándolo a cada nuevo contexto. Ortiz Echaniz describe de la siguiente manera a los primeros espiritualistas en el periodo entre la guerra de independencia y la revolución mexicana:

El resurgimiento del mundo de las ideas escatológicas en este periodo de crisis y búsqueda nacional se traduce en un lenguaje de creencias mesiánicas preexistentes aunadas a las ideas de carác-

¹⁸ Aunque también existen facciones dentro del ETM que reniegan del espiritismo, al que critican duramente porque aseguran que los espiritistas se comunican con espíritus de obscuridad y también son capaces de hacer “maldad”.

ter utópico, milenaristas y mesiánicas europeas como ideas potenciales de acción social y rebelión ideológica, ante el avance del positivismo, el materialismo y el cientificismo, inadmisibles para una población analfabeta y sumida en la miseria (Ortiz, 1977:1).

El surgimiento de un mesías para reivindicar a los indios y a los desposeídos marca la clara necesidad y voluntad social de manifestar las carencias y la sujeción ideológica a la que han estado atadas las masas populares; y lo hacen a través de la expansión de una ideología redentora de salvación que aunque latente es retomada por los grupos sociales más afectados en la crisis de una sociedad en transición (Ortiz, 1977:2).

Esta corriente religiosa, nacida en un medio urbano (Ciudad de México) en una clase social con características rurales, asienta su doctrina en esa población de desposeídos a los que llama Israelitas regenerados o Israelitas espirituales (Ortiz, 1977:8).

Esta misma caracterización de los espiritualistas como desposeídos, subalternos, marginados, analfabetas o poco instruidos se mantiene en los textos de Ortiz (1990) y de Lagarriga (1977) al referirse a los espiritualistas de las décadas del sesenta y del setenta. Sin embargo, a partir de trabajo de campo en investigaciones muy recientes, y realizando encuestas en algunas congregaciones de espiritualistas, al menos en contextos urbanos he identificado una mayor diversidad en las características socio culturales de la población espiritualista actual. El espiritualismo “hoy recibe a la cuarta y quinta generación de espiritualistas entre los cuales se puede identificar una mayor diversidad social, con representantes en todos los sectores socioeconómicos y culturales de la población” (Castillo, 2015:31). He podido observar una distribución normal (en términos estadísticos) del nivel educativo de los espiritualistas en templos de la Ciudad de México, encontrando personas representando todas las disciplinas y actividades económicas; con niveles educativos que van desde primaria inconclusa hasta personas con estudios de posgrado desempeñándose como *componentes*¹⁹ de las congregaciones y asociaciones espiritualistas.

¹⁹ Es decir con algún cargo o nombramiento.

Describir a la población nacional de espiritualistas en términos cuantitativos representa una importante dificultad metodológica por varios motivos, la mayoría relacionados con las propias características del ETM que ya hemos mencionado. El único instrumento del que disponemos son los censos nacionales de población levantados por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). Pero además de lo relativo del dato numérico arrojado por este instrumento, tema que ya ha sido analizado por otros estudiosos del fenómeno religioso en nuestro país,²⁰ una limitante importante ha sido la inestabilidad con que se ha clasificado a los espiritualistas en este tipo de encuestas. Por ejemplo, en el catálogo de Religiones del XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000, se incluyó a los espiritualistas en una categoría exclusiva para el espiritualismo denominada “religiones cristianas no cristianas”; más tarde, en los datos del Catálogo Administrativo de Asociaciones Religiosas en México de la Dirección General de Asociaciones Religiosas del 2005, los espiritualistas aparecen agrupados dentro de la clasificación de grupos “Evangélicos”; mientras que, en algunos documentos de divulgación oficial derivados del censo aplicado en el 2010 son considerados dentro de la categoría general “Otras religiones”.²¹

Esta dificultad para incluir a los espiritualistas en una u otra clasificación se debe al poco conocimiento que se tiene sobre el ETM, su fundamento doctrinal y su funcionamiento interno, lo que también impacta en la dificultad para visualizar su crecimiento y expansión.

Otra dificultad importante se encuentra en el hecho de que los propios espiritualistas, al ser cuestionados sobre su adscripción

²⁰ Para un análisis sobre los problemas metodológicos, técnicos y políticos implicados en la aplicación de los censos relacionados con la pregunta sobre religión véase De La Torre, y Gutiérrez Zúñiga (coords.) (2007).

²¹ Véase INEGI (2005 y 2010); también: Censo de Población y Vivienda 2010: Tabulados del Cuestionario Básico en Población total por entidad federativa, sexo y religión según grupos de edad en <<http://www.siaime.mx/descargas/Religion-Censo-2010.pdf>>, consultado en agosto de 2016.

religiosa se definen a sí mismos principalmente como “católicos” o como “israelitas”, quienes han asumido que son “el pueblo de Israel” (tal como se repite constantemente en los discursos de las *Cátedras*), e inclusive como “cristianos marianos”. En un ejercicio que realice en el año 2010 específicamente sobre esta pregunta, de cien espiritualistas encuestados, algunos con más de cuarenta años dentro de una congregación y con algún cargo, sólo tres confirmaron haberse reconocido como espiritualistas trinitarios marianos ante el encuestador del INEGI que los visitó en sus domicilios ese mismo año.

Por lo anterior, podemos considerar como relativas las cifras del INEGI que han reportado 60 657 espiritualistas en el censo del año 2000 y 35 995 espiritualistas en todo el país en el censo del año 2010. Paralelamente, entre los propios espiritualistas se difunde la cifra total de ocho o diez millones de adeptos a nivel nacional, aunque no cuentan en realidad con ningún sustento metodológico para defender este dato. La diferencia entre ambas cifras es abismal. Y en realidad, tanto las primeras como las segundas resultan igualmente difíciles de sostener. Pero entonces, ¿cómo saber cuántos son?

Aunque en términos estadísticos el Espiritualismo Trinitario Mariano (ETM) es una propuesta religiosa minoritaria; lo cierto es que muestra una presencia persistente a lo largo de siglo y medio desde sus inicios en 1866 y de acuerdo con la información disponible a través del INEGI, y en correspondencia con las observaciones de campo en informes etnográficos, se pueden identificar grupos de espiritualistas en todos los estados de la República Mexicana e incluso en otros países.

¿POR QUÉ NO SON VISIBLES LOS ESPIRITUALISTAS?

Como ya hemos mencionado los espiritualistas se pierden en el panorama religioso, confundándose con otras manifestaciones religiosas debido a factores externos al grupo, relacionados con el desconocimiento generalizado sobre las características de este

grupo, y a factores internos al grupo, relacionados justamente con sus propias características.

Sobre el primer grupo de factores destaca que debido a la flexibilidad en el ejercicio, los espiritualistas llegan a incorporar elementos rituales y doctrinales que son mucho más identificables o fáciles de relacionar con formas religiosas más conocidas.

Con respecto a los factores inherentes a los propios espiritualistas: muchos de ellos, particularmente aquellos que hemos identificado como espiritualistas *no ritualistas*, niegan rotundamente que el espiritualismo sea una religión y prefieren referirse a sí mismos como estudiosos y practicantes de una doctrina espiritual; de tal suerte que al ser cuestionados sobre su adscripción religiosa responden categóricamente: “ninguna”. Este tipo de espiritualistas tiene muy arraigado su rótulo identitario pero con la misma convicción defienden que el espiritualismo es un conjunto de enseñanzas o un conocimiento pero nunca una religión.

Por otra parte, entre los espiritualistas *ritualistas*, por la característica de “no exclusividad” muchos practican simultáneamente otras religiosidades; otros no reconocen necesariamente el término de “espiritualistas trinitarios marianos” como definición de su práctica religiosa, y muchas veces se definen a sí mismos como católicos, quienes también participan en esta religión que es mucho más valorada y aceptada socialmente.

A pesar de la diversidad y la tolerancia tan defendidas en nuestras sociedades neoliberales, hasta el día de hoy sigue siendo mal vista la práctica del trance mediúmnico y la curación espiritual. Por lo que la estigmatización social es otro factor importante para que el espiritualismo se mantenga como un ejercicio discreto y silencioso. Existe un importante nivel de autocensura manifiesto en que los adeptos a esta religión tienen por costumbre ocultar sus creencias y sus prácticas en los ámbitos públicos, principalmente laborales y de socialización secundaria por temor a ser señalados, en sus propias palabras, como “los brujos y los hechiceros”. Al ser cuestionados sobre por qué no declaran ser espiritualistas ante los censos del INEGI, muchos explican que son

discretos sobre su adscripción religiosa por temor a la mofa: “porque nunca sabes cómo lo van a tomar otras personas y *esto* es algo muy serio”, “a mí no es que me dé vergüenza pero mucha gente lo toma de pura carrilla, y no puedes estar explicándoles...”, “el problema es que no entienden y piensan que el ser espiritualista es estar en contra de las leyes divinas, y no, es todo lo contrario”, “lo que importa no es que lo sepa nadie, el *Padre*²² nos pide que seamos espiritualistas trinitarios marianos verdaderos, desde el corazón, no porque lo andemos diciendo”, “es más fácil decir que eres católico y ya no te dicen nada”.

Tampoco sabemos cuántos espiritualistas hay en México porque a diferencia de otras agrupaciones religiosas, entre los espiritualistas no existen registros internos. Pocas congregaciones espiritualistas llevan registro de las personas que *marcan*²³ y de la asistencia a sus actividades, y las agrupaciones que lo hacen no comparten este dato con otros grupos. Recordemos que el espiritualismo no cuenta con ninguna cúpula o jerarquía general que los coordine y represente a nivel local, regional o nacional, y por otra parte, el tema de la contabilización parece no ser importante para los propios espiritualistas. De tal suerte que, a pesar de todos los inconvenientes, el único instrumento del que disponemos para aventurar o refutar el número de espiritualistas, siguen siendo los censos del INEGI.

EL PROBLEMA DEL REGISTRO ANTE LA SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN

Otra dificultad que enfrentamos al tratar de conocer el número, ya no de feligreses sino de asociaciones religiosas espiritualistas existentes o activas, es que la mayoría de las congregaciones espiritualistas no se registran nunca ante la Secretaría de Go-

²² Refiriéndose a Padre Eterno, Gran Jehová.

²³ Así es como se llama a las personas formalmente iniciadas en el espiritualismo, cuando han pasado por la ceremonia de iniciación denominada: Sagrada Marca.

beración. Esto se debe principalmente a que, como vimos antes, esta religión no maneja presupuestos importantes y ante la imposibilidad de adquirir inmuebles de uso exclusivo para el culto, la mayoría de las veces los templos son espacios adaptados dentro de casas habitación. El registro requiere contar con un local o inmueble para uso exclusivo de la “Asociación Religiosa” y son muy pocos los templos espiritualistas que logran cubrir este requisito. Además, quienes habitan en el mismo terreno o son dueños del local, temen perder su propiedad. Muchos dirigentes y representantes explican que encuentran complicado el proceso de registrarse y especialmente tener que estar haciendo informes ante la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) como si se tratase de una empresa, no encuentran ningún beneficio en registrarse y muchas veces se suma el temor a ser estigmatizados por su tipo de prácticas.

Registrarse como Asociación Religiosa²⁴ les da obligaciones fiscales como: llevar contabilidad, expedir comprobantes fiscales, realizar declaraciones de pago de retenciones, pagar impuesto retenido, realizar cálculo anual del impuesto sobre la renta (ISR) del “sueldo” de los “trabajadores”, presentar declaraciones informativas, expedir constancias de retenciones y como beneficios se pueden deducir los gastos del teléfono y la luz del local.²⁵

²⁴ “Son congregaciones que tienen como fin el ejercer culto a una divinidad; para efectos fiscales, se considerarán a las iglesias y demás agrupaciones que obtengan su correspondiente registro constitutivo ante la Secretaría de Gobernación, en los términos de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, ya que es a través de este registro como se obtiene la personalidad jurídica”. Véase <http://www.sat.gob.mx/informacion_fiscal/obligaciones_fiscales/personas_morales/no_lucrativas/Paginas/asociaciones_religiosas.aspx> (el sitio web de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, que informa sobre los trámites que deben realizar las nuevas asociaciones religiosas para registrarse oficialmente ante las instancias de gobierno), consultado por última vez en agosto de 2016.

²⁵ <http://www.sat.gob.mx/informacion_fiscal/obligaciones_fiscales/personas_morales/no_lucrativas/Paginas/obligaciones_religiosas.aspx> (el sitio web de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, que informa sobre los trámites que deben realizar las nuevas asociaciones religiosas para registrarse

Por su parte, los grupos de espiritualistas *no ritualistas* no se reconocen como congregaciones religiosas sino como asociaciones civiles, grupos de estudio o escuelas, en consecuencia tampoco tienen ningún interés en registrarse o darse a conocer ante las instancias oficiales. Estos espiritualistas realizan sus actividades de difusión organizando eventos públicos un par de veces al año siguiendo el formato de congresos, reuniones y conferencias en auditorios o salones que rentan u obtienen prestados.²⁶ A nivel privado se reúnen en casas y son muy participativos en foros virtuales: como grupos y cuentas en *Facebook* dedicadas al ETM, también mantienen activas páginas y blogs en internet, casi todos en plataformas gratuitas, y en general, no requieren espacios físicos fijos para su actividad.

Por su parte, entre los grupos *ritualistas* una alternativa ha sido registrarse como asociaciones civiles con fines educativos y no lucrativas,²⁷ ya que algunos de estos grupos, los que se autodenominan “Escuelas”, se dedican al estudio y análisis de libros derivados directamente de la doctrina espiritualista como el “Libro de la Vida Verdadera” y de otros libros de mensajes recibidos a través de reconocidos espiritualistas y espiritistas mexicanos (como las médiums María Amparo y Matilde Ariceaga Vargas). También hay grupos que se dedican de manera importante a la impartición de conferencias y cursos de diversos temas afines al espiritualismo tales como meditación, yoga, esoterismo, Reiki,²⁸ Ho’oponopono²⁹ y un largo etcétera. Pero los grupos espiritua-

oficialmente ante las instancias de gobierno), consultado por última vez en agosto de 2016.

²⁶ Como el que se realiza cada año, en julio generalmente, en el Hotel Sevilla ubicado en la Col. San Rafael de la Ciudad de México, y otros a los que he asistido en diferentes salones en la ciudad de Tepoztlán, estado de Morelos, que se realizan dos veces al año.

²⁷ Es el caso de la Federación de Asociaciones Civiles del Espiritualismo Filosófico A.C. (FACEF) constituida desde el 24 de mayo 2002 que a nivel nacional representa legalmente a varias Escuelas Espiritualistas.

²⁸ Sistema japonés de medicina alternativa que tiene como fundamento el manejo de flujos energía.

²⁹ Sistema psicoterapéutico alternativo hawaiano de reciente expansión en México que tiene como fundamento la manifestación mental del amor y el perdón.

listas más numerosos siguen siendo aquellos del tipo *ritualista* que operan bajo la modalidad de “templos” y que mantienen actividades con diferentes niveles de ritualismo derivados del modelo representado por el Templo del Medio Día,³⁰ pero no tienen por costumbre registrarse, a excepción de los templos más antiguos, porque los templos jóvenes requieren mucho tiempo antes de conseguir un inmueble de uso exclusivo, y mientras esto sucede, desarrollan su actividad en la clandestinidad.

REFLEXIÓN FINAL

A pesar de tratarse de una religión de origen nacional cuyas características y transformaciones están ligadas a las características de nuestra población y a la historia de nuestro país, el espiritualismo trinitario mariano ha sido poco estudiado. Aún es mucho lo que desconocemos sobre la historia del grupo, la vida de sus fundadores y otros personajes involucrados en el espiritualismo; sobre las características del ejercicio de esta religiosidad en distintos contextos nacionales y extranjeros; sobre sus relaciones con cultos nativistas, orientalistas, africanistas, new age y otras formas religiosas; sobre sus transformaciones, disidencias, conflictos y alianzas al interior del grupo o con otros grupos; sobre las características de sus seguidores y sus distintas formas de participación; sobre la influencia de este sistema religioso en los diferentes ámbitos de la vida de sus adeptos, y un largo etcétera.

Este desinterés por el estudio del espiritualismo podría deberse a la poca participación social e involucramiento del grupo en la escena pública, a la ausencia de activismo social, pero también a la facilidad con que sus adeptos participan en otras religiosidades, o al sincretismo propio del espiritualismo que conduce a que éste se confunda con otras prácticas religiosas, e incluso a

³⁰ Primer templo espiritualista, reconocido con autoridad por espiritualistas dentro y fuera de México.

que los propios espiritualistas niegan u ocultan su participación en las actividades del grupo y a que el grupo no maneja ni mueve importantes capitales económicos.

Al día de hoy son muchas más las preguntas que las respuestas. Han pasado varias décadas desde los trabajos pioneros realizados por las antropólogas Isabel Lagarriga Attias y Silvia Ortiz Echaniz sobre este grupo y como investigadores no hemos avanzado mucho. *Quiénes*, y especialmente *cuántos* son los espiritualistas es difícil de responder por las características del espiritualismo que ya hemos enumerado. Podemos afirmar que el Espiritualismo Trinitario Mariano es una religión discreta y silenciosa, pero de amplio arraigo entre la población mexicana, con una presencia persistente y ampliamente extendida en nuestro país. Existe evidencia, aunque limitada, conforme a los resultados obtenidos por los censos del INEGI de congregaciones espiritualistas en todos los estados de la república mexicana; tenemos conocimiento por investigaciones de hace 50 años³¹ y por algunas más recientes de la presencia de grupos espiritualistas en Estados Unidos.³² Testimonios obtenidos por quien escribe a través de entrevistas y de comunicaciones electrónicas, confirman la presencia de espiritualistas en países como Alemania y Suiza. Sin embargo, cómo ha llegado el espiritualismo a estos países, las características de sus adeptos en estos contextos y las particularidades de la práctica son aun temas por conocer.

Esperamos que estas breves líneas contribuyan para incentivar un campo vasto y rico de investigación disponible a estudiosos de todas las disciplinas. El espiritualismo trinitario mariano es un capítulo de la historia de nuestro país que aún está por escribirse.

³¹ Michael Kearney (1978); también S. Ortiz (1990) y Lagarriga (1977) mencionan la presencia de grupos espiritualistas en Estados Unidos. Por otra parte, el 15 de agosto de cada año asisten al Templo del Medio Día, ubicado en la delegación Cuauhtémoc una gran cantidad de congregaciones procedentes de aquel país (véase Castillo, 2015:157 y Ortiz, 1990:190).

³² Rodolfo Otero (2010); Regina Spires-Robin y Peggy Mcgarrahan (1995).

BIBLIOGRAFÍA

CASTILLO, Gabriela

2014 “Etnografía de la muerte en el espiritualismo trinitario mariano”, tesis de maestra en “Antropología Social”, UNAM/FFYL-IIA.

2015 *El camino a la vida verdadera. El espiritualismo trinitario mariano y su concepción de la muerte*, México, Manda.

DE LA TORRE, Renée, y Cristina GUTIÉRREZ (coords.)

2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/Colegio de Michoacán/SeGob/Universidad de Quintana Roo.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

2005 *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

2010 *Panorama de las religiones en México 2010*, México, INEGI.

KEARNEY, Michael

1978 *El espiritismo como una alternativa en la tradición médica de la frontera*, Estados Unidos, University of Pittsburgh Press

LAGARRIGA, Isabel

1991 *Espiritualismo trinitario mariano: nuevas perspectivas de [1977] análisis*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

ORTIZ, Silvia

1977 *Espiritualismo en México: quienes y cuantos son los espiritualistas*, México, Cuadernos de Trabajo DEAS-INAH.

1990 *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, México, INAH.

OTERO, Rodolfo

2010 *Espiritualismo at the U.S- Mexican Border: A Case Study of Possession, Globalization and the maintenance of Tradition*, Dissertation for the Degree of Doctor in Philosophy, Graduate Program in Anthropology, University of California, Riverside.

SÁNCHEZ, Martha

(s/a) *Libro de conferencias. Templo Espiritualista “Moisés, Jesús y Elías”*, México, Empastado por el mismo templo, tomo I.

SPIRES-ROBIN, Regina y Peggy MCGARRAHAN

- 1995 “The Healing Practices of Mexican Spiritualism”, en Leonore Loeb Adler, and B. Runi Mukherji, *Spirit vs. Scalpel: Traditional Healing and Modern Psychotherapy*, cap. 9, Estados Unidos, Greenwood Publishing Group Inc, pp. 121-135.

LA RECOMPOSICIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO Y LA CONVERSIÓN

*Hilda Ma. Cristina Mazariegos Herrera**

Pese a que a lo largo del siglo XIX primó el paradigma de la secularización, que afirmaba que las creencias estaban desapareciendo porque se entraba en un proceso de modernización y, posteriormente, con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano durante la década de los ochenta, se aseveró que éste era una estrategia de penetración ideológica, ya que se creía que era un mecanismo a través del cual se prepararía la plataforma de entrada al imperialismo norteamericano; lo que causó revuelo en el ámbito académico e influyó en la manera en la que eran estudiadas las agrupaciones religiosas no católicas, esto fue un precedente para que se ampliaran los estudios sobre pluralidad y conversión religiosa en México. Sin embargo, Ceballos (1996) señala que aunque desde las ciencias sociales se produjeron importantes estudios, han sido los historiadores quienes han explorado de manera más profunda el tema de la religión en el país. A pesar de lo anterior, a finales de los ochenta, El Consejo Nacional del Fomento a la Educación (Conafe), el Colegio de la Frontera Norte y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), fueron auspiciados por el Estado mexicano para realizar estudios empíricos sobre

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: <crisma04@hotmail.com>.

las actividades socio-religiosas de las agrupaciones no católicas en México (Casillas, 1996). Tales investigaciones brindaron nociones generales y estimularon grandemente la investigación académica sobre el fenómeno religioso (García, 2004). Posteriormente, los diversos estudios que surgieron, permitieron la reformulación del concepto de *secularización*, viendo que ésta en lugar de provocar un distanciamiento con lo religioso, producía distintas alternativas de religiosidad, lo que resultaba en un campo religioso múltiple que se iba transformando a la par de la sociedad y que planteaba a los sujetos nuevas y diversas opciones religiosas (Hervieu-Léger, 1996). Es así como se identificó que en el proceso de “recomposición de lo religioso” las conversiones se hacían más evidentes, pues desde el primer contacto con la diversidad religiosa comienza un proceso de exploración, de reforzamiento o no de los valores y creencias aprendidos, de cuestionamiento del propio actuar, así como el de los demás.

En consecuencia puede decirse que la conversión comienza desde antes de que el individuo se integre oficialmente (el bautismo funciona como el rito de paso para la conversión) a una nueva religión, pues, en muchas ocasiones, la búsqueda espiritual es influida por factores sociales que mantienen a los individuos en situaciones de vulnerabilidad, de crisis o cambio. Al analizar la conversión religiosa, Garma (2004) utiliza el concepto de “movilidad religiosa”, como una transformación de las creencias y prácticas relacionadas a lo sagrado, que provocan cambios en las experiencias y formas de vivir de los individuos. El autor se refiere al concepto de conversión como el discurso que los creyentes estructuran a partir del cual explican la transformación en sus vidas, dada a través de su incorporación y adopción de una nueva fe. Bajo esta tesitura, entiendo a la conversión religiosa como un proceso de reestructuración de la vida de los sujetos, de reformulación de las identidades y de la concepción de una “nueva sociedad” a partir de la adopción de un nuevo sistema de creencias. De tal suerte que la conversión como una forma de movilidad, se vuelve un reflejo de los cambios sociales, de una cier-

ta inestabilidad que vive la hegemonía religiosa en determinado contexto, lo que abre paso a la pluralidad religiosa, y genera una crítica hacia los valores, creencias y comportamientos aprendidos a lo largo de la vida lo que contribuye a un cambio social ya que está vinculada a procesos estructurales como la migración, la pobreza y la violencia, entre otros. Lo cual se intentará retratar en este ensayo a través de cuatro casos de conversión a distintas congregaciones protestantes,¹ dos a la Iglesia Bautista, uno a una iglesia de corte pentecostés (no especificó la congregación), y otra a la Iglesia Metodista. Es importante señalar que los conversos que aquí figuran, tienen características socio-culturales similares; su socialización religiosa fue dentro de la fe católica; la mayoría tiene una educación trunca, Juan² no estudió; Alberto estudió hasta la primaria; Diana y Marisol terminaron la secundaria. Todos pertenecen a una clase social media-baja³ y son oriundos de la ciudad de León. El hecho de que no todas las personas conversas pertenezcan a la misma confesión religiosa, brinda herramientas de análisis para reflexionar en torno a los elementos que contribuyen para la conversión, pues existen factores y experiencias que influyen en el proceso de conversión y que los individuos comparten, independientemente de la religión a la que se conviertan.

¹ Se entiende como protestantes a las iglesias disidentes del catolicismo, que surgen a partir de la Reforma Protestante del siglo xvi, y que encuentran una forma distinta de expresar la creencia. Cabe mencionar que no todas las iglesias protestantes existentes en la actualidad tienen una relación directa con el cisma, puesto que algunas son mucho más recientes. Montemayor se refiere por iglesias evangélicas a aquellas que “aparecen a partir del siglo xviii hasta el xx, que confluyen en muchas confesiones cristianas no católicas” (Montemayor, 2004:182).

² Los nombres que aparecerán a lo largo del texto no son los nombres reales de los informantes, esto con la finalidad de preservar su privacidad.

³ Basada en la definición de Pratt (1949), entiendo por clase media baja al sector social que vive en condiciones de marginalidad o colonias periféricas dentro de la ciudad: con una actividad laboral inestable, mal remunerada o con una entrada económica variable, y que desempeñan una actividad laboral dentro del comercio informal, son obreros o amas de casa.

“TENGO UNA ESPERANZA”

Juan, un hombre de 50 años quien es conocido como el primer converso de la colonia Centro Familiar la Soledad, asegura que la primera iglesia cristiana protestante que se asentó en la colonia fue “La Casa del Alfarero”, estuvo presente en la construcción de dicha iglesia y desde entonces sigue siendo fiel a ésta. Entrevisté a Juan el sábado 23 de mayo del 2009. Desde que comenzó a hablar pude percatarme de lo importante que ha sido para él integrarse a la iglesia bautista.⁴ Para Juan, cada una de las experiencias que ha vivido y las cosas que vive en su vida cotidiana son producto de Dios; así fue como él entendió mi intervención en la iglesia y mi interés por hacer este trabajo. Juan vivió toda su vida en un contexto social de suma pobreza, carente de cariño y de apoyo por parte de su familia. Nunca fue a la escuela. Tuvo que trabajar desde pequeño para ayudar a su familia:

Yo tuve una vida muy difícil, mi madre padeció una enfermedad mental y mi padre fue un alcohólico irresponsable en todos los aspectos de su vida; yo no fui a la escuela, no tuve madre, no tuve una orientación, no tuve una guía. Yo carecí de muchas cosas esenciales para un ser humano y, entonces fui creciendo y me críe en la calle; esa vida me llevó a actividades no muy buenas, delictivas, adicciones. Dicen que de toda acción hay una reacción y de toda reacción hay una consecuencia y me metieron a la cárcel. Me fui de aquí a Estados Unidos maldiciendo hasta a mis propios padres. Yo cuando fui a Estados Unidos, Dios se manifestó en mi vida y me llevaron a un grupo de Alcohólicos Anónimos. Sí, desde que me llevaron a un grupo, yo estoy convencido que Dios fue el que se manifestó en mi vida. Desde ese día que salí yo sentí como que me habían liberado de una carga que yo había llevado por años y que yo no podía despojarme de esa carga. Ya tenía algunos años sin beber, ya había ahorrado dinero y me vine para acá, pero a estos años que han pasado, yo creo que Dios me

⁴ La Iglesia Bautista fue la primera iglesia en asentarse en la ciudad, la fecha de su fundación data de 1900, según información otorgada por la Primera Iglesia Bautista de León, “Cristo la única esperanza”.

trajo porque yo era un individuo que no tenía ninguna moral. Dios no solamente le trae a uno bendiciones en esta vida, sino que yo tengo la seguridad y estoy convencido que Dios le tiene a uno cosas reservadas mejores para el futuro, pues mi vida ha sido transformada, en el sentido de que yo tengo una esperanza y tengo una seguridad: mi seguridad es que Dios no me va desamparar” (Juan, 23 de mayo 2009).

En el testimonio anterior, podemos ver que existe la expectativa de una mejora futura. Sin embargo, ésta ya no depende solamente del individuo, sino que se le otorga a la divinidad el derecho de moldear la vida del ser humano a su parecer. La protección que Dios ofrece a los individuos se convierte en la certeza y la esperanza de una vida diferente y de entender el pasado como una prueba superada que Dios puso al sujeto para que llegara hasta él. En este sentido, el proceso de conversión se trata de un encuentro “por decisión propia, libre y sin intermediarios entre el hombre y Dios a través de una experiencia transformativa del individuo” (Berges, 1996:4). A su regreso a León Juan llegó con la firme intención de cambiar, de ser un hombre distinto y encontró en su acercamiento a Dios lo que estaba buscando: ayuda, un guía, un protector y sentido para su vida. Lo interesante en este caso es que Juan no se adhirió a ninguna congregación a su llegada; conoció algunas propuestas religiosas antes de integrarse a la iglesia bautista, a los testigos de Jehová y a una iglesia de corte pentecostal; sin embargo, ninguna de las opciones religiosas le satisficieron. Juan dice que no los entendió y que si no se integró a ellas fue porque todavía no era el momento. “Dios tiene el tiempo, el día y la manera de cómo, y él, Dios, tiene planeado para todo ser humano cuándo lo va a llamar. A algunos los llama; unos se hacen los sordos que no entienden, otros no quieren, otros renuncian a eso [...]” (Juan, 23 de mayo 2008). El contacto de Juan con la Iglesia Bautista se dio a través de su esposa, quien ya había asistido a algunas reuniones con los bautistas; su esposa le pidió al pastor de la iglesia que hablara con Juan. Así fue como el pastor comenzó a evangelizarlo; lo

visitaba cada ocho días en su casa para leer la Biblia. Juan fue el primer bautizado de su colonia y esto marcó el inicio de su nueva vida; haber aceptado a Cristo significa que él debe conducirse de forma prudente, respetuosa, responsable y sobre todo cumplir con el compromiso que adquirió: hablarles a los demás miembros de su familia y amigos sobre la “palabra”, con el propósito de cumplir con uno de los principales mandamientos: la predicación y la evangelización. Sin embargo, para Juan esto ha representado un gran reto: es el único miembro de su familia converso. Su esposa quien antes asistía a la iglesia protestantes, dejó de ir porque ya “estaba harta de los cristianos”, y esto ha provocado que Juan se distancie de su esposa e hijos y que las relaciones con sus amigos se vean fragmentadas.

Naturalmente, la conversión no siempre genera reacciones positivas dentro del grupo familiar o social que por lo regular ha pertenecido a la iglesia católica. Las relaciones entre los miembros de la familia que son católicos o que no pertenecen a ninguna religión y los conversos, son difíciles de sobrellevar y generan ahora un proceso de aceptación, readaptación y tolerancia ante el miembro converso, o en su caso el desconocimiento del mismo como parte del grupo familiar, lo que posteriormente provoca en el individuo el establecimiento de lazos sociales con las personas de la congregación. Es de esta manera y por medio de la religión que se crean redes sociales dentro de la iglesia, donde los miembros se comprometen a apoyarse mutuamente, no solamente espiritual sino materialmente. El establecimiento de lazos con los miembros de la misma congregación se convierten en las amistades más importantes del converso ya que éste se identifica con los de su congregación, pues en la mayoría de los casos sus situaciones o las experiencias vividas que los han llevado ahí son parecidas. Al ingresar el individuo a un grupo religioso, su identidad religiosa comienza a reforzarse, ya que los valores, ritos y conductas que se establecen en dicho grupo, repercuten en la dinámica diaria de las personas. Inicia así una crítica de la vida del individuo antes de su inserción a un grupo religioso. En este caso, para Juan la congregación adquirió una

importancia trascendente; encontró un lugar que le brinda seguridad y además en donde se identifica y tiene un sentimiento de arraigo, lo que le ha hecho falta a lo largo de su vida. Ahí ha satisfecho sus necesidades emocionales, materiales y espirituales; ha establecido lazos de solidaridad, además de que lo aceptan tal y como es. Los nuevos vínculos que ha establecido con los demás miembros de su iglesia, le refuerzan la idea de que lo más importante es servir a Dios. “Yo tengo una idea en la mente: mi idea es irme a un lugar lejísimos, apartado de esta ciudad donde haya muchas necesidades: necesidad de Cristo, de Dios, ir a una ciudad donde haya mar, vivir de los pescados que saque del mar y mi vida dedicarla solamente a hablar de Cristo a la gente” (Juan, 23 de mayo 2009). A través del servicio a Dios, Juan considera que alcanzará la felicidad y se sentirá un hombre pleno. Para él Dios ha sido el único que le ha brindado cosas buenas en su vida, alguien que no lo juzga y que además lo ayuda y lo acompaña. Para este converso, alejarse de esta ciudad significa alejarse también del pecado y de las cosas que lo dañan.

“LA GLORIA DE CRISTO”

Diana tiene 35 años, estudió hasta la secundaria, está casada y tiene tres hijos, se dedica al hogar. Diana era católica antes de conocer la religión protestante. Todos los demás miembros de su familia son católicos, exceptuando a una de sus primas, su esposo e hijos. Diana se convirtió a la iglesia bautista hace aproximadamente 16 años; sus hijos y ella fueron los primeros en asistir a la iglesia y poco después su marido se convirtió a la religión protestante.

Antes de la iglesia bautista yo estaba con los testigos de Jehová; estuve aproximadamente tres años estudiando la doctrina con ellos, pero nunca entendí nada porque en realidad no te hablan nada claro. Varias veces me visitaba la señora que era testigo de Jehová y ella me platicaba lo de su religión, pero aun cuando ella

me lo platicaba yo no quedaba satisfecha y seguía igual; entonces, al poco tiempo después yo le dije que ya no me visitara, yo me sentía aún vacía y me di cuenta que una de mis primas parecía que tenía otra religión y, yo le dije a mi papá, pues tráela, pero nunca fue sino que me mandó al pastor de ella. La primera vez que fue a mi casa ella lo llevó, mi prima me lo presentó y platicamos, pero después él me dijo: de hoy en ocho días vengo y volvemos a platicar y así fue como yo empecé (Diana, 22 de mayo 2009).

En este trayecto “del conocer” las demás propuestas religiosas, el sujeto se encuentra en una búsqueda constante de entender su vida y su propia existencia, de resolver sus problemas a través del establecimiento del contacto con distintas confesiones religiosas en donde el sujeto cree ser buscado por Dios. En términos de Garma (2004) Diana es una buscadora espiritual, que ha pasado por distintas religiones para llegar al “camino correcto”. En este sentido, Diana ha sido un “sujeto activo” que ha estado en la búsqueda continua de nuevos referentes que la nueva religión le pueda ofrecer y así, a partir de ella poder establecer su nueva identidad y encontrar posibilidades para formar una vida distinta. La búsqueda de Diana fue un proceso reflexivo y de decisión propia, en el que se encontraba explorando para encontrar una religión que diera explicación y solución a lo que ella vivía, por lo que se volvió, como diría Vázquez (1991), una búsqueda de sentido, debido al estado de incompletitud que se siente.

Cuando estaba recién casada, todos los primeros años de matrimonio, mi marido fue policía; era prepotente, era maldiciente, era drogadicto, él fue adicto a la cocaína y, vives una vida vacía. Para mí es muy triste recordar que tenía a mis hijos chiquitos y yo los cargaba y yo sabía que iba a ir a una reunión familiar, pero yo sabía perfectamente en lo que iba a terminar [...] para yo no sentirme frustrada, ni sentirme mal, pues hacía lo mismo que él; decía “o me hago como él y soporto la situación” y solamente así la soportaba, pero no me daba cuenta que entre más pasaba el tiempo me estaba haciendo peor y peor y peor. Yo te puedo dar testimonio de que estuve hundida en el alcohol y Cristo fue quien

me sacó de ahí; como que Dios pone en ti el deseo de aprender de él, de saber de él, de conocerle. Es por eso que yo decido, pues si yo soy pecadora, pues yo necesito salvación y es cuando yo conozco y decido cambiar (Diana, 22 de mayo 2009).

Diana no solamente buscaba una nueva religión, sino una forma de encauzar su vida y sacar de ella las cosas que la destruían emocional, física y espiritualmente. Para ella, Dios es el único que pudo cambiar su vida. En este momento en el que el individuo reconoce que él no ha podido resolver sus problemas por sí mismo, el sentimiento de imperfección y debilidad frente a la divinidad se refuerza, por lo que Dios se vuelve la solución, el consuelo y el pilar más importante para el individuo converso. De la tal forma que cuando Diana se incorpora a la iglesia bautista y obtiene la “salvación” como un favor de Dios, ella cree no merecerlo pero dice estar consciente de que Cristo murió para que sus pecados fueran perdonados. A partir de eso la definición de sí misma se comienza a transformar, la relación con sus hijos y su esposo se refuerza y comienza un proceso de “recomposición” del núcleo familiar. Mediante la vivencia religiosa los individuos se comprometen con Dios y con su congregación, se reafirman a sí mismos como seres diferentes; la religión se vuelve el mediador entre “las cosas de Dios y las cosas del hombre”. El ser “incrédulo” es equivalente a problemas, desesperación y soledad, por lo que cuando se da la conversión, el sistema de creencias obra en cada una de las facetas de la vida de los individuos. Los valores y preceptos morales que la religión enseña son la base mediante la cual los individuos interactúan y resuelven sus diferentes problemas. Diana y su familia se volvieron muy activos dentro de su nueva iglesia; fueron misioneros en el Pánuco, Veracruz, y vivieron algún tiempo en San Luís Potosí; su esposo trabajaba en una clínica dando la medicina a los enfermos. Se mudaron allá para entrar al Instituto Bíblico con la intención de estar al frente de una congregación en Aquismón, pero no se los permitieron y tuvieron que regresar a León. A su regreso, Diana se involucró de fondo en las actividades de la escuela dominical.

“SIGUIENDO EL CAMINO DEL SEÑOR”

El siguiente caso es el de un converso pentecostés. Alberto estudió hasta sexto de primaria, es de oficio pespuntador. Vivió su niñez en un contexto conflictivo, una colonia donde había muchas pandillas y los constantes enfrentamientos entre los pandilleros y policías eran cosa de todos los días; la violencia, las drogas y la delincuencia se volvieron algo normal para él. En su familia su papá y algunos hermanos también tenían problemas de alcoholismo, lo que en algún momento llegó a fragmentar las relaciones y ocasionar problemas entre ellos. Los contextos de violencia y drogas van marcando la vida de los individuos, y su forma de actuar dentro de la sociedad. Alberto emigró a Estados Unidos donde vivió ocho años y fue ahí que conoció la religión pentecostal y se convirtió. Su migración fue una reacción ante todo lo que vivía, una forma de escapar y de conocer un nuevo contexto que le brindara otra visión de la vida. Aunque la migración de Alberto no se haya dado con el propósito de la conversión,⁵ si se dio con la intención de buscar un cambio social y personal. Sin embargo, al migrar, los individuos se encuentran más expuestos a tener contacto con congregaciones protestantes; en este caso la identificación e integración de Alberto a la iglesia pentecostal funcionó como un medio a través del cual encontraría estabilidad en el nuevo contexto y se desenvolvería de una manera más “libre”.

[...] fue en una de estas idas a Estados Unidos; fue una experiencia, que como yo la puedo ver es Dios tratando conmigo, porque yo a él no lo busqué, sino que él fue el que me buscó a mí. Yo andaba en mi ambiente, en lo que era mi manera de vivir ¿verdad?

⁵ Según el índice de Intensidad Migratoria 2010 que el Consejo Nacional de Población publicó, Guanajuato ocupa el segundo lugar a nivel nacional como expulsor de migrantes. Según el *Breviario Municipal de Población y su entorno del Gobierno del Estado de Guanajuato* del INEGI que el Archivo Histórico Municipal me proporcionó, León es el municipio con mayor movimiento migratorio hacia Estados Unidos del estado.

totalmente desordenada, drogas y todo eso. Una vez ahí en mi trabajo, yo tenía mi grabadora, puro rock me gustaba a mí, esa vez no quería escuchar nada de lo que yo siempre escuchaba; le cambié al radio en una estación en donde no pasan el rock, y en eso que le estaba cambiando, estaban hablando de Jesús; entonces me cautivó, me impactó la manera en cómo estaban hablando de él. Yo nunca había escuchado a nadie que se expresara así de Jesús; eso fue lo que me impactó, que hablaban como si conocían a Jesús, me impactó la manera que como si me estuvieran hablando a mí, a una necesidad mía. Entonces, se acabó el programa. Para el otro día llegué al trabajo y otra vez a escuchar y fue lo mismo y ya de ahí en adelante ya estaba ansiando que llegara esa hora para poner esa estación. Como a los quince días de estar escuchando en la radio, ahí daban la dirección de la iglesia, la anoté y fui. Cuando conocí de ahí del Señor Jesús, fue donde totalmente mi vida dio un giro totalmente” (Alberto, 16 de mayo 2009).

La radio sirvió como un instrumento de evangelización para que Alberto se acercara a la nueva religión; en este caso la forma en la que se da “la palabra” tiene mucho que ver en la manera en la que el individuo la interioriza. Para dar la predicación se utilizan elementos de la vida cotidiana, es decir, se ejemplifica a partir de experiencias vividas y diferentes problemáticas sociales, lo que hace que los individuos se sientan identificados.

Esa experiencia que yo tuve con Dios, yo quería que la tuvieran y pues uno con la familia es a quien más quisiera lo mejor; entonces la palabra que se predicaba en la iglesia las grababan en casete y yo les mandé grabaciones, les mande video, les mande alabanzas, mis alabanzas. La letra que yo escuchaba antes era alabando a la droga, a la muerte, la sangre, el sexo, la mujer. Ahora la letra que yo escucho solamente es alabanzas al creador. Yo se las mandaba para que escucharan porque yo sabía que había poder en esa palabra, porque fue la que me cambió a mí. Ellos no eran como yo, pero sabía que ellos necesitaban de eso. Cuando estuve allá a través de lo que yo les mandaba mis hermanas empezaron a conocer a Dios, me empezaron a hacer

preguntas por teléfono; entonces Dios empezó a abrirles los ojos [...] y horita a la fecha, gracias a Dios ya somos como unos nueve de mi familia, mi papá fue el último que ha llegado a los caminos de Dios pero ya está” (Alberto, 16 de mayo 2009).

El hecho de tirar la música que le gustaba antes de convertirse, se dio porque, para Alberto, representaba su pasado; un pasado manchado por el pecado, que ahora ha reivindicado con un presente “limpio”. Alberto fue bautizado y a partir de esto adquirió nuevos compromisos y el deber de demostrar día con día que la conversión ha tenido resultados, los “frutos” como él los llama, son las personas que se van acercando a la iglesia a través de la “predicación de la palabra” que realiza el converso. Alberto no solamente se convirtió a la religión pentecostal, sino que se enfocó plenamente en evangelizar a la gente, sobre todo a su familia y a jóvenes que vivían los mismos problemas de drogadicción que él padeció. A través de la conversión, el individuo “se encuentra a sí mismo” y además encuentra un grupo al cual adherirse y con el cual se identifica, que le enseña a desenvolverse en el nuevo contexto de una manera distinta. Si antes Alberto trabajaba llevando a cabo actividades ilegales al llegar a Estados Unidos, ahora sus actividades primordiales tienen que ver con los objetivos de su congregación; esto a él le sirve como un aliciente para no repetir su pecados. En otras palabras, se deja un estilo de vida y se adquiere otro, lo que significa dejar atrás la “maldad” y comenzar un recorrido de conocimiento de la nueva fe. El agradecimiento y lealtad a Dios deberá ser constante y expresado mediante la evangelización, la oración y el congregarse.

En este sentido, coincido con Covarrubias (1997) cuando afirma que la conversión se vuelve un proceso liberador; Alberto dice haber encontrado a través de la conversión una sanación no solamente del cuerpo sino del alma; significó su cura y su renovación, una concepción distinta de sí mismo. “[...] dice la Biblia que dentro de nosotros hay una guerra que es la carne contra el espíritu [...], el que va a ganar va a ser el más fuerte, entonces lo que tengo que hacer es alimentarme espiritualmente,

estar cerca del Señor” (Alberto, 16 de mayo 2009). Que su presente sea diferente y mejor, no quiere decir que éste no esté en una lucha constante contra el pecado; antes bien, habrá dos entidades que siempre estarán en disputa y que lo llevarán a cuestionarse muchas veces si es un buen cristiano o no: el cuerpo (pecado) y el alma (espíritu-salvación). De tal forma que “la oposición sucio/limpio; hediondo/sin olor serán los términos para señalar una renovación que es espiritual, pero también corporal. El hombre evangélico debe encarnar la pureza del alma que es asimismo una pureza que se testimonio en los cuerpos” (Montecino y Obach, 2001: 700). Por consiguiente, para comprobar la transformación personal y de estilo de vida que ha vivido el individuo converso, éste recurre a su pasado para comparar su ayer y su hoy, pero además, a través de los ofrecimientos divinos como “la salvación a través del perdón de Dios”, concibe un futuro mejor (Vázquez, 1991). A su regreso a León, Alberto llegó con la intención de evangelizar a toda su familia; hasta ahora la única persona de su familia que sigue siendo católica es su mamá, con ello la dinámica de la familia ha cambiado. Ya no se reúnen para consumir alcohol sino para leer la Biblia, para orar; las relaciones entre ellos se solidificaron, y estos momentos de lectura les permiten estar juntos y convivir de otra manera. Cuando yo conocí a Alberto, tenía poco menos de un año de haber regresado a León y se encontraba en la búsqueda de una iglesia pentecostal a la cual integrarse. A diferencia de Diana y Juan, él no transitó por diferentes congregaciones religiosas previo a su conversión.

“DIOS HIZO UN MILAGRO EN MI VIDA”

Marisol tiene 49 años, se dedica al hogar, estudió hasta la secundaria y se convirtió al metodismo desde hace doce años. Solamente ella y una de sus hermanas pertenecen a la Iglesia Metodista de León, el resto de su familia es católica. Su esposo, metodista de nacimiento, asegura que nunca hubo un impedimento para ca-

sarse con ella aun siendo católica. Marisol afirma que en un principio ella no estaba interesada en convertirse. Comenzó a asistir a la Iglesia Metodista como visitante, menciona que lo que le llamaba mucho la atención era la relación que había dentro de la familia de su esposo, una relación de mucho respeto. La conducta observada es un elemento muy importante para la evangelización de los nuevos creyentes, pues es lo que determina la diferencia entre la religión propia y la de los demás, se vuelve en una posibilidad de cambio personal, de modificación del carácter que no permite relacionarse positivamente con el resto.

Yo asistía como visita hace quince años. Pero Dios hizo un milagro en mi vida y con toda la devoción, con todo el agradecimiento a mi padre yo asisto, así con mucho amor, hace doce años. Al ver a mis suegros, el ejemplo desde el respeto. Ellos siempre llevaban a mis hijas y entonces yo veía un comportamiento muy diferente, te digo, simplemente con el puro respeto ahí ya notas mucho la diferencia. Son, muy, muy diferentes. Mira yo me consideraba una persona muy impulsiva, muy enojona, pero, a raíz que ves los cambios en tu vida, que Dios te transforma en tu carácter, Dios te transforma en el tratar a las personas. Él te va cambiando, te utiliza también. A mí hace doce años me dijeron que tenía cáncer, entonces para mí fue como un bomba. Me quitan la matriz. Fui al mes, y cuando me dicen a mí: sabe qué, su matriz salió limpia. Y yo así como que ¿cómo!? Para esto, quince días antes de meterme al quirófano un pastor me dijo: no te operes, a mi Dios ya me dijo que te sanó. Un tío de mi esposo. Y yo me impacté porque dije: ¡ay!, estaba yo choqueada con la palabra cáncer, y ya cuando me dijo el médico: sabe qué señora ¿por qué se operó? Su matriz salió limpia. Entonces yo ahí dije: Señor, perdóname por dudar. Iba al templo y así como que como visita, pero a partir de ahí dije: ¡ay Señor! Utilízame, porque tú me has dado una segunda oportunidad de vida. Yo le pedí a Dios tiempo para mis hijas, porque estaba chicas todavía, hace doce años. Así fue. (Marisol, 01 de abril 2016).

La cura de la enfermedad representa para Marisol una nueva oportunidad de vivir, de reforzar su fe y servir a Dios. Fue la

prueba que la convenció para convertirse al metodismo. Después de llevar un curso sobre la doctrina metodista y haber realizado el examen de conocimientos generales, Marisol fue bautizada y oficialmente reconocida como miembro de la iglesia. Desde entonces ha desempeñado varias actividades dentro de ella y en la actualidad ostenta dos cargos, uno como secretaria de la Mesa Directiva Femenil y, el otro, como directora de la Escuelita Cristiana de Vacaciones, Marisol lleva dirigiendo la escuelita desde hace cinco años. Es una de las mujeres más activas dentro de la iglesia y aunque asegura haberse distanciado de una parte de su familia a partir de su conversión, el trabajo realizado dentro de la iglesia es una forma de agradecerle a Dios todas sus bendiciones y apoyo en las diferentes pruebas que ella y su familia han tenido y que han superado.

CONCLUSIONES

En los diferentes casos de conversión que aquí he presentado, intenté hacer hincapié en las causas particulares de conversión de cada individuo: en el caso de Juan, el sentimiento de soledad y estar al borde de la muerte, se convirtieron en la necesidad de protección y conformación de nuevos lazos sociales; en el caso de Diana, el alcoholismo y el sentimiento de vacío la llevaron a la búsqueda del perdón y la recomposición de su núcleo familiar; en el de Alberto, el miedo a la muerte y a un futuro indefinido lo llevó a integrarse a un nuevo grupo religioso que le prometió una vida nueva y además le brindó las herramientas para ser un hombre diferente; y, finalmente, para Marisol enfrentarse a la enfermedad significó, en cierta medida, poner a prueba su fe.

De manera general y basándome en dichos casos, se identificaron que las causas de la conversión han sido las siguientes: el alcoholismo, la drogadicción, la enfermedad, la violencia, los conflictos familiares y los problemas de integración y desenvolvimiento en la sociedad y la familia; lo que se traduce en la necesidad de compañía, guía, protección, estabilidad (emocional,

económica y social), apoyo, solidaridad y cariño. Como pudimos notar a lo largo del texto, los conversos son individuos que han vivido en sectores subordinados y han experimentado alguna situación de sufrimiento a lo largo de su vida. Ante esto, Garma nos dice que, “muchos conversos a nuevas religiones proceden de un contexto de marginación o privación, tanto por pertenencia a sectores subordinados, como por experiencias de vida que los han afectado a su adaptación a la sociedad mayoritaria” (Garma, 2004: 198). Si bien es cierto que en los casos específicos de este trabajo la mayoría de los informantes son de clase media baja, no quiere decir que las clases económicamente favorecidas estén exentas de vivir una conversión, sin embargo las causas que la determinan pueden diferir a las de los colectivos de personas marginadas en donde la conversión religiosa se hace más evidente. A partir del contacto con los informantes, se lograron identificar algunos elementos que destacan y que de alguna forma, aceleran e influyen de manera significativa en el proceso de conversión y que, en algunos casos, llegan a coincidir en las historias de los conversos:

- 1) El crecimiento de la pluralidad religiosa en un contexto en el que históricamente ha reinado el catolicismo. La búsqueda constante de sentido en las distintas congregaciones.
- 2) La *crisis*; estado de vulnerabilidad o circunstancia en la que el individuo se encuentra al momento del contacto con la nueva religión.
- 3) La capacidad de la nueva religión para hacer llegar, en determinado momento, el mensaje religioso de salvación y la forma e intensidad con la que el sujeto lo interioriza.
- 4) La migración; aunque no podemos asegurar que ésta provoque, en la mayoría de los casos, un proceso de conversión. En cuanto a los informantes a los que hemos entrevistado, la migración ha funcionado como un medio que ha permitido el contacto con religiones no católicas.
- 5) La sanación; es a través de la recuperación de la salud física y emocional, que el individuo comprueba la eficacia de su nueva religión.

- 6) El aspecto económico; éste mejora a raíz de la transformación del individuo y de su reincorporación a la sociedad siendo una mujer o un hombre productivo.

El hecho de que el panorama religioso en la ciudad de León se esté ampliando y teniendo diferentes formas, genera en el individuo el cuestionamiento del régimen religioso en el que se ha desarrollado desde siempre. Entre más propuestas religiosas aparecen, crece el rango de elección de los individuos para poder decidir qué quieren y en dónde podrán desarrollar y esclarecer todas sus inquietudes con respecto a la vida y a su actuar. Sin embargo, el peregrinaje religioso nunca termina; la conversión no es un proceso concluido, pues los individuos están constantemente en la búsqueda de una verdad suprema; se encontrarán frecuentemente en una lucha interna, se trata de una continua reflexión y transformación del sujeto para poder ser merecedor del “perdón de Dios” y de la salvación. En este tiempo de búsqueda el individuo se hace crítico de la religión de la que salió, pero también, a partir de ese momento, se vuelve crítico de la religión a la que se ha incorporado y de la sociedad que habita. En este sentido, las formas o métodos de evangelización también son importantes ya que se han vuelto cada vez más especializadas; las agrupaciones religiosas renuevan las estrategias y la manera de difundir su mensaje. En algunas ocasiones la evangelización ya no se lleva a cabo solamente de persona a persona, sino que se utilizan algunas herramientas de difusión y medios de comunicación que hacen que la información se transmita de forma masiva, como sucedió con Alberto. De tal forma que el constante flujo de información de estas agrupaciones mediante propaganda televisiva, radio o folletos, les permite tener mayor efecto en la sociedad.

Por otro lado, el individuo emigra con la finalidad de encontrar mejores opciones de vida que se traducen en la búsqueda de trabajo donde pueda obtener mayores ingresos para apoyar a su familia; se vuelve también la búsqueda de un cambio social que, en el caso de los conversos, ha sucedido a partir de su incorpo-

ración a una religión distinta que le enseña a adaptarse y a ser un hombre o mujer emprendedora. La migración acompañada de un cambio religioso tiene impactos significativos, rompe fronteras físicas y simbólicas cuando el migrante converso regresa a su ciudad natal e importa nuevos referentes culturales. El factor migratorio es importante en tanto que los individuos tienen un contacto más cercano con iglesias protestantes al momento de establecerse en los Estados Unidos (Vega y Mosqueda, 2014); la religión, como sugiere Hernández “es un referente importante porque a través de ella tejen (los individuos) nuevas redes sociales y culturales” (Hernández, 1999:180). Así es como los migrantes se incorporan a credos diferentes de los que les han enseñado y con frecuencia, como dice Hernández (1999), éstos divulgan sus nuevas creencias en sus lugares de origen con la intención de evangelizar y convertir a su familia, a pesar de la distancia, como sucedió con Alberto quien enviaba alabanzas grabadas a su familia y mediante conversaciones telefónicas los evangelizaba. Es así como la migración es un elemento importante en los procesos de cambio religioso.

La cuestión por sanación ha sido muy frecuente en los testimonios de conversión recaudados; en su mayoría los conversos han vivido algún tipo de adicción que los ha dejado al borde de la ruina, no solamente económica sino también emocional y social. Garma (2004) nos dice que en la conversión por sanación existe dolor y enfermedad; la conversión se vuelve el punto de partida para la sanación y la salvación no sólo del cuerpo, sino del alma; sucede en un momento de crisis, en el cual hay una revaloración del pasado para retomar una nueva vida en el presente. Al mismo tiempo considero que para que se dé el arrepentimiento al momento de la crisis, el individuo ya tuvo que haber sido evangelizado o por lo menos puesto sobre aviso por alguna congregación sobre la importancia de “la salvación” como la que le dará “vida eterna”; de ahí que la cura signifique no solamente la efectividad de la nueva religión sino “la verdad” comprobada. En este sentido, la conversión puede entenderse “como una ac-

titud creativa, con la cual se supera dicha crisis y el individuo adquiere mayor seguridad en sí mismo, al adaptarse, por medio de su conversión, al nuevo orden de vida” (Molinari, 1995:11).

Si bien la mayoría de los conversos aseguran que ha devenido en una serie de cambios “positivos” en su estilo de vida, también es un proceso que pone a prueba al individuo; por ende, la conversión no es un proceso lineal y estricto: el converso se encuentra constantemente en un retroceso a su vida pasada para poder explicar su presente. Esto no quiere decir que la conversión no sea eficaz; sin embargo, considero que es un proceso cíclico, en el que el individuo transita varias veces por las mismas emociones, dudas, decisiones, se aleja y regresa para verificar su decisión. Este proceso se vuelve una búsqueda constante de mejores oportunidades de vida, de mejora de la economía familiar y el reforzamiento o reestructuración de lazos sociales; se entiende como la oportunidad de ser un hombre o mujer nueva. Con referencia a lo anterior se puede señalar que la conversión puede tener dos efectos: uno, que conduce a la reconciliación, reintegración y apoyo entre los miembros de cierto núcleo social donde se da cobijo al individuo converso y que posteriormente llega a influir en la conversión del resto de los miembros de ese núcleo; u otro, que implica todo lo contrario: una serie de rupturas de lazos parentales, de amistad y compañerismo, lo que genera conflictos tanto personales como colectivos. De esta forma el individuo va construyendo una nueva identidad; la conversión se vuelve una vía a través de la cual los individuos buscan entendimiento y recuperación de su vida mediante una reflexión y autocrítica de sus acciones, de su forma de pensar y, de sí mismos, se redescubren como personas sanas, responsables, comprometidas, “buenas” y diferentes, lo que implica cambiar aquello que ante los “ojos de Dios” es malo; esto no quiere decir que se cambia solamente de hábitos y se lleva a cabo un proceso de “desintoxicación”, sino que en muchas ocasiones se rompe con amistades que formaban parte de la vida pasada. En este sentido la conversión transforma las relaciones sociales. La dinámica

familiar cambia, los individuos refuerzan el sentimiento de responsabilidad y compromiso con su familia, consigo mismos e inclusive con la sociedad. Por lo tanto, la conversión religiosa como un fenómeno capaz de generar cambios sociales, se vuelve un punto de referencia para poder entender la dinámica de la sociedad, el pensar de los individuos y sus expectativas sobre la vida. En consecuencia se da una forma distinta de relacionarse con los amigos, familiares o compañeros de trabajo y/o escuela, basándose en los nuevos patrones de conducta que se han adoptado (Mazariegos, 2010). Lo que me lleva pensar que pese a que la conversión es un proceso individual, tiene efectos sobre la colectividad. Es así como a través de ésta se comienzan a tejer nuevas redes sociales; el individuo converso crea un nuevo mundo de significaciones, de intereses y expectativas compartidas.

Finalmente, a través de los diferentes casos, se pudo constatar que la conversión es un fenómeno multifactorial en el que convergen distintos elementos tanto endógenos como exógenos (individuales, colectivos, familiares y grupales, espirituales y humanos), que intervienen en la decisión de un individuo de cambiar de religión y con ello transformar su vida. Fue interesante notar que en los diferentes casos de conversión presentados existían características sociales similares, lo que de alguna manera permitió ubicar ciertos elementos a través de los cuales se identificaron las causas y los factores que intervienen en los procesos de conversión; esto dio pie a que pusiera mayor atención en las problemáticas sociales más frecuentes señaladas por los informantes: la pobreza, la marginación, la migración, el alcoholismo, la delincuencia y la drogadicción; problemáticas que están siendo contenidas y, de alguna manera resueltas, por las agrupaciones protestantes a través de la conversión de los individuos. Pero, además, la diversificación religiosa y las conversiones están modificando el paisaje leonés y con él se abre una puerta importante para la pluralidad religiosa en un contexto donde Cristo Rey, desde el cerro del Cubilete, ha llevado la batuta durante décadas.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGES CURBELO, Juana
1996) “La conversión y el bautismo del Espíritu Santo en Creyentes Pentecostales”, en *Biblioteca Virtual, Sala de Lectura, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)*, Buenos Aires, Argentina, pp. 1-8, disponible en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20120824103022/berges1.pdf>>, consultada el 17 de marzo de 2009.
- CASILLAS, Rodolfo
1996 “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 67-101.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel
1996 “Iglesia católica, Estados y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación”, en *Frontera Norte*, vol. 8, núm. 15, pp. 91-106.
- CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (Conapo)
2010 Índices de Intensidad Migratoria 2010, disponible en <http://www.conapo.gob.mx/swb/CONAPO/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico-Estados_Unidos_2010>, consultado el 25 de mayo de 2016.
- COVARRUBIAS CUÉLLAR, Karla
1997 “Una lectura a los procesos de conversión religiosa. La familia cristiana y su nuevo sentido ético e identitario del mundo” en: *Razón y palabra. Primera revista electrónica en América Latina, especializada en tópicos de comunicación*, disponible en <<http://www.razonypalabra.org.mx/mcluhan/karla.htm>>, consultado el 6 de junio de 2009.
- GARCÍA CHIANG, Armando
2004 “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”, en *Geo Crítica/Scripta Nova, revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VIII, núm. 168, <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-168.htm>>, consultado 20 de junio de 2008.
- GARMA NAVARRO, Carlos
2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM/Plaza y Valdés.

GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo

- 1998 “La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica”, en *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, núm. 008, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile, pp. 109-121.

HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J.

- 1999 “La conversión religiosa entre emigrantes mexicanos a los Estados Unidos”, en *Perspectiva del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación/Flacso, pp. 179-200.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

- 1996 “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Jiménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 23-45.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- s/f *Breviario municipal de población y su entorno del Gobierno del Estado de Guanajuato*, Archivo Histórico Municipal de León, Guanajuato, consultado en julio de 2008.

MAZARIEGOS HERRERA, Hilda María Cristina

- 2010 “La Conversión religiosa al protestantismo en León, Gto”, tesis de licenciatura, León, Guanajuato, Universidad de Guanajuato.

MOLINARI, Claudia

- 1995 “El protestantismo en la Tarahumara”, en *Dimensión antropológica*, vol. núm. 4.

MONTECINO, Sonia y Alexandra OBACH

- 2001 “Caminar con el espíritu. Perspectivas de Género en el Movimiento Evangélico de Chile”, en *Actas del 4º Congreso Chileno de Antropología. Simposio de identidad de género*, tomo 1, pp. 695-711.

MONTEMAYOR, Rebeca

- 2004 “Espacios sagrados negados. Ministerios ordenados de mujeres, un proceso inconcluso en iglesias protestantes de América Latina”, en Sylvia Marcos, *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Editorial Trotta.

PRATT FAIRCHILD, Henry

- 1949 *Diccionario de Sociología*, México, Fondo de Cultura Económica.

VÁZQUEZ PALACIOS, Felipe R.

1991 *Protestantismo en Xalapa*, México, Colección V Centenario, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

VEGA MACÍAS, Daniel y Eloy MOSQUEDA TAPIA

2014 *Intensidad migratoria y diversidad religiosa en los municipios del estado de Guanajuato, México*, en *Ra Ximhai*, col. 10, núm. 1, México, Universidad Autónoma Indígena de México, El fuerte, pp. 81-99.

Entrevistas citadas

Trabajo de campo 2008-2009, entrevistas personales:

Juan, 23 de mayo 2008

Alberto, 16 de mayo 2009

Diana, 22 de mayo 2009

Trabajo de campo, 2016, entrevista personal:

Marisol, 01 de abril 2016.

IDENTIDADES ISLÁMICAS GLOCALES EN MÉXICO*

*Ruth Jatziri García Linares***

INTRODUCCIÓN

¿Qué significa hacer antropología del Islam en el contexto actual? ¿Qué estamos observando en México sobre esta tradición religiosa? ¿Qué hemos encontrado y cuál es el horizonte de posibilidades? Estudiar esta religión en México significa desarrollar de forma persistente nuevos temas de análisis, porque la observación desde la veta antropológica sigue siendo una tarea que requiere aún más crecimiento. Cabe señalar que, ahora que hemos explorado más la geografía del país, entendemos el por qué la etnografía del Islam en México comienza a convertirse en un entramado mucho más complejo y ciertamente más interesante.

Desde que nos acercamos al Islam y su práctica en México, nuestros intereses se concentraron en comprender cómo y de qué forma el Islam se hacía presente en la consolidación de la identidad religiosa de aquellas mujeres que decidían abrazarlo como

* Este trabajo se conforma a través de la investigación que desde hace ocho años me encuentro realizando sobre la presencia del Islam en México, a sí mismo es una parte del capítulo teórico de mi tesis doctoral que se titula: *El Islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey*. Dicha investigación se encuentra desarrollándose actualmente.

** Doctorante del Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Correo electrónico: <ruthjatziri@hotmail.com>.

su forma de vida. Al comienzo, de este punto de partida, los estudios antropológicos eran pocos y aunque por ahora el panorama no es muy alentador hay que reconocer que ya estamos en un momento diferente, debido a lo anterior el abordar el tema de la identidad religiosa y la construcción de esta en las mujeres conversas al Islam implicaba un reto con cierta altura de miras. Fue poco a poco como logramos avanzar, siempre delineando ciertas directrices, las cuales, nos ubicaron en el análisis de la generación de estas identidades religiosas.

Cabe decir que a lo largo de este proceso hemos identificado ya algunas características y patrones que influyen en la configuración de las identidades religiosas que se encuentran construyendo las mujeres y hombres que deciden que el Islam sea su pauta de conducta en sus acciones cotidianas así como en su configuración y sentido del mundo.

Sabemos ahora que la identidad de los musulmanes conversos mexicanos (mujeres y hombres/ hombres y mujeres) está claramente delimitada por principios básicos e inalterables del Islam, entendido éste como una religión de alcance mundial. Pero dicha configuración identitaria se ve trastocada por elementos biográficos y culturales de los sujetos que la practican ¿Cuáles son los elementos que configuran esta identidad? ¿Hay elementos visibles y no visibles en la construcción de la misma? ¿Podríamos delinear, caracterizar o hablar de una identidad religiosa musulmana específica en el caso de los creyentes musulmanes mexicanos? Estas son algunas interrogantes que me gustaría resolver en el análisis que ahora propongo, para ello partiré en principio de las siguientes categorías: identidad individual, identidad colectiva e identidad religiosa. Otro término que me gustaría abordar en esta disertación es la cuestión de lo global y lo local, de ahí que retome la expresión “glocalización”,¹ para comprender

¹ “Aunque el término más pertinente y más preciso para expresar la penetración, complejidad y ambivalencia del hecho de la globalización es el término *glocalización* (Robertson). *Glocal*-neologismo que sintetiza global y local en un único vocablo- refleja mejor las tensiones, contradicciones y paradojas socioculturales inherentes al proceso de globalización que de modo hologra-

como estas identidades religiosas locales y a la vez globales se ven influenciadas por un entorno globalizado en dónde el ser un creyente musulmán en este caso, mexicano, se traslapa con una serie de ideas e imaginarios que encierra la *umma* islámica global.

La experiencia antropológica me ha permitido comprender de una forma más compleja cómo es que a raíz o como consecuencia de su conversión al Islam las musulmanas y los musulmanes mexicanos van delineando gradualmente su identidad religiosa musulmana, integrando elementos globales a su práctica cotidiana como serían por ejemplo el uso y aprendizaje del idioma árabe, el uso de ropa proveniente de Marruecos, Argelia o la India en algunos casos y la alteración de su lenguaje cotidiano introduciendo palabras en árabe, por mencionar algunos, pero al lado de estas adopciones encontramos también la negociación de las costumbres y prácticas culturales locales de quienes se convierten al Islam.

Dicho lo anterior, comenzaré entonces por enmarcar el tema de las identidades “glocales” musulmanas y mexicanas en un contexto sociocultural más amplio que conocemos como globalización, en un segundo apartado hablaré sobre la categoría identidad (individual, colectiva y religiosa) y en un tercer momento cerraré el análisis con algunas ideas preliminares que he recogido, a partir de mi experiencia etnográfica, en el trabajo que he realizado en los últimos años, con algunas comunidades de musulmanes establecidas así en la ciudad de México, como en San Cristóbal de las Casas, en Torreón y en Monterrey.

DESARROLLO

Globalización/Glocalización

Hoy día se asiste a la recomposición de las sociedades y del Estado-Nación en muchos ámbitos: el político, el económico, el

mático se autoreplica en el cambio de escala: universalismos y particularismo” Robertson citado en Bermejo, 2011: 19.

cultural, el social y el religioso. Sin lugar a dudas los cambios que se viven en los ámbitos antes mencionados, generan consecuencias significativas en los sujetos. ¿Cómo y cuándo las sociedades comenzaron a transformarse? ¿Qué es lo que hace a esta época tan diferente de las otras? ¿Cuáles son los cambios que se suscitaron y removieron el *status quo* que imperaba? ¿Qué conceptos se hallan en la mesa para explicar esta nueva etapa histórica? De estos cambios y fenómenos sociales ya han dado cuenta diferentes teóricos², cada uno de ellos ha analizado: la globalización, la modernidad, la secularización, la religión, la identidad y el sujeto desde su particular punto de vista.

Para situar el presente análisis dentro del contexto global y local, retomo las ideas centrales de algunos de ellos (Barth, 1976; Cuche, 1996; Giménez, 2009 y Bauman, 2015) al respecto de estos nuevos fenómenos sociales. Considero importante hacer esta acotación, porque sería imposible discutir el tema de la identidad sin dicha revisión. Si bien es cierto que el análisis antropológico que pretendo lograr, tiene que ver con la historia regional y local, no hay que perder de vista, que lo que sucede en México es consecuencia de un proceso más amplio que abarca a otras sociedades, países y regiones y que se cruza con la migración, la religión, las experiencias cotidianas respecto al fenómeno religioso y la importancia de encontrar un sentido a nuestras vidas en el devenir histórico personal. Por tal motivo me interesa hablar en un primer momento a nivel macro, es decir, global, para después situarme en el microcosmos de nuestra sociedad y partir de ahí, para generar un análisis que permita comprender la generación de las identidades glociales de los musulmanes mexicanos.

Definamos aquí qué se entenderá por globalización. Encontramos que ésta se caracteriza por tres fases: la económica, la político-económica y la tecnológica. En la primera de ellas se proponía que todos los países adoptaran al neoliberalismo, como

² Para más referencias pueden consultarse los siguientes textos: Berger, 1967; Barth, 1976; Hervieu-Léger, 2004; Touraine, 2005; Bauman, Zygmunt, 2001, 2015; Giménez, Gilberto, 2009; Díaz-Polanco, 2006, entre otros.

única política económica, el objetivo que se perseguía era generar las mismas oportunidades de desarrollo, pero no fue así; la idea de que la globalización traería consigo más integración, cooperación y beneficios para todos los países y ciudadanos, se vio superada ampliamente en pocos años. La contradicción surgió cuando al rebasar las fronteras, el sistema globalizador removió las estructuras políticas, económicas, ideológicas y culturales de los países, los resultados, en su mayoría, no desembocaron en el progreso y desarrollo que tanto se proclamaba, vino entonces la primera contradicción: “homogeneización económica no era igual a desarrollo equitativo”.

En una segunda fase, la globalización buscó que los criterios políticos de todos los países fueran los mismos: democratización y laicidad eran las bases. Pero dichas premisas, no tuvieron eco en todos los lugares. Ejemplo de ello son los países con población de mayoría musulmana, donde la vida cotidiana se rige por principios religiosos. Cabe señalar que en 2010 y 2011 se dieron movilizaciones sociales en algunos de estos países como: Egipto, Marruecos, Túnez, Yemen, Bahrein y Libia³ sólo por citar algunos, es decir, se están viviendo cambios al interior de estos territorios y todavía continuamos observando si esta reestructuración tendrá lugar sólo en el aspecto político o también en el sociocultural y por lo tanto en el marco religioso y como consecuencia en la transformación y la generación de las identidades culturales o religiosas. Ya aquí se hace eco a la segunda contradicción: “la democracia y la laicidad no son valores políticos que puedan aplicarse en todas las sociedades ni en todos los países”.

Por lo tanto, la idea de que la globalización sería un proyecto armónico de homogeneización para todas las sociedades se vería

³ Los años 2010 y 2011 se distinguieron por el levantamiento de la sociedad civil musulmana contra sus regímenes autoritarios. La principal característica de estos movimientos fue el reclamo conjunto por una mejora en la calidad de vida de la población en general y por una apertura a la democracia. En este contexto la pregunta sería ¿Qué papel jugará la religión en esta reestructuración? Eso todavía está por verse, pero no debemos soslayar la importancia de ésta.

rebasada por los acontecimientos sociopolítico-culturales alrededor del mundo. De esta forma comienzan a generarse nuevos actores sociales: movimientos feministas, agrupaciones religiosas, redes intelectuales, grupos étnicos, colectividades ecologistas y pacifistas, entre otros. Estos nuevos actores proclamaban en su momento y lo hacen ahora, la defensa de nuevas identidades en el marco de una sociedad internacional, en que los elementos culturales, así como las identidades culturales y civilizacionales, están configurando las pautas de comportamiento, consenso y conflicto (Caro, 2001:28). Si bien es cierto, que al principio, la globalización se planteó como un sistema de homogeneización, también debe reconocerse que lo que está produciéndose es por el contrario, una nueva implosión de diversidad cultural, que trae consigo sus propios problemas.

Ante el discurso hegemónico, se presentó como en todo momento, la alternancia, es decir, el discurso sobre la interculturalidad como un proyecto más inclusivo, en el que se plantea una forma diferente de convivencia entre las minorías étnicas y los proyectos nacionales⁴. Cabe destacar que no sólo se consolidaron luchas étnicas o culturales, sino que la religión también se convirtió en un eje fundamental de algunos grupos minoritarios, ejemplo de ello son las agrupaciones fundamentalistas cuya lucha está abanderada por la religión (Al-Qaeda o El Estado Islámico —ISIS).

Ahora hablaré de la tercera y última fase que se puede ubicar en el marco de lo que se ha llamado globalización y que tiene

⁴ La bibliografía sobre los cambios en la cuestión cultural y la reivindicación de las minorías en el contexto global, así como la identidad es muy rica. Recomendando a los lectores, los siguientes textos: Buruma, Ian y Margalit A, *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península, 2003; Rosas y Astié- Burgos, *El mundo que nos tocó vivir. El siglo XXI, la globalización y el nuevo orden mundial*, México, Porrúa, 2005; Ianni, Octavio, *Teorías de la globalización*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996; Bayardo Rubens y Lacarrieu Mónica (comps.), *Globalización e identidad cultural*, Argentina, Ediciones Ciccus, 1997; Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; y Díaz Polanco, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2006; entre otros.

que ver con la tecnología, con los flujos de información y con la capacidad que tenemos ahora de estar conectados en forma simultánea con situaciones que pueden ocurrir en cualquier parte del mundo. De forma clara Giménez explica:

La globalización implica *la reorganización (al menos parcial) de la geografía macrosocial*, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado sólo en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales. Tal definición es perfectamente compatible con otras que conciben la globalización en términos de “interconectividad compleja” (Tomlinson, 2001), de interconexión global” o también de “redes transnacionales” (Castells, 2000, vol. I), cuyo sustrato son las nuevas tecnologías de comunicación e información a alta velocidad (e incluso “en tiempo real”). Por lo tanto los términos clave para entender la globalización son tres: interconexiones, redes y flujos” (Giménez, 2007:266).

Aquí viene la tercera y última contradicción, si bien es cierto que los medios de comunicación y las redes sociales se han vuelto herramientas indispensables en la conectividad, debemos reconocer que hay una buena parte de la población mundial que no tiene acceso a estos medios.⁵ Hasta el momento he señalado el desarrollo de la globalización con la finalidad de puntualizar que los tres principios básicos de ésta, es decir, el económico, el

⁵ Según encuestas más recientes reportadas por NUA Internet Surveys (septiembre de 2002), sólo 10% de la población mundial tiene acceso a Internet. En 2002, Europa tuvo por primera vez el mayor número de usuarios de Internet en el mundo. Hay 185.83 millones de europeos *online*, comparados con 182.83 en estados Unidos y Canadá, y 167.86 millones en la región Asia/Pacífico. El estudio también indica que la brecha digital entre países desarrollados y en desarrollo es mayor que nunca. Mientras los europeos cuentan con 32% del total de usuarios en el mundo, América Latina sólo cuenta con 6%, y el Medio Oriente juntamente con África sólo con 2%. Según el mismo estudio, estas dos últimas regiones son también las que registran el menor incremento de usuarios de Internet, debido fundamentalmente a la carencia de infraestructura adecuada para las telecomunicaciones. Dato tomado de “Cultura, identidad y metropolitanismo global” en Giménez, Gilberto (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/ITESO, p. 269.

político y el tecnológico, todos estos, han contribuido de alguna u otra forma al florecimiento de grupos que reivindican determinadas luchas y algunas de ellas confluyen en la generación de nuevas identidades. Las personas se agrupan para defender territorios, regímenes religiosos y políticos ó la emergencia de nuevas tendencias sexuales, sólo por citar algunos ejemplos y a partir de estas agrupaciones o plataformas se observa cómo se subraya el sentido de pertenencia a una comunidad determinada.

Hoy los cambios tan repentinos, la gran velocidad de las interconexiones y la inmensa gama de posibilidades que tienen los individuos para elegir, desde que look portar hasta a que tradición religiosa adscribirse, se presenta con tal magnitud que el sociólogo polaco, Zygmunt Bauman, acierta en su reflexión teórica, al señalar que en efecto, hoy día los individuos viven en el mundo como peregrinos, es decir, “el peregrinaje es lo que hacemos por necesidad, para evitar perdernos en un desierto; para conferir una finalidad al caminar mientras vagamos sin rumbo por la tierra. Al ser peregrinos, podemos hacer más que caminar: podemos caminar *hacia*” (en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), 2003:46). Considero que la propuesta de Bauman ayuda a comprender cómo es que los individuos buscan herramientas indispensables para hacer de su vida, una vida con sentido, cuando las certezas que antaño se mostraban inmutables, hoy se cuestionan sin cesar. A partir de lo ya expuesto, Bauman dice:

[...] si el “problema moderno de la identidad” era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el “problema posmoderno de la identidad” es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones. En el caso de la identidad, como en otros, la palabra comodín de la modernidad fue “creación”; la palabra comodín de la posmodernidad es “reciclaje” (*ibid*:40).

La propuesta de Bauman clarifica, cómo el concepto que se tenía sobre la identidad está reconfigurándose, esta transformación tiene el objetivo de explicar y entender, que sucede con las diferentes reivindicaciones culturales que están teniendo lugar

hoy día, no sólo en nuestro territorio, sino también en la compleja diversidad cultural de las sociedades contemporáneas. Es en la modernidad y la globalización que los discursos sobre la identidad florecen y estos se cruzan de manera constante con la cuestión religiosa y cultural.

Para terminar este apartado es necesario subrayar de nueva cuenta que cuando lo global tiene incidencia en lo local se crea una especie de integración de esos ámbitos, es decir, los que son externos y que logran insertarse y reproducirse en la esfera local, ejemplo de ello sería el islam y las identidades que éste genera en su práctica al interior del territorio mexicano, el análisis al respecto de esta propuesta lo veremos en el último apartado de este escrito donde podremos observar cómo se están presentando estas identidades glocales. A continuación y para reforzar esta exposición presento la categoría identidad en aras de ir avanzando en la comprensión de la presente propuesta.

¿Cómo se construye la identidad?

Lo que a continuación planteo es una revisión del concepto identidad retomando los planteamientos de: Barth (1976), Cuche (1996), Giménez (2009), Castells (2001) y Bauman (2015). Cada uno de los autores habla de los elementos constitutivos de la misma y de cómo ésta ha ido reconfigurándose a la luz de los acontecimientos globales. Este apartado resulta indispensable para subrayar cómo entiendo a la identidad. El antropólogo noruego Fredrik Barth (1928-2016) en su obra compilada: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, nos lleva a pensar en los grupos étnicos y los elementos que definen la identidad de los mismos, al respecto señala:

El término grupo étnico es utilizado generalmente en la literatura antropológica (véase, por ej., Narroll, 1964) para designar una comunidad que: 1) en gran medida se autopropetúa biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados

con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción, 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976:11).

Lo anterior me lleva a subrayar algunas situaciones. Pensar por inicio de cuentas qué al momento de concebir la identidad debemos examinar: dónde se genera ésta, para qué, con quién y por qué. Estos planteamientos nos permiten clarificar el entendimiento de la categoría. Barth también señala en su definición de grupo étnico, aquellos elementos que permiten la autoidentificación de los miembros, esos dispositivos (los valores culturales, el campo de comunicación e interacción y la identificación de sí mismos así como la diferenciación con otros grupos) ayudan a conformar lo que yo llamaría una identidad colectiva, por lo tanto es indispensable comprender que la autoidentificación juega un papel primordial en el sentido de pertenencia a un grupo determinado, los demás factores: los valores culturales y la interacción son cuestiones que se viven diariamente y que afianzan los lazos de confianza y los sentimentales que contribuyen a que el grupo en cuestión genere y afiance su identidad colectiva. Por lo pronto a partir de esta definición ya encontramos componentes indispensables en la generación de la “identidad colectiva”.

Por otra parte Cuche (1996) nos explica que la identidad ha sido conceptualizada a partir de diferentes posturas analíticas, ya sea las objetivitas-subjetivistas o relacional o situacional. Cada una de ellas explica de manera respectiva lo siguiente: los objetivistas ven a la identidad como un elemento que está determinado a partir de ciertos factores como: el lenguaje, el territorio, la psicología colectiva, la cultura o la religión, sin estos dispositivos no puede hablarse de identidad, mientras que para los subjetivistas la identidad se define como consecuencia del sentimiento de pertenencia en donde existe una comunidad imaginada. En el caso de la propuesta relacional o situacional que es, a la que más nos apegamos, esta plantea que la identidad se

construye dependiendo de la biografía y relación que cada individuo establece con su entorno y con el grupo al que se adscribe, por lo que la identidad siempre implica una relación con el otro a través del cual construyes y reconstruyes tu propia identidad. Como bien lo expresa Cuche, “la identidad es siempre una relación con el otro. Dicho de otro modo, identidad y alteridad tienen una parte en común y están en una relación dialéctica. La identificación se produce junto con la diferenciación” (Cuche, 1996:61), en definitiva el desarrollo de la identidad religiosa de los mexicanos y las mexicanas conversas al Islam se ve envuelta en una interacción con los otros: la familia, los amigos, la sociedad en general, otros grupos religiosos y el Estado lo que provoca que constantemente esta tenga que reafirmarse a través de los elementos que permiten a otros identificar a un musulmán o musulmana con ciertos elementos ya sea que estos sean materiales o simbólicos.

Otro de los teóricos que abona al terreno de la definición de identidad es, el sociólogo, Gilberto Giménez (2009) quien al hablarnos de la identidad nos expone que para él:

La identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la auto-percepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones (Giménez, 2009:29).

La idea que quiero resaltar de esta definición es, la que hace referencia al hecho relacional, sabemos bien que la identidad tiene una primera fundamentación en el proceso de individuación⁶ pero por otro lado se afianza en la parte colectiva, es decir,

⁶ Entiendo por individuación el proceso en el que el sujeto se apropia de ciertos: valores, actitudes y disposiciones que el medio sociocultural, en el que se desenvuelve, le señala.

en las relaciones sociales que le dan fundamento a la misma. Hay que recordar que los seres humanos nos desenvolvemos en contextos diferentes: pertenecemos además a diferentes núcleos o grupos; por ejemplo a una familia, a un colectivo más amplio que puede ser el profesional o el laboral, a un territorio determinado (país, colonia o barrio) y en algunos casos apelamos a una afiliación religiosa, todos estos núcleos socioculturales nos ayudan a situarnos en el mundo y a actuar en él de una determinada manera. Lo anterior nos permite comprender, qué es en la interacción social donde se afianza nuestra identidad.

Otra dimensión de la identidad que aborda Giménez es la religiosa y al respecto dice: “la *identidad religiosa* podría concebirse como la representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos (“salvación”), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia...” (*Ibid.*:203). Es importante señalar aquí dicha propuesta por el tipo de análisis que estoy proponiendo en donde no sólo hablamos de la identidad individual o colectiva sino de la identidad religiosa y de género, porque además sabemos que éstas últimas tienen un peso principal en la configuración de las identidades de los musulmanes conversos mexicanos.

Siguiendo con el análisis de la categoría identidad, Castells (2001) hará su aportación cuando explique que la identidad puede ser de género, religiosa, nacional, étnica, territorial o sociobiológica. Y que ésta se construye a partir de determinados materiales por ejemplo la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva, las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Todos y cada uno de los elementos anteriores influyen para que un sujeto conforme su identidad, una identidad que se fincará en lo individual, pero que se afianzará en lo colectivo como he venido sosteniendo. El autor remarca en su obra: *El poder de la identidad*, el hecho de que ésta le genera sentido al sujeto, de ahí su valor. Y aterriza su argumentación explicando lo que para él es la identidad, nos dice: “por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construc-

ción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 2001:28), es decir, que los atributos culturales resultan de suma importancia para delinear nuestra identidad y estos estarán determinados por el lugar en el que vivimos, por nuestra historia personal, por nuestras creencias y por nuestro ciclo de vida.

Es en esta perspectiva donde coincido con Castells, estoy de acuerdo en que la identidad genera sentido en las personas y que ésta se construye principalmente a través de las experiencias y de lo que a ti como sujeto te genera significado. Diría entonces que “para la mayoría de los actores sociales, el sentido se organiza en torno a una identidad primaria (es decir, una identidad que enmarca al resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y el espacio” (Giddens citado en Castells, *ibid*:29). Tal afirmación permitiría para el presente caso entender cómo la identidad que prevalece en los musulmanes conversos mexicanos es la identidad religiosa, ya que es a partir de ella es dónde se modelan las acciones cotidianas de los sujetos.

Para Bauman (2015), quien se posiciona a partir de la vida contemporánea⁷ existen factores que han provocado que la identidad de los sujetos sea más frágil ahora que antes. A través de sus principales postulados explica que hoy día las personas tienen una libertad infinita entre las diversas posibilidades y sucesos que los conforman como sujetos sociales, esta gama de eventos hace precisamente que la identidad se convierta en una cuestión endeble y nos explica: “Pero descubrir que la identidad es un amasijo de problemas en lugar de una sola cuestión es algo que tengo en común con un número mucho mayor, prácticamente con todos los hombres y mujeres de la ‘moderna era líquida’” (Bauman, 2015:33). Llama a esta época así porque para él no

⁷ Algunos de los textos del autor son los siguientes: Bauman, Zygmunt (2001), *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press; (2003), *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica; (2004), *La sociedad sitiada*, México, Fondo de Cultura Económica; (2006), *Vida líquida*, México, Paidós; (2015), *Identidad*, Buenos Aires, Losada.

hay nada consistente en estos tiempos y además las contingencias de los mismos hacen que la vida no pueda dotar a los sujetos de elementos claros para la definición de su ser. En este sentido señala que,

[...] las identidades tiene sus pros y sus contras. Titubean entre el sueño y la pesadilla y no se dice cuándo lo uno se transformará en lo otro. La mayoría de las veces estas dos modernas modalidades líquidas de identidad cohabitan, incluso aunque estén situadas en diferentes niveles de conciencia. En un moderno y líquido escenario vital, las identidades constituyen tal vez las encarnaciones de ambivalencia más comunes, más agudas, más profundamente sentidas y turbadoras. Argüiría que éste es el motivo por el que acaparan firmemente la atención de los modernos individuos líquidos y se encaraman al primer puesto de prioridades vitales (*ibid.*:73-74).

Lo cierto es que a pesar de que lo Bauman señala, podemos observar que, en el mar de posibilidades en el que se ven envueltos los individuos, hay quienes buscan afianzar su identidad a partir de elementos muy tradicionales como es la religión, el género la etnia o el territorio. Ejemplo de ello lo encontramos en la explosión de los últimos movimientos islámicos que a través del discurso religioso, buscan con vehemencia generar una identidad y sentido en la vida. Por lo tanto es aquí donde quiero hacer una parada. Si bien me uno por una parte al postulado de Bauman que sostiene que la modernidad líquida ha logrado cimbrar los elementos que le daban cohesión y estabilidad a la vida de los sujetos, sostengo que no en todos los casos la identidad se flexibiliza, habrá seguro individuos que a través del regreso a la comunidad (religiosa, de género, política o territorial) busquen mantener elementos básicos indispensables que les ayuden a la reproducción y mantenimiento de su identidad ya sea ésta individual o colectiva. Por lo que “la “comunidad” se convierte en alternativa tentadora. Es un dulce sueño, una visión celestial: de tranquilidad, de seguridad física y de paz espiritual” (*ibid.*:132).

Hay que decir que los tiempos contemporáneos nos han llevado a repensar la identidad como una categoría que tiene su sede en lo individual, que se afianza en lo colectivo, que se recrea y reproduce a través de distintos elementos culturales y que, en el caso de la configuración identitaria de los y las creyentes musulmanes (as) mexicanos (as), la religión juega un papel trascendental en la vida de los sujetos y por lo tanto en la configuración de la misma. Si bien es cierto que los diferentes aspectos que consolidan una identidad como podría ser la familia, el género, el contexto cultural y el religioso se han visto modificados en los últimos tiempos y que la estabilidad no es hoy nuestra principal bandera, debemos reconocer que los individuos buscan certezas y generan estrategias para mantener éstas. Una de ellas es el regreso al origen, a lo tradicional, a lo que genera sentido y además dota de significado.

En el caso de las mujeres y los hombres que practican el Islam en México podemos ver que uno de los elementos básicos y sobresalientes en la generación de su identidad religiosa e individual, de su identidad como creyentes y de su identidad de género es por supuesto el Islam. La experiencia antropológica y el acercamiento, que he tenido a lo largo ya de varios años con comunidades de musulmanes, me ha permitido apreciar la compleja situación sociocultural y moral que experimentan tanto mujeres como hombres cuando se convierten al Islam. Hay que decir que cada comunidad tiene elementos característicos los cuales provocan que podamos observar diferentes fases del procesos de conversión, encontramos por ejemplo mujeres solteras que se acercan al Islam por una propuesta matrimonial, también hallamos a matrimonios mixtos y biculturales con hijos, así como matrimonios cuya tradición religiosa ha sido siempre el Islam, pero que su residencia geográfica ha sido nuestro territorio, lo que provoca una readecuación de las identidades religiosas, estos escenarios familiares y de diferente nivel de parentesco también nos permiten observar etapas diferentes en el análisis de la conversión y la generación de la identidad religiosa. En la última parte de esta exposición, hablaré de manera breve de algunos de

los casos anteriores, para terminar con un ejemplo en particular que me gustaría resaltar y que es el que se vive en la comunidad del Centro Islámico del Norte en Monterrey.

Cabe decir, que es a partir de mi experiencia etnográfica, en dicho grupo religioso, que he logrado documentar como la religión moldea los roles de género de las mujeres y los hombres que practican esta tradición religiosa y dicha práctica se ve modificada o alterada por las necesidades que se presentan en la vida cotidiana de los sujetos, las relaciones de género y las identidades religiosas se integran, se resisten y se disocian para conforman nuevas formas de practicar y de ser una mujer musulmana o un hombre musulmán en México, ello depende indudablemente del territorio y de la comunidad a la que uno se adhiera, lo cual nos habla de la mega diversidad de formas de ser un o una musulmana en México.

Los musulmanes en y de México

- Las musulmanas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

En primer lugar tenemos a las mujeres del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), ellas son jóvenes en su mayoría y cuentan con estudios profesionales, han decidido abrazar el Islam y adoptar las normas que implica esta práctica religiosa. A lo largo de mi trabajo en campo pude observar a través de ellas que la búsqueda y la adopción del Islam tiene que ver con diferentes factores, entre los que se encuentran: *a)* la amistad con algún chico musulmán; *b)* la búsqueda religiosa, *c)* un interés personal, ya sea éste académico o individual, *d)* curiosidad por la región de Medio Oriente o por la cultura árabe y *e)* la necesidad de encontrar respuestas más convincentes respecto a lo aprendido en su religión de origen y a determinados dogmas religiosos.

Un factor evidente es, que este núcleo de mujeres, a las que conocí entre el 2010 y 2011, eran en su mayoría solteras me parece importante mencionar el dato, porque ello resulta rele-

vante en la construcción de su identidad religiosa. Hecho que no se presenta, por ejemplo, en las comunidades del norte de nuestro país (al menos en Torreón y Monterrey). Con ello quiero decir que su acercamiento al Islam viene dado en la mayoría de los casos, por el interés de contraer matrimonio con algún chico musulmán, así que su conversión está incentivada básicamente por el factor amoroso, tal motivo se ve reflejado en el tiempo de conversión de cada una de ellas y ello recae de manera singular en su proceso de conversión.

Otra situación que me parece conveniente subrayar son las estrategias que se implementan al interior de este grupo para afianzar su identidad, las podemos resumir en las siguientes: asistir a las lecciones de árabe, acudir a las clases de religión, reunirse de vez en cuando en casa de alguna amiga, realizar fiestas de *henna*⁸ cuando alguien está próxima a casarse y comentar entre ellas las vicisitudes que pasan como conversas.

Cabe destacar que la transformación de las mujeres conversas se expresa de forma más determinante en el uso del velo, el cambio en la dieta alimenticia, el uso de un nuevo lenguaje, la reconceptualización de su cuerpo y en una constante relación con sus pares. En lo individual, cada una de ellas se está apropiando de las normas religiosas y practicándolas poco a poco. Sabemos que la conversión⁹ es un proceso que tiene diferentes etapas, las cuales están matizadas por la convicción del creyente. La práctica islámica trae entonces consigo, no sólo una serie de prescripciones morales, sino también, distintos bagajes culturales que se mezclan con la cultura mexicana y que se enmarcan en este caso en un territorio nacional específico, lo que complejiza el proceso de conversión de las mujeres mexicanas al Islam.

⁸ La *henna* o *albeña* es una planta de origen natural de color rojizo, que se utiliza en países como la India, Pakistán, Irán y Yemen, entre otros, para adornar los pies y manos de la futura esposa. Generalmente la decoración se lleva a cabo en una fiesta a la que acuden las invitadas y la novia. Al menos así lo hace el grupo de mujeres del CECM.

⁹ Preferimos utilizar el término conversión religiosa porque a través de él, entendemos el cambio religioso como un proceso que no acaba en un tiempo específico, sino que se prolonga según los tiempos y la vida de cada creyente.

Día a día, de forma diversa cada una de ellas construye su identidad religiosa y colectiva; por supuesto que esta construcción se refleja en su vida social y en cómo se relacionan con los demás. Advierto, entonces, que los efectos de la conversión no son siempre directos, radicales o totales. Y aunque el cambio no deja de ser nunca persistente, importante y continuo, en todas ellas, el ritmo de cada una es diferente y heterogéneo en sus formas. Todo el tiempo se encuentra en negociación la cultural local, con las culturas que se traslapan en la práctica del Islam. Veo, además, que lo árabe y el Islam se mezclan, haciendo a veces difícil la definición de su identidad religiosa. Expongamos ahora la construcción de la identidad de los hombres de la Mezquita Suraya de Torreón.

• Los musulmanes de la Mezquita Suraya en Torreón

En primer lugar me gustaría explicar ¿Cómo y por qué se construyó la mezquita Suraya? El señor Elías Serhan me cuenta que la mezquita se edificó como un regalo de él para su hija, quien murió en un accidente automovilístico, ese acontecimiento le hizo pensar en hacerle un regalo y decidió erigirle una mezquita.¹⁰ Así que como él me explicó: “tal vez si mi hija no hubiera muerto, no hubiera construido la mezquita”.¹¹ Y aunque en su momento ésta se fundó en nombre de ella, el propósito también es que todos los musulmanes de Torreón y de cualquier parte puedan hacer uso de la misma.

¿Qué observé en mi estancia respecto al Islam y los musulmanes de Torreón? Que los musulmanes que acuden con regularidad son muy pocos, entre diez y doce personas, de este conjunto la

¹⁰ La mezquita tiene una construcción de 100 metros cuadrados cuenta con: 1) Un área de recibidores y oficinas; 2) el lugar donde se reza; 3) un minarete cuya altura es de 18.50 metros y desde ahí, al menos en los países de Medio Oriente se realiza el llamado para hacer la oración o el Adhán; 4) una cocina; 5) sanitarios para hombres y mujeres, 6) un espacio tipo comedor; 7) un cuarto para preparar a los muertos y 8) dormitorios para recibir visitas.

¹¹ Entrevista con el Sr. Elías Serhan, 19 de julio de 2015, Torreón, Coahuila.

mayoría son hombres, los más grandes tienen entre 70 y 85 años, los que siguen en orden descendente entre 40 y 55 años y los últimos, los más jóvenes entre 18 y 25 años. Hay muy pocas mujeres, de hecho son sólo tres las que asisten de forma regular (al menos en el período en el que estuve haciendo trabajo de campo 2014-2015).

El estar ahí me permitió no sólo interactuar con los musulmanes de la comunidad sino con hombres musulmanes de origen libanés en su mayoría, lo cual, significó para mí una auténtica ganancia, ya que por mi género es difícil la interacción con ellos y hasta ese momento no había platicado con hombres musulmanes de una manera tan cercana. Pero ¿Dónde se encontraban las mujeres musulmanas de origen y las mujeres conversas? Al parecer no hay muchas, al menos no, que asistan a la mezquita de forma regular. Fue a través de una entrevista, con una chica que forma parte de la comunidad, que hay seis mujeres conversas, las cuales no acuden por cuestiones de trabajo y porque tampoco es una obligación hacerlo.

Pero ¿Cuáles son las actividades que se realizan en la mezquita Suraya de Torreón? ¿De qué forma se están construyendo las identidades de los musulmanes en esa comunidad? Aparte del día viernes que es el día de la oración obligatoria, los integrantes de la comunidad de Torreón se reúnen el domingo alrededor de la una de la tarde. La reunión que se hace en este día es para beneficiar a todos aquellos que por razones laborales o de escuela no pueden acudir al rezo del viernes. Aunque cabe señalar que el viernes es el día en que podemos ver a casi todos los hombres de la comunidad, lo que no ocurre el domingo. Entre los musulmanes que asisten encontramos a dos hombres mexicanos y conversos, cinco hombres de ascendencia libanesa pero mexicanos de nacimiento, y otro más proveniente de Jordania.

¿Qué actividades se realizan dentro de la mezquita? Básicamente como ya lo mencionamos, la oración del viernes y la del día domingo, además de una reunión que tienen los varones el día miércoles por la noche para tratar asuntos diversos sobre la misma ¿Cómo fortalecen entonces los lazos comunitarios? Yo diría que

no hay actividades que incentiven estos lazos, de hecho cuando les pregunté a varios miembros de la mezquita ¿sí les gustaría que hubiera otra serie de actividades? La mayoría opinó que sí, pero que es complicado porque no hay nadie capacitado, por ejemplo, para dar clases de árabe y qué cuando se intentó darlas algunas sesiones, las personas salieron molestas y mejor se optó por suspenderlas. Lo que sin duda lamentan. Otros consideran que es necesario un líder que dirija a la comunidad y que la active a partir de diversas acciones.

¿Qué pasa entonces con la práctica del Islam en Torreón? ¿Por qué hay tan pocos adeptos? Algunos de los hijos de los primeros migrantes (hombres) que llegaron a Torreón y que eran musulmanes fueron contrayendo matrimonio con mujeres católicas lo que impidió, por decirlo de alguna forma, la reproducción exitosa de la religión, así que poco a poco se fueron disolviendo las costumbres islámicas. Algunos de los hijos de los musulmanes que acuden a la mezquita, aunque saben de religión, no son musulmanes practicantes al respecto nos preguntamos ¿Por qué no les enseñaron el Islam a sus hijos? Al parecer el rol del hombre-musulmán como proveedor, imposibilitó que éste estuviera cerca de ellos para enseñarles los valores islámicos, lo que derivó en la pérdida de algunas costumbres y prácticas religiosas en las familias. Hecho que se sostiene en la siguiente conclusión: las mujeres son las que transmiten los principios y valores religiosos a los hijos, por lo tanto, como las esposas eran católicas, no hubo una reproducción efectiva de estos valores dentro del seno familiar, así que los hijos no practicaron más su tradición religiosa y en el caso de quienes sí lo hicieron la práctica fue muy relajada.

En resumen en Torreón encontramos lo siguiente: los primeros migrantes que se asentaron, es decir, los abuelos, quienes serían la primera generación, quienes practicaron su religión en el hogar, no se reunían en comunidad y la herencia religiosa hacia sus hijos fue casi nula, pese a eso, los hijos de estos primeros migrantes, los padres y/o madres —quienes conforman la segunda generación—, son los que acuden y mantienen viva la comunidad, pero son personas ya mayores, la descendencia de estos

matrimonios, los hijos y nietos —conforman la tercera generación— y son los más jóvenes, pero ellos en su mayoría no acuden a la mezquita, es decir, ya no son practicantes de su fe. Lo que logramos ver aquí es, la disolución, sino en su totalidad sí en una gran parte, de la identidad religiosa musulmana de la tercera generación de musulmanes nacidos en Torreón, el principal factor de esta consecuencia fue la figura de los matrimonios mixtos. Por otro lado tenemos a los conversos y conversas de la comunidad, pero de ellos, sólo dos asisten con regularidad, de ahí que el estudio de las identidades musulmanas de las que hablamos en Torreón se centre por el momento en los musulmanes de origen, pero mexicanos de nacimiento. Exploremos ahora la construcción de la identidad de las mujeres del Centro Islámico del Norte en Monterrey.

• El Centro Islámico del Norte en Monterrey

Esta comunidad con la que conviví de forma muy reciente, está conformada por varios matrimonios asunto que me parece interesante y novedoso, porque tanto en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM) del Distrito Federal como en la mezquita Suraya de Torreón, las dinámicas son distintas. Al hallar esta situación me percaté con toda inquietud que hay muchos temas que saltan a la vista y que son atractivos a la luz de la generación de la identidad religiosa tanto de las mujeres como de los hombres miembros de la misma. En primer lugar, la cuestión de la conversión individual como un acto autónomo que conlleva, dependiendo el caso, la influencia o no del pretendiente y/o esposo musulmán y además extranjero; en segundo lugar, la vida familiar que cada una de ellas construye alrededor de su proceso de conversión y de la construcción de su identidad religiosa; como tercer y último punto, la educación de los hijos, es decir, la presencia y la práctica de esta tradición religiosa en sus vidas.

Lo maravilloso de este encuentro antropológico es, que examiné otra serie de temas que no había encontrado en la realidad

sobre el tema del Islam en México y que tienen que ver, como lo mencioné líneas arriba, con la conformación de matrimonios y la educación de los hijos. El proceso de conversión religiosa en las mujeres del Centro Islámico del Norte (CIN) está atravesado por varias esferas que cruzan su vida cotidiana y una de ellas que pienso trascendental es, la consolidación de una familia cien por ciento musulmana. A través de este núcleo familiar podemos explorar sin lugar a dudas los roles de género, tema que representa un tópico importante en la generación de una nueva identidad religiosa, ¿cómo se presenta esta reconfiguración en los roles de género entre hombres y mujeres? Doy un ejemplo de ello a continuación.

Por lo que he observado, hasta el momento, me doy cuenta de que la mayoría de las mujeres trabaja y también se hace cargo del hogar. Y aunque algunas veces las labores en casa se comparten junto con el esposo hay casos en los que lo anterior no se cumple del todo. Pero cabe señalar que al respecto ellas refieren: “que los hombres ayudan en los quehaceres domésticos y que además el profeta Mahoma ayudaba a sus esposas, así que ellos también pueden y deben hacerlo”.¹² Claro que al preguntarle por ejemplo a una de las entrevistadas ¿cómo se dividían las labores del hogar su esposo y ella? Me decía lo siguiente: “yo creo que ese tiene que ver con cómo eres educado en tu casa y no tiene que ver con la religión, mi esposo es muy atenido y a veces batallo con eso, pero su hermano no es así, yo pienso que tiene que ver en eso no sólo tu educación sino también tu personalidad”.¹³ Los casos anteriores permiten que observemos lo complejo que resulta la generación de una identidad religiosa que se ve trastocada por los roles de género,¹⁴ si bien es cierto que la identidad

¹² Pláticas y entrevistas con las mujeres del Centro Islámico del Norte, Monterrey, Nuevo León. Diciembre 2015, enero 2016, junio y julio 2016.

¹³ Pláticas informales con las mujeres musulmanas conversas en la Ciudad de Monterrey. Enero, 2016.

¹⁴ Hay que decir que por ahora la cuestión de género es una tarea, aún pendiente, y que seguimos desarrollando en el análisis sobre la construcción de la identidad religiosa que están reconfigurando aquellas mujeres y hombres que han abrazado el Islam en el territorio mexicano.

resulta ser un proceso individual, esta se refuerza en la colectividad y en la aprobación o desaprobación de la misma.

IDEAS PRELIMINARES

A la luz del análisis anterior quiero exponer algunas ideas preliminares, pero no concluyentes. Cuando hablo de las identidades glocales, así también como, de la identidad religiosa y de género que están construyendo las mujeres y los hombres conversos que practican el Islam en México, incluyo en esta categoría una serie de facetas en ella misma, es decir, hablo de igual forma; de la identidad individual del creyente, de la colectiva, de la cultural y de la religiosa. Estas identidades construyen un núcleo importante en el mantenimiento de una identidad que yo llamaría primordial, en este caso la religiosa y la de género. Para entender lo anterior es preciso recordar que, el sujeto se constituye a partir de factores que le dan sentido a su existencia y que selecciona de su medio circundante. El sujeto creyente, dicho de otra forma, tiene una historia personal, una memoria y una estructura cognitiva que le permite otorgar una carga simbólica diferente a sus dichos y hechos dentro de un contexto que lo sitúa en un tiempo y espacio determinado.

A través de la revisión conceptual anterior concluyo que existen elementos sustanciales cuando hablamos de la identidad y que podemos señalar como los siguientes: 1) un espacio y tiempo determinado, 2) valores culturales, 3) valores religiosos, 4) una historia de vida 5) y un momento en el ciclo de vida así como 6) un grupo a través del que se consolida y adquiere prioridad cierta identidad. Para el caso puntual que trata el presente análisis es indispensable subrayar el hecho de que la religión se convierte en el eje rector, a partir del cual los individuos moldean sus actos cotidianos, de la misma forma que van adquiriendo actitudes y creencias que se reflejan en su ser “mujeres” u “hombres” y lo anterior también se ve moldeado por el medio cultural en el que viven.

La observación, que he logrado, a partir de mi experiencia etnográfica en la Ciudad de México (Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, 2008-2010), en Torreón (Mezquita Suraya, 2014-2015) y de forma muy reciente en Monterrey (Centro Islámico del Norte, 2015-2016) también me permite entender que hay componentes transculturales que se presentan cuando los musulmanes mexicanos y las musulmanas mexicanas comienzan a configurar su identidad religiosa. Un elemento sobresaliente sería el lenguaje y la adquisición de éste o su uso en la práctica cotidiana. Otro sería el cuidado del cuerpo y la higiene que debe tenerse sobre él, porque éste es un vehículo en la comunicación con Allah, uno más sería la serie de costumbres culinarias que aportan los hombres extranjeros musulmanes que viven en México. Las prácticas culturales de género también se añaden a esta serie de dispositivos que están reconfigurándose, en cierta medida, en los matrimonios cien por cierto musulmanes y biculturales los cuales están conformados por un extranjero y una mujer mexicana convertida al Islam, lo anterior nos permite comprender que las identidades locales, es decir, aquellas que combinan elementos locales y transnacionales se erigen en el seno de estas familias y en los valores que se imprimen en los hijos de estos matrimonios.

También es necesario señalar que, otro de los elementos que se adhiera a los anteriores y que moldea la configuración de la identidad es, el uso de cierta vestimenta que no necesariamente es del país de residencia (México), es decir, las mujeres deciden si usan abayas, velos cortos, saris de la India u otro tipo de atuendo para cumplir con su indumentaria islámica. Un componente es el tipo de convivencia que se da entre hombres y mujeres. Por ejemplo, en el caso de Monterrey las mujeres convertidas señalan la importancia de convivir de manera conjunta (hombres y mujeres) como un elemento indispensable en la vida y desarrollo de la comunidad, situación que es reprobada por los musulmanes de origen y extranjeros, señalando este hecho como una falta grave a los modales islámicos.

Otro factor que se suma a la lista de los elementos culturales, tiene que ver con la condición de las mujeres mexicanas, muchas

de ellas han logrado ciertos satisfactores antes casarse, por ejemplo: terminar una carrera universitaria, tener un trabajo, gozar de un sueldo y la posibilidad de viajar, por tal motivo gozan de cierta independencia económica, al casarse con algún hombre musulmán se ven en la necesidad de replantear esta condición porque los roles tradicionales en el Islam marcan claramente que la mujer debe estar en su casa al cuidado de los hijos y que el hombre debe proveerla de todo cuanto ella necesite, aunque también ella tiene la libertad de elegir si quiere o no trabajar. En el caso del Centro Islámico del Norte en Monterrey, este modelo no se cumple, porque el 90% de las mujeres con las que he podido platicar trabaja fuera de casa, hecho que implica un goce de ciertas libertades y privilegios que no se dan en otras regiones geográficas como Afganistán.

Otra característica a considerar en la configuración de la identidad religiosa y de género es el tipo de Islam que se practica en las comunidades, cabe mencionar que el Islam sunnita tiene una práctica más ortodoxa, que el chiíta o el sufí, al menos en el marco mexicano y lo que he observado hasta el momento, me permite decir que, la configuración de las identidades glociales islámicas está marcada por elementos transculturales que inciden en cierta medida en la construcción de las identidades religiosas locales que se presentan a la luz del Islam en tierras mexicanas. También es indispensable subrayar el hecho de que el Islam no es unísono, sino que al estar cargado éste de elementos culturales multidiversos, su práctica se modificará en algún grado, dependiendo el contexto en el que se desenvuelva y las condiciones socioculturales que imperen en ese espacio y tiempo determinado.

Por lo tanto es importante decir que, al observar la construcción de las identidades religiosas y de género en un contexto glocal comencemos por entender que éstas no son esencias inmutables e inflexibles sino todo lo contrario, las identidades están en constante producción, reproducción y reelaboración, debido a ellos, los sujetos afianzan su identidad religiosa, de género, étnica o geográfica dependiendo de su historia de vida y de lo

que les genera sentido y significado en su existencia y práctica cotidiana, de la misma manera podemos entender que, sí es en la práctica cotidiana donde el sujeto creyente afianza su identidad, es posible que comprendamos entonces, que la identidad es una cuestión relacional y por lo tanto social.

Finalmente decir que en pleno siglo XXI hay un repunte de lo religioso. Hoy día apreciamos cómo los fenómenos religiosos son la bandera de múltiples grupos, que a través del discurso religioso, acogen luchas, unas muy legítimas y otras muy peligrosas, para la convivencia armónica de la sociedad y las culturas en general. Pero la idea de Dios como esa fuente de vida y también como fuente de temor y de misterio es protagonista en nuestra historia actual. Los seres humanos no han domiciliado su religión, por el contrario, la convivencia religiosa es en nuestros días tema de interés, expresión y análisis público.

La conversión se presentan así como una cuestión antropológica que nos habla de las minorías religiosas, de la religión y el significado de ésta en los individuos, de la migración y la convivencia socioreligiosa así como de la generación de nuevas identidad religiosas en un núcleo local que se ve irremediamente expuesto e influenciado por el movimiento global. De ahí que podamos hablar de nuevas identidades locales religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, Fredrik

1976 "Introducción", en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.

BAUMAN, Zygmunt

2001 *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press.

2003 *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.

2004 *La sociedad sitiada*, México, Fondo de Cultura Económica.

- 2005 *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 2006 *Vida Líquida*, México, Paidós.
- 2009 *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets.
- 2015 *Identidad*, Buenos Aires, Losada.
- BAYARDO, Rubens y Mónica LACARRIEU
1997 *Globalización e identidad cultural*, Argentina, Ediciones Ciccus.
- BERGER, Peter
1967 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERMEJO, Diego
2011 *La identidad en sociedades plurales*, Barcelona/Logroño, Anthropos, Universidad de La Rioja.
- BURUMA, Ian y Avishai MARGALIT
2003 *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península.
- CARO, Isaac
2001 *Fundamentalismos islámicos. Guerra contra Occidente y América Latina*, Santiago de Chile, Sudamericana.
- CASTELLS, Manuel
2001 *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. II, El poder de la identidad*, México, Siglo XXI.
- CUCHE, Denys
1996 “Cultura e identidad”, en *La noción de cultura en las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DÍAZ POLANCO, Héctor
2006 *El laberinto de la identidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/ITESO.
2009 *Identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones.
- HALL, Stuart y Paul DU GAY
2003 *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

2004 *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.

IANNI, Octavio

1996 *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI.

KYMLICKA, Will

1996 *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

ROSAS GONZÁLEZ, María Cristina y Walter ASTIÉ-BURGOS

2005 *El mundo que nos tocó vivir. El siglo XXI, la globalización y el nuevo orden mundial*, México, Miguel Ángel Porrúa.

TOURAINÉ, Alain

2005 *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós.

CONSTRUYENDO IDENTIDAD ENTRE EL ISLAM Y LO LATINO: EL CASO DE ISLAM IN SPANISH

*Arely del Carmen Torres Medina**

INTRODUCCIÓN

El islam en Estados Unidos es una religión inmigrada pero que logró integrarse y adaptarse a los requerimientos locales. Su inserción la logró, al igual que otras religiones, a través de diversas estrategias de práctica religiosa, cultural, social y política. El islam es considerado hoy parte del escenario religioso estadounidense. Su práctica es variada como variadas son las coyunturas donde se produjeron procesos de integración e inserción de los grupos étnicos, raciales, nacionales o transnacionales islámicos, por lo que pueden percibirse diferentes grupos, movimientos e instituciones islámicas que producen y ofrecen discursos, posiciones e identidades en busca de la legitimidad de la práctica islámica.

El islam en Estados Unidos representa actualmente una minoría religiosa constituida por diferentes adscripciones raciales y étnicas. Los datos censales más actuales respecto a la población musulmana son los de 2010, los cuales estiman que hay 308.7 millones (308 745 538) de habitantes (Ennis *et al.*, 2011) de los cuales 1.8 millones son musulmanes (Kohut *et al.*, 2011:20). De esta población el 30% se identificó como blanco, el 23% como

* El Colegio de Jalisco. Correo electrónico: <amarain.arely@googlemail.com>.

afroamericano, el 21% como asiático, el 6% como latino/hispano y el resto, el 19% de alguna otra manera o mixto (Kohut *et al.*, 2011:16). La población musulmana va en incremento, aunque se mantiene como minoría. El aumento se da por dos factores, el primero por el aumento en la tasa de natalidad y el segundo por las conversiones, por ejemplo, el 20% del total de los musulmanes son conversos, entre ellos están los latino musulmanes (Kohut *et al.*, 2011:16).

La presencia del islam en Estados Unidos se dio por la migración sobre todo de árabes y paquistaníes, más tarde por la incursión de proselitistas que intervinieron en la construcción de comunidades ligadas a movimientos de orden transnacional, como el Movimiento Ahmadiya o el Moorish Science Temple of America muy llamativos para la población afroamericana. Pero también por los procesos locales donde no sólo la población árabe comenzó a mantener lazos con sus lugares de origen, sino con instituciones benefactoras preocupadas por la instrucción y guía del islam en Estados Unidos, así como las propias construcciones de legitimidad de algunos grupos y su labor proselitista o expansionista, como fue la Nación del Islam (NOI) entre los afroamericanos, que por decir algo, incluyeron a latinos musulmanes.

La práctica del islam en Estados Unidos puede entenderse reconociendo sus procesos locales, las políticas nacionales como internacionales y como producto de movimientos migratorios, dinámicas transnacionales y ajustes sociales. Lo que interesa en este artículo es remarcar la importancia y particularidad de estos procesos locales y su participación en las dinámicas transnacionales, donde internet y los viajes de intención proselitista ha jugado un papel crucial en la conformación de las propuestas de la identidad islámico latina.

El uso de internet¹ cada vez más accesible a diversos sectores sociales, ha permitido que las formas de interacción sean dife-

¹ Se define internet como una base de redes interconectadas a partir de ordenadores; las redes pueden ser públicas o privadas, locales o globales y de diversos intereses. Sus actividades se producen en el ciberespacio, desde donde se organiza el material de las prácticas sociales en tiempo compartido, y

rentes y nuestra percepción se traduzca en un acortamiento de distancias espaciales y temporales en un solo *click*, permitiendo además el acceso a un sinfín de información gestionada desde diversos puntos geográficos cargados de sus propios procesos sociales, culturales o políticos.

Diversas prácticas sociales o culturales pueden ser realizadas desde cualquier lugar y a través de una conexión a internet, como es el caso de la religión que no se mantiene alejada de las innovaciones tecnológicas. De esta manera el islam ha logrado tener una presencia mediada por internet, lo que ha ayudado a recrear la concepción teológica de la *umma* o comunidad universal de creyentes. De esta manera se vuelve tangible una *umma* practicada entre comunidades en diáspora o continuo movimiento en contextos laicos.

Aquí me propongo describir el caso de una organización islámica latina (OLM) conocida como Islam in Spanish. Ella como otras OLM está integrada a la comunidad multiétnica del islam en Estados Unidos. El islam estadounidense está representado por una diversidad étnico-racial: árabes, asiáticos, afroamericanos y latinos, que representan aproximadamente el uno por cierto de la población religiosa. Esta población recrea con sus múltiples actividades la comunidad imaginada islámica, los latinos por su parte, han logrado crear una propia práctica de esta *umma*, una comunidad imaginada pero islámica latina desde donde se proyecta y vive la identidad.

EL CONTEXTO DE ESTUDIO

Migración y religión

Las creencias y las prácticas religiosas en un contexto de migración son generalmente un canal de orientación que ofrece sen-

que aunque no parezca tener una localidad geográfica específica, sus gestores están localizados en espacios físicos, sociales y culturales.

tido a la vida cotidiana de los migrantes. En el contexto de la migración la creencia y la práctica religiosa tiende a organizarse, reforzarse o transformarse, de tal manera que da nuevas respuestas al contexto actual del migrante.

Cadge y Ecklund (2014) han encontrado que para el caso de Estados Unidos, la religión ha influido de diversas formas en la integración al país, desde el género, vida civil, política, identificación étnica o racial. Las comunidades o espacios religiosos ayudan o impiden la integración a la sociedad receptora. En ambos casos estos espacios funcionan como organizaciones conservadoras de las tradiciones del lugar de origen y de elementos étnicos.

Cada Estado, según sus políticas migratorias define e integra al inmigrante. En Estados Unidos las políticas de inmigración han percibido al inmigrante como ajeno a la nación, incluso cuando han logrado la ciudadanía. La diferencia de color de piel, lingüística, de cultura son los componentes que los hacen ver ajenos a la nación. Esta percepción ha pervivido incluso cuando la trayectoria de migración de muchos grupos étnicos o raciales no es nueva sino con una larga trayectoria histórica. Frente a los procesos de diferenciación impuestos desde el Estado, el inmigrante busca también ser y mantener su diferencia. De manera general, al migrante en Estados Unidos se le ha marginalizado en diversos sectores como el de bienestar social, educativo y económico. Los grupos étnicos o raciales haciendo un llamado desde su adscripción étnica o racial impuesta desde el Estado, o bien desde la pertenencia nacional, religiosa u otra, emprenden la lucha para acceder de la mejor forma a estos sectores.

A partir de la religión los inmigrantes logran reestructurar sus posiciones. Por ejemplo la condición de género y sus roles tradicionales en la familia o sociedad en el lugar de origen pueden ser activados desde situaciones más favorables (Cadge *et al.*, 2014:362). También es un canal para la participación cívica, apoyo social, la defensa de los derechos culturales y con ello la pervivencia étnica que se mantiene a través de los vínculos transnacionales.

La relación del migrante con su lugar de origen como con el de destino le permite tener practicas donde “[...] la religión no es sólo un elemento central para mantener la identidad étnica entre los migrantes, sino que es mucho más importante para su identidad de lo que lo era en su tierra natal, donde la religión es muy a menudo algo que se da por sentado” (Ebaugh en Vila, 2007:51). Bajo esta perspectiva, el migrante cuestiona su identidad, la religión cobra valor como elemento constitutivo de ésta y busca entonces darle sentido y comprensión a su identidad, a su visión de mundo.

Desde aquí pueden elaborarse matrices que revientan la historia y las tradiciones (Hervieu-Léger, 2005): construyen imaginarios de reconquista espiritual que se cristalizan en comunidades o naciones transnacionales así como identidades en resistencia y alteridades que buscan una inclusión social más favorable (Bhabha, 2010). Se trata en voz de André Mary (2012:31) de políticas de reconquista, de los despertares religiosos, que se corresponden en dos tendencias: el de la universalización de la fe y el de la etnización de la religión en los lugares de acogida, ambos como proyectos de la reconquista espiritual (Capone y Mary, 2012:35-36).

Trabajos académicos que se inscriben en la reconquista espiritual dan muestra de cómo la identidad y la experiencia religiosa se desarrollan a partir de la identificación étnica, racial o nacional. El rescate de prácticas culturales como uno de sus elementos constitutivos, puede vincularse con otras formas de identificación, pertenencia o creencia, como resultado de la búsqueda de raíces étnicas, culturales, de suelo, sangre o ancestrales, y se articulan de manera que logran construir narrativas con actores, escenarios y tiempos seleccionados. Se trata de una labor que, “A manera de palimpsesto, permite sacar a la superficie la existencia y la vigencia de una antigua civilización que, sin estar borrada, se mantiene oculta, negada y enterrada” (De la Torre *et al.*, 2012:145).

Autores como Mary (2012), De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2012), Capone (2012), Frigerio (2012), Timéra (2012), Csordas

(2009), concuerdan en que las nuevas producciones religiosas transnacionales presentan una tendencia a la creación de comunidades imaginadas, a naciones —que no a Estados— legitimadas por un sistema de creencia, por raíces que se anclan en el pasado y por la supervivencia de esa continuidad. Pero que no se preocupa por buscar fielmente la pureza, ya que se preocupa más por mantener un tejido que de soporte y plausibilidad al universo creado. Los sistemas de creencia que se sustentan de la recreación de la tradición “Unen idiomas, tradiciones y lugares de manera coactiva y creativa, articulando patrias en combate, fuerzas de la memoria, estilos de transgresión, en ambigua relación con las estructuras nacionales y transnacionales” (Clifford, 1999:21-22).

El islam en Estados Unidos

Los estudios sobre el islam en contexto de migración generalmente se abordan a partir de la descripción de las políticas multiculturales del país de acogida y con ello la forma en cómo los grupos migrantes se incorporan a él y con ellos las configuraciones de la identidad.

Diversa literatura sobre islam y migración ilustran cómo éste, al igual que otros sistemas religiosos, mantiene cierta flexibilidad para que pueda ser practicado en nuevos contextos. Sin embargo alguna literatura al respecto ha encontrado que el sistema religioso islámico se encuentra la mayoría de veces en un contexto vulnerable. Ello se debe no sólo a la imagen que se ha creado de él mediante la estigmatización con ideas de represión, terrorismo, guerra, entre otras, sino por cómo sus adeptos deben ingeniar la manera en que las prescripciones rituales, los lugares de culto, los alimentos, sean adecuados.

Koopmans (2013) encontró que para el caso de Europa y Estados Unidos, los musulmanes reclamaban derechos culturales específicos a través de la identificación religiosa. Ese reclamo se enfoca en la alimentación, el uso de ropa islámica y la regulación entre sexos. Observa frente a otros grupos étnicos que el

reclamo por los derechos religiosos tiende a ser más difícil que otros asuntos. Para el caso de Estados Unidos se encontró que estas demandas se encontraban entre los judíos, hindúes y musulmanes, sin embargo son los musulmanes quienes superan en demandas.

Estos estudios nos informan sobre la conformación de organizaciones y la institucionalización del islam. Según Leonard (2013:170-188) el islam puede ser descrito desde la presencia de organizaciones, comunidades o grupos en una etapa definida como Islam in América, y desde el proceso de institucionalización como American Muslim. Las primeras organizaciones musulmanas se crearon con el fin de dar continuidad a la práctica religiosa de los migrantes musulmanes y para seguir manteniendo lazos simbólicos con sus países de origen. En una primera fase no existía un interés político, sino que se concentraba en la esfera social, étnica y religiosa (Yazbeck, 2009:259). Posteriormente, a mediados del siglo xx en el auge de movimientos sociales y reivindicación de los derechos civiles, diferentes agrupaciones islámicas, árabes, paquistaníes y afroamericanas, incorporaron una visión de acción política sobre la imagen del musulmán que estaba mediada por el Estado y los diversos acontecimientos sociales y políticos en países de mayoría islámica. Por ejemplo la campaña sionista y el apoyo de Estados Unidos al estado de Israel bajo leyendas como “Una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra” (Abdullah, 2013:260) o “Paga un dólar, mata un árabe” (*idem*). A partir de entonces comenzaron a crearse organizaciones que atendieran los conflictos de discriminación hacia los árabes y musulmanes, así como a construir una práctica enfocada en los valores nacionales y en la identidad del musulmán estadounidense.

Por otra parte también es de particular interés comprender que las diferentes organizaciones étnicas atendían sus propias necesidades. Mientras los árabes eran segregados y discriminados por ajustes políticos, los afroamericanos históricamente libraban la misma batalla pero desde otra trinchera. La presencia del afroamericano fue siempre tema de la agenda política al momento

de gestionar la alteridad y el acceso al bienestar social. Este grupo con un carácter religioso desde el siglo XVIII se inclinó en mantener la imagen del africano mirando hacia sus raíces (Jackson, 2013:35), esta mirada al pasado para reconstruir o recobrar una historia negada se desarrolló con gran influencia hacia el siglo XX reflejándose en movimientos como el de Marcus-Garvey's back-to-africa, Maualana Karenga's Kwanzaa o Molefe Asante's Afrocentricity. Los movimientos islámicos no fueron la excepción, pues la espiritualidad afroamericana se inclinó a la búsqueda de libertad espiritual y comunal, para logra la individual y contrarrestar un pasado de esclavitud (Blomm, 1994:257).

En el caso de los musulmanes afroamericanos este proceso de reconstrucción de la historia fue benéfico al momento de justificar y legitimar su adscripción al islam, así como aminorar la mala percepción de esta práctica entre los afroamericanos. El afroamericano a diferencia del árabe o paquistaní que arribaron al país siendo musulmanes, debía probar y explicar su autenticidad, así que el recurso del hilo de la memoria (Hervieu-Léger, 2005), del rescate de un pasado islámico fue de gran utilidad. Esta población musulmana construyó diferentes discursos religioso y étnicos inclinados en lo político, social y cultural para cambiar la percepción del mal llamado negro y proporcionar soluciones a su situación social.

La revisión de las raíces históricas de este grupo comenzó a ser palpable en la autoidentificación de conversos musulmanes, incluyendo a unos cuantos latinos partícipes de los movimientos y grupos islámicos afroamericanos. Edgell (2014:256) considera al respecto que, la religión en el contexto de Estados Unidos proporciona herramientas raciales para promover fronteras culturales gestionadas desde arriba y desde abajo y buscar una salida a la desigualdad racial.

Sobre las conversiones al islam en Estados Unidos, se tiene nota de que éstas llevan consigo un cambio de *habitus* para definir su identidad y sus prácticas cotidianas, es lo que puede percibirse sobre todo en las conversiones entre afroamericanos, blancos o latinos.

En los trabajos de Martínez-Vázquez (2010), Morales (2012) y Bowen (2010, 2013) respecto al islam entre latinos, sobresale la construcción de la identidad étnica después de la conversión al islam. La construcción se da desde la perspectiva del discurso subalterno, la práctica y difusión del islam latino mediado por internet y el imaginario de la comunidad islámica, respectivamente.

Otros enfoques que han abordado el papel que juega internet en la representación del islam en las minorías islámicas en contexto de migración y secularización nos permite comprender lo registrado sobre los latinos musulmanes. Estos trabajos estudian la difusión de *fatwas* y de los discursos sobre la *jihad* (Bunt, 2003) la creación de blogs islámicos y los discursos de la comunidad islámica en diferentes idiomas (Heise, 2011) y cómo se crean redes virtuales islámicas (Guerrero, 2012), aunado a ello la función social que juega el internet y los actores activos en el ciberespacio (Roy, 2003). Conceptos como *E-Jihad*, *I-Muslim*, ciberentornos islámicos, islam virtual, Ciber islam y la Umma virtual de internet hacen su aparición.

La función social de internet: islam e internet

El estudio de la religión en el espacio virtual ha ido de la mano de consideraciones teóricas y metódicas para su abordaje. Para describir el caso de la religión e internet aludo aquí a conceptos como ciberreligioso y *online religion*; para el caso del islam me baso en términos como ciberislam, *umma* virtual de internet y ciberentorno islámico.

Recurro a la idea de ciberreligioso para designar “[...] la unión de un nuevo espacio comunicacional con el discurso religioso” (Galavis, 2003:85) así “[...] como las actualizaciones de las tradiciones simbólicas, como soporte de los mensajes técnico-virtuales, donde la interactividad está inducida por el conocimiento de códigos culturales comunes” (Galvis, 2003:103). Se da cuenta con ello que la religión ha extendido su lugar de interacción así como el dominio de herramientas tecnológicas, lo que lleva a conside-

rar que las experiencias y prácticas religiosas se viven *online*, y aunque se ha destacado la práctica individual, ésta no deja de vivirse a través de relaciones sociales que tienen sentido en la vida cotidiana del creyente.

Para el caso del islam, lo ciberreligioso puede ser entendido como un espacio de contenidos propiamente islámicos que ha sido conceptualizado como ciberislam (Bunt, 2003 y Lohker, 2001) o como la *umma* virtual de internet (Roy, 2003). Estos conceptos van más allá de señalar que el ciberespacio se compone de materiales y actores islámicos, la *umma* virtual de internet describe la estructura y funcionalidad de lo ciberislámico, además de hacer referencia a la construcción de una comunidad imaginada, como tal, sin territorio nacional y que se enfoca mayoritariamente a un islam desterritorializado producto de la globalización y transnacionalización. Roy observó que los sitios islámicos se caracterizan por ser espacios de difusión y educación islámica que se remiten unos a otros, pero en los cuales se da poca discusión en torno a cuestiones teológicas y en su lugar se acercan más a la construcción de una identidad islámica compartida y genérica.

Entre las características de los sitios *web* islámicos resalta la oferta de variada información y servicios para los usuarios: textos y audios coránicos, traducciones, colección de *hadits* (dichos y hechos del profeta), *fatwas* (pronunciamiento sobre alguna cuestión legal), salas de conversación, ventas de productos *halal* (alimentos y artículos permitidos), *islamic wedding chat rooms* y directorios de mezquitas.

Lohker (2001:9) se acerca a la propuesta de Roy al considerar que si bien el ciberespacio evoca fantasías para un discurso libre, ello es debatible cuando se toma en consideración que el discurso no tiene armonía debido a las diferentes propuestas de práctica religiosa y afiliación a grupos o comunidades. Además se puede pensar que muchos de estos sitios *web* conjugan religión con algún otro interés, no propiamente islámico, podría ser lo nacional, lo étnico, el género, entre otros.

La interacción en estos espacios religioso virtuales, definida como *online religion* permite acercarnos a la actividad en red de

los diferentes actores; gestores de los bienes de salvación o creyentes en busca de estos bienes. La *online religion* define a ello como las relaciones sociales, estructuras y patrones de creencia que se vuelven maleables, globales e interconectados, que da lugar, además, a comunidades en red, identidades, cambio de autoridades, prácticas convergentes y una realidad multisituada (Campbell, 2011, 4-5)

Se forma entonces una estructura en red donde las diversas interacciones van configurando las fronteras del sistema religioso en juego: símbolos, narrativas, rituales y otros que salen de sus estructuras tradicionales y se reconstruyen en nuevos significados. Estas fronteras permiten delinear los elementos constitutivos de la red que toma forma de acuerdo a los elementos predominantes en juego. El concepto de ciberentorno islámico permite dibujar esas fronteras. Dentro del ciberentorno se puede percibir que éste “[...] tiene el potencial de transformar aspectos del entendimiento religioso y expresiones entre contextos islámicos, así como el poder de habilitar elementos entre la población musulmana, minoría o mayoría, en arenas de diálogo (no necesariamente amigable) con otros” (Bunt, 2003:4, la traducción es propia). Es un espacio donde los contenidos islámicos pueden ser diversos e incluso sus expresiones ser consideradas fuera de la ortodoxia debido a que los actores pueden vincular otros sitios no islámicos con mayor libertad de elección.

Para el presente análisis hago referencia a la *umma* virtual de internet para aludir a las características estructurales de los espacios virtuales islámicos que funcionan como fuente de instrucción, educación y legitimación, pero sobre todo su alusión al imaginario de comunidad para los musulmanes en contexto de migración y secularización. Por su parte el concepto de ciberentorno me permite describir la delimitación de la red, considerando que no sólo se trata de contenidos propiamente islámicos, la red puede construirse a partir de sitios islámicos con diferentes enfoques que son de particular interés para los creadores de la red.

ENFOQUE METODOLÓGICO

El acercamiento a *Islam in Spanish* comenzó como parte del proyecto de investigación doctoral intitulado “Islam latino. Identidades étnico religiosas en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latina de Musulmanes de América (LALMA)” dentro del programa de doctorado en ciencias sociales 2013-2016 ofrecido por El Colegio de Jalisco. Como el título lo indica, se enfoca en un estudio de caso del grupo LALMA, otra comunidad islámico latina ubicada en Los Ángeles, California, y en particular en los procesos de identidad en los mexicanos conversos.

Parte de la investigación se basó en el análisis de las ofertas discursivas y de prácticas culturales e islámicas entre las diferentes OLM. *Islam in Spanish* surgió como una de ellas, y al tener material empírico sobre su caso fue oportuno hacer justicia a su propia propuesta de islam entre latinos.

Dada la naturaleza del fenómeno del islam entre latinos en Estados Unidos, la investigación se enfocó en diversos métodos como la etnografía, la etnografía multisituada y el enfoque netnográfico. Las diferentes OLM están dispersas en el país, su forma de localización es para algunas sólo a través de portales web y para otras también en sus espacios de reunión. Se organizan en red a través de diferentes tipos de vínculos con otras OLM u organizaciones islámicas dentro y fuera del país. Internet funciona como un medio de comunicación que mitiga la dispersión entre las OLM y musulmanes latinos dispersos en el país que no tienen acceso a las reuniones de éstas, así como un medio de información sobre la práctica del islam entre latinos. Con este panorama los enfoques metódicos se trabajaron en sectores. Para un reconocimiento de las diferentes OLM se acudió a la netnografía: ubicación de las OLM, lugares de encuentro y actividades, características de su sitio web, actividades y vínculos virtuales, así como el análisis de materiales que conforman las propuestas de la práctica. Para el estudio de caso de LALMA se realizó además trabajo de campo que incluyó etnografía, etnografía multisituada para recrear la red de actividades y entrevistas. Se dio también la oportunidad

de seguir a otras OLM como fue Islam in Spanish y a actores clave en la propagación de la práctica islámica entre latinos con los enfoques ya mencionados.

Para el caso de Islam in Spanish y su propuesta de construcción de identidad los recursos metódicos están enfocados sobre todo en la netnografía o también conocida como etnografía virtual. La netnografía permite al investigador incursionar en la *World Wide Web* (www). Se trata de un “[...] estudio sistemático y un análisis exhaustivo del quehacer de estos conglomerados sociales en sus interrelaciones e interacciones en internet y sus costumbres y prácticas vitales, donde comparten aficiones, intereses de consumo, inclinaciones e ideas, forman colectividades” (Hine, 2004:79).

La netnografía se basa en la observación etnográfica de los espacios virtuales, los cuales son considerados espacios culturales y de socialización. Como tal, se pueden hacer entrevistas entre el investigador y los actores mediadas por alguna plataforma de comunicación, o bien entrar como observador o participante en salas de conversación o salas 3D. Se puede acceder a diferentes materiales puestos a disposición del cibernauta, como son textos, audios, galerías, videos y videoconferencias. También son los sitios web un recurso para conocer los vínculos o flujos por donde transita la información sea de carácter unidireccional o bidireccional. El análisis de redes acompaña la descripción de los vínculos y flujos para dar cuenta de las formas en cómo se relacionan y los materiales accesibles en esas rutas.

Para el caso de Islam in Spanish se implementó la observación del sitio web: cuáles eran sus características, si tenía una comunidad virtual, textos, galería de imágenes y multimedia, así como dar cuenta de qué lugar ocupa en la red creada por las OLM. También incluye el acercamiento a su página Facebook y a su canal de videos en la plataforma You Tube que no sólo informan del material islámico sino de las prácticas proselitistas y de los actores clave. Los materiales expuestos en estas plataformas fueron elementos empíricos de primer orden para analizar la propuesta de identidad islámica latina.

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Organizaciones latino musulmanas (OLM)

Se tiene noticia de que las primeras conversiones al islam entre latinos iniciaron hacia 1920 debido sobre todo a los matrimonios interétnicos entre inmigrantes musulmanes y latinos, sobre todo mujeres con paquistaníes; pero también por la construcción de discursos que promovían la justicia y lucha social que se daba en comunidades afroamericanas (Bowen, 2013:167). Los musulmanes latinos que participaban dentro de las comunidades afroamericanas se fueron alejando de ellas. Bowen sugiere que para 1988 existían cinco OLM que comenzaron a identificarse, al igual que los grupos afroamericanos, con la construcción de un pasado islámico y un discurso de lucha social en torno a sus propias problemáticas (Bowen, 2013:176). Entre esas organizaciones resaltó Alianza Islámica, un grupo con mayoría de musulmanes puretorriqueños de Harlem, Nueva York. Este grupo inició en 1975 una fuerte labor de proselitismo entre los barrios latinos y dio pie al programa *What is Spanish Islam?* (Bowen, 2013:178).

Alianza Islámica fue pionera en la construcción de narrativas que ayudan a redefinir la identidad latina a través de la religión islámica. La combinación entre lo latino y lo islámico ha corrido entre discursos que buscan la inclusión social del grupo latino e islámico en Estados Unidos, de la misma manera en cómo lo hicieron los grupos afroamericanos. Fue posteriormente con el acceso a internet que las siguientes OLM comenzaron a difundir estas narrativas aunque con diferentes matices cada una.

En general, los documentos que nos ofrecen los sitios *web* de las OLM dan cuenta de discursos armados a manera de un *collage* de narrativas, por un lado en torno al rechazo, discriminación social y racial experimentado entre latinos, vivencias negativas respecto su nueva identidad islámica y problemas de inclusión en comunidades islámicas árabes e incluso afroamericanas, en ambas fue cuestionada su autenticidad como musulmanes. Por otro lado y como consecuencia de este rechazo narrativas que

reconstruyen pasajes históricos que buscan justificar las raíces islámicas en Latinoamérica, es decir, aquellas que buscan exponer, a manera de genealogía, las raíces culturales, sanguíneas y religiosas entre musulmanes que hicieron el recorrido del Magreb, a la península Ibérica y a América Latina.

Actualmente en Estados Unidos existen por lo menos 11 OLM que figuran como comunidades que congregan a musulmanes latinos en su área local o que funcionan como espacios de información y proselitismo en internet. Del primer tipo son: La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA) en los Ángeles, CALMA en California; Latino Muslim Bay Area en San Francisco, CA, Islam in Spanish y Casa Islámica en Texas y Latino Muslim of Chicago. Las que gestionan desde internet son: Latino American Dawah Organization (LADO) en Nueva York, Propagación Islámica para la Educación y la Devoción a Allah Divino (PIEDAD) en Florida, Hispanic Muslim en Texas, Qué es el Islam y Hablamos Islam.

Estas OLM han logrado proyectarse en diferentes áreas geográficas, sean locales, nacionales o transnacionales a partir de su presencia en mezquitas, seminarios o conferencias, y a ello se suma su interacción mediada por internet, para algunas, incluso éste es su único espacio de socialización. La suma de estas interacciones permite la creación de canales de transmisión de los bienes religiosos y capitales culturales que componen a cada OLM. Desde allí se supone que los musulmanes latinos están expuestos a una amplia gama de saberes ofrecidos por diversos actores islámicos. En internet por ejemplo, las OLM interactúan en mayor o menor medida entre ellas mismas y con organizaciones islámicas nacionales e incluyen otros sitios web islámicos fuera de sus demarcaciones territoriales. Tanto en el espacio físico como virtual, las OLM componen en su conjunto una red, la cual llamaré aquí la red del islam latino. Se entiende por islam latino la expresión de las OLM en Estados Unidos que a partir de discursos orales, textuales, visuales, así como de prácticas sociales y culturales, buscan redefinir la identidad latina y salir de los estereotipos que persiguen al islam y la etnia latina. Se trata de pro-

puestas que se construyen en base a la reconstrucción de la memoria y en puentes que unen un pasado significativo con el presente inmediato. Son puestas en movimiento y siempre están sujetas a nuevas interpretaciones y usos en la conformación de la identidad colectiva e individual.

El islam latino en internet

La presencia de las OLM en internet funciona como un medio de incorporación a un espacio social accesible a la mayoría de los musulmanes latinos de Estados Unidos. En él se interactúa y promueven los bienes de salvación y el capital cultural, con ello se representa una imagen, una identidad y una comunidad con fines específicos, hecha para latinos musulmanes. La incursión de las OLM en internet posibilitó un espacio de interacción con otros musulmanes latinos en el país, pero también fuera de él. Este hecho es común en contextos socioculturales laicos donde el islam aparece como una minoría religiosa y mediante el espacio virtual se inserta como parte del imaginario de la comunidad islámica universal, la *umma*. La interacción del musulmán con los diferentes sitios web de las OLM logra crear la ilusión de una comunidad que no es la que se reúne en las mezquitas para presenciar el sermón, sino una que logra unir diversas latitudes espacio-temporales y permite recrear el sentimiento de unión cada vez que se accede a un portal islámico latino y se encuentran similitudes culturales, experiencias y búsquedas espirituales.

La característica principal de las OLM es que todas se identifican en internet como sitios para musulmanes latinos, por lo que se enfocan en un público particular, en aquellos que se identifican como latinos. Y porque son para este público, en mayor o menor medida se presenta con fines proselitistas, de educación religiosa en español y de educación sobre el pasado islámico entre los latinos. Ofrecen multimedia, que puede ir desde un sistema de audio coránico, videos, descarga de artículos o libros islámicos, notas periodísticas sobre las OLM y recursos en torno a la reconstrucción histórica de las raíces islámicas. Comparan-

do estos elementos entre las OLM no hay muchas diferencias entre lo que ofrecen unas y otras, por ejemplo, todas se representan como la expresión de la comunidad local y a veces como la expresión étnica en todo Estados Unidos o hecha para todo hispanohablante.

Las páginas web o blogs de las OLM en internet son percibidas como el rostro de una comunidad, incluso cuando algunas no tienen organización colectiva; funcionan como fuente de información sobre el grupo, el islam; como medio de vinculación con otros portales de información islámica; y de propuesta del islam entre latinos; más no como soportes de comunicación bidireccional debido a que carecen de foros o salas de conversación. Y es desde estas características que se teje la red del islam latino. Las OLM funcionan en red, no sólo en sus vínculos *offline*, de mezquita a mezquita, de organización a organización, también lo hace desde su sitio web a través de sus redireccionamientos a otros sitios, para este análisis me basé en los vínculos con sitios web de corte islámico, islámico latinos e islámicos en español.

La red que resultó de los vínculos ofrecidos por las OLM está formada por 11 actores nodales representados por las OLM, el total de actores integrados en la red son 78 sitios web. Los vínculos que se crean entre estos son elegidos a partir de los intereses de las OLM, por ejemplo entre ellas mismas, con organizaciones islámicas nacionales; también con comunidades en América Latina y en España. Supone desde allí que la red forma un ciberentorno islámico latino y cada OLM a su vez crea una frontera que gestiona los materiales que se quedan dentro de ella. Esta red, denominada como la red del islam latino se conforma por una constelación de redes que gráficamente nos permite ver cómo cada OLM crea su propio entorno con la suma de sus vínculos y en ellos los recursos que se ofrecen.

La imagen 1 es una muestra de la red en su totalidad, del ciberentorno islámico latino. Los círculos en rojo son las OLM, a excepción del verde que señala a Islam in Spanish, los cuadros en color azul son los sitios web elegidos por las OLM. Cada OLM tiene vínculos que son las rutas por donde el navegante puede

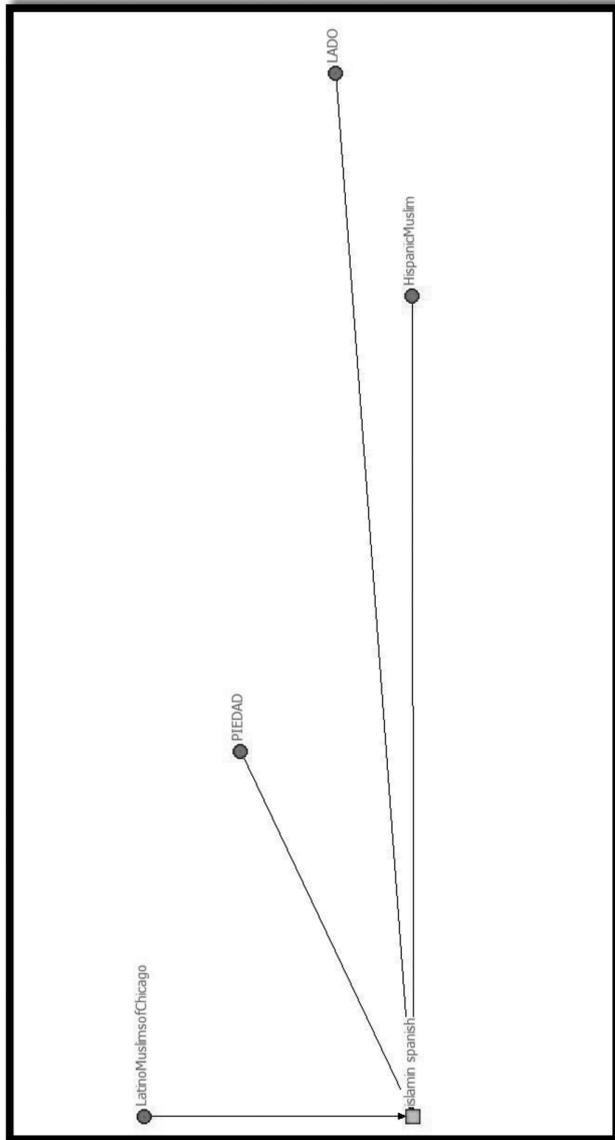
ir en busca de mayor información, misma que ha sido aprobada por quién creó ese vínculo, cada ruta es en sí un ciberentorno. Ejemplo de ello puede apreciarse en la imagen 3 con la OLM Casa Islámica. Visualmente la delimitación en rojo es la frontera que se compone de 17 sitios web, donde incluso algunos están conectados con otras OLM. Lo que se discute dentro de esta delimitación es lo que permite a este ciberentorno tener una propuesta de práctica islámica latina, se trata de material aprobado por la OLM, de foros y salas de conversación fiables, de un entorno seguro para navegar.

En lo que concierne a Islam in Spanish puede apreciarse que su lugar en la red como un nodo conector no existe. No es un sitio web interesado en ofrecer información alternativa más que la que se localiza en su portal. Por otra parte, si abstraemos a esta organización de la red, se puede observar [Imagen 3] que cuatro de las diez OLM restantes se vinculan con el sitio web de Islam in Spanish como un sitio proveedor de información islámica para latinos.

El análisis del ciberentorno no se centra en un análisis de redes y sus grados de centralidad o en qué nodo tiene mayor número de vínculos, sino que se busca interpretar el conjunto los vínculos de la red. El comportamiento de la red es sólo una impresión de cómo se conectan entre sí las organizaciones, la importancia entre unas y otras como referentes a la hora de hablar de islam o islam latino. Pero siguiendo la hipótesis propuesta, las OLM pueden estar vinculadas a la idea de comunidad universal de creyentes, en su versión *online*, a la *umma* virtual de internet.

Cada OLM a través de sitio *web* forma parte de la *umma* virtual. Como Roy lo observa, esta *umma* es un espacio donde hay una diversidad de contenidos islámicos, así cuando el cibernauta musulmán entra al sitio *web* se siente en semejanza, en unión. La pertenencia religiosa le hace ser parte de una identidad religiosa que no se corresponde necesariamente a los límites geográficos. No obstante, las OLM si bien son parte de la *umma* virtual, al mismo tiempo y bajo intereses similares logran crear delimitaciones. Siguiendo conceptualmente el ciberentorno islámico como

IMAGEN 3
 ISLAM IN SPANISH COMO EGO EN EL CIBERENTORNO ISLÁMICO LATINO



FUENTE: elaboración propia en base a netnografía y UCINET (Borgatti *et al.*, 2002).

aquí se representa, según los materiales dispuestos en los sitios web, por fronteras culturales, nacionales, lingüísticas y religiosas.

La ruta que se ha seguido para delinear este entorno es a partir de lo que los sitios *web* ofrecen: información discursiva, textual o en imágenes y desde allí leer los vínculos de la red. Las OLM en mayor o menor medida ofrecen discursos que buscan recordar el pasado islámico en la península Ibérica y Latinoamérica, las narrativas en torno a esta temática se crean a partir de puentes simbólicos: el uso del español como un palimpsesto del árabe, la impronta cultural y étnica entre ser latino, árabe y musulmán, así como demandas sociales para lograr la integración del latino y el musulmán en Estados Unidos, en su conjunto se trata de demandas enfocadas en el reconocimiento de la diversidad cultural, de raza y del papel desempeñado en la construcción de pueblos y la nación, esto es, la ciudadanía cultural [Rosaldo, 2000].

Desde aquí puede describirse el ciberentorno de esta red como una expresión de la latinidad islámica. Una demarcación espacial que está más allá de la frontera nacional donde se localizan las OLM; se trata de una demarcación simbólica que a través de flujos informativos conecta variados discursos, ubicaciones geográficas que además nos dice sobre el origen cultural y genealógico, pero también porque lo latino o hispano busca ser interpretado desde una sola matriz cultural, las raíces islámicas.

El ciberentorno islámico latino permite que el usuario recree el sentimiento de comunidad imaginada en una *umma* islámica particular. En esta comunidad no entra todo, sino que se construye desde una frontera étnica religiosa, que además se postula como un conjunto de posturas respecto a la identidad étnico religiosa. Cada OLM se encarga de crear su propia ruta para construir una propuesta de identidad latina. En su conjunto, las propuestas fortalecen el sentimiento de igualdad y pertenencia a una comunidad a partir de una identificación genérica, pero también de diferencia frente a otras comunidades islámicas, comunidades latinas pero sobre todo como parte de la nación estadounidense a la vez que diferente.

Pero que nos puede decir una OLM que como nodo no conecta con ningún otro sitio web, que es más bien referido por otras OLM, pero que sin duda es un espacio de oferta sobre la práctica e identidad islámico latina. Se requiere entonces de otro acercamiento a esta OLM, pues la red de internet se ajusta solo como una extensión, una instantánea entre una imagen fiel de lo que es el islam entre latinos pero a la vez editada de lo que es practicado.

Islam in Spanish

La comunidad Islam in Spanish inicio justo después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Houston, Texas, con el fin de educar a la población latina sobre el islam (<<http://www.islaminspanish.org/localprograms-english>>, 2016). Su fundador Jaime Mujahid Fletcher de origen colombiano, iniciando el año 2016 fundó en esta localidad la primera mezquita que exclusivamente oferta sus servicios en español en todo el país, aunque ya desde el 2013 fue la primera OLM en dar *jutbas* (sermones del viernes) en español.

Aunque muchos latinos son bilingües, muchos otros se sienten más familiarizados con el español, fue una de las causas por la que Islam in Spanish nació. Mujahid Fletcher tras su conversión invitó a su familia a unirse al islam, pero topó con la dificultad de que no existía material islámico en español a su alcance, así que decidió crear material islámico que no sólo estuviera en español, sino que creara una experiencia de identificación cultural:

Después de la conversión de su padre tres meses más tarde, los dos, y su esposa recientemente conversos trabajaron juntos para lograr una comprensión equilibrada del Islam dentro de una manera culturalmente relevante que condujo [*sic*] a la creación del primer audio CD producido, titulado “La Religión de la Verdad”, que se convirtió en el medio por el cual la tía de su esposa abrazara el Islam antes de su muerte por cáncer.

La producción de ese primer CD, llevo a que este mensaje fuera distribuido a hispano hablantes de todo el mundo con gran

éxito de educación y muchos incluso aceptando los principios del Islam como su nueva forma de vida (<www.islaminspanish.org/historia-1>, 2016).

Desde entonces su fundador y colaboradores se han enfocado en la creación de material, sobre todo multimedia para informar sobre el islam a la comunidad latina. Fletcher colaboró en Hollywood como miembro de la organización Asociación Nacional de Productores Latinos Independientes (NALIP) y desde allí ha dirigido y producido proyectos audiovisuales como películas, documentales y otros formatos multimedia. Su experiencia le llevó a la creación de IslamInSpanish como un medio multimedia de información sobre islam para la comunidad latina. Inició con la producción del primer audiolibro “La Religión de la Verdad” mismo que ha tenido una alta distribución a nivel local e internacional. Produjo también un Corán en español en formato MP3 narrado por Mujahid Fletcher, en general: “Hasta la fecha IslamInSpanish ha producido más de 500 libros de audio, más de 250 programas de televisión, y llevó a cabo 1000 de eventos en vivo en Norteamérica y América Latina” (<www.islaminspanish.org/historia-1>, 2016). Además están preparando un filme documental para preservar la historia de esta organización.

Islam in Spanish comenzó sus actividades en mezquitas locales donde conviviendo con otros grupos étnicos, logró tener un espacio para sus reuniones y ofrecimiento de servicios religiosos como las *jutbas* (sermones) en español una vez al mes en dos mezquitas, clases dominicales de educación islámica o conferencias sobre las raíces islámicas entre los latinos. También ofrece servicios a nivel nacional como son las *jutbas*, conferencias sobre la experiencia de ser latino musulmán, entre ellas historias de conversión marcadas por el éxito, y talleres titulados como “las raíces islámicas en la cultura latina (Open House en español)” y “lo que sus vecinos piensan sobre usted y porqué (Inglés Dawah Taller)”. A nivel internacional Islam in Spanish se ha enfocado en la visita a comunidades en Latinoamérica llevando temas de preocupación común como la conversión y su preocupación por la educación islámica en la familia en contextos

sociales similares, la construcción de una nueva identidad latina musulmana y la propuesta de una práctica islámica en Latinoamérica, así como el ofrecimiento del material islámico producido por esta OLM. Además se ha vinculado también con organizaciones islámicas que ofrecen financiamiento para estudios islámicos como la Universidad Al-Azar en Egipto.

Su sitio web (<<http://www.islaminspanish.org>>) funciona también como un espacio que brinda información sobre estos mismos ítems en español e inglés a través de una biblioteca multimedia. Está organizado con un espacio de información sobre quiénes son y su historia, provee información para contactarlos sea por teléfono, dirección o un correo. Da información sobre los programas y actividades, información sobre la producción de videos. La biblioteca multimedia ofrece videos producidos por ellos mismos, destacan cuatro grupos temáticos: ¿Curioso sobre el islam? ¿Me convertí, y ahora? Conocimiento clásico y contemporáneo, Ahora quiero enseñar. Entre estos grupos temáticos se ofrecen temas como “Jesús en el islam”, “Raíces islámicas en la cultura latina”, “La religión de la verdad”, entre otros.

Su página Facebook (<<https://www.facebook.com/IslamEnSpanish>>) es otro medio de contacto e información sobre sus actividades. Cuenta con 15 815 seguidores, una galería con diferentes álbumes que informan sobre sus actividades, una sección de eventos calendarizados, acceso a su canal You Tube, otra de videos incluyendo en *streaming*, un redireccionamiento a su cuenta *Twitter* y un espacio de opiniones donde diferentes seguidores pueden redactar mensajes de diferente índole, ya sea para felicitarlos por su labor caritativa o por su *dawah* entre latinos, como el de Emperatriz Azteca quien agradeciendo les informa que ella está aprendiendo vía Facebook, (<<https://www.facebook.com/IslamEnSpanish/reviews>>, 13 febrero 2016), también pueden localizarse mensajes menos agradables como el de una joven española que escribió “Seré cristiana hasta el último suspiro de mi vida”, a lo que esta OLM respondió:

Señora [...] gracias por su mensaje y esperamos que sepa que como Musulmanes tenemos total tolerancia en relación a como

una persona elige creer y adorar en esta vida. En el Quoran existe un verso que dice que no hay compulsión en credo o religión. Es decir, cada persona tiene libre albedrío. El Creador de todo es aquel quien Jesus [*sic*] adoro y a El Únicamente adoramos nosotros de la manera como Jesus [*sic*] y todos los demás enviados de él lo adoraron. Gracias (<<https://www.facebook.com/IslamEnSpanish/reviews>>, 1 noviembre 2015).

La cuenta en You Tube bajo el nombre de Islam in Spanish tv es otro soporte que permite a la organización proveer de educación islámica. Cuenta con 2 422 subscriptores y hasta el mes de julio de 2016 contó con 313 videos con las mismas temáticas que se exponen en el sitio web y en Facebook. Este sitio también tiene una sección de comentarios donde no sólo los subscriptores pueden opinar, sino cualquier usuario de You Tube, por lo que los comentarios son muy diversos incluso llegando a ser ofensivos y de poca tolerancia. Los mensajes pueden ir desde saludos islámicos desde diferentes latitudes geográficas, pasando por petición de información sobre la religión, hasta difamación de la religión y reproducción de estereotipos. Es también a través de este canal que se transmiten en *streaming* conferencias, *jutbas* y eventos.

Ha sido a partir de los medios multimedia como las transmisiones en *streaming* y el seguimiento de eventos en Facebook que el cibernauta puede acceder desde cualquier ubicación geográfica a la propuesta de la práctica islámica entre latinos y la construcción de identidad. Por su parte quienes pueden acceder a los eventos permiten que se refuerce la idea de comunidad islámica entre latinos y se experimente mediante la convivencia un sentimiento de unidad. Sin embargo ambos espacios son propiciadores de esa experiencia porque no son vividos como espacios separados, sino que internet es parte de la vida cotidiana donde estos espacios permiten recrear el estar allí.

Islam in Spanish: la identidad islámica latina

Los diferentes espacios de encuentro de Islam in Spanish, sea *off line* u *on line* nos ofrece elementos discursivos que son pue-

tos en circulación como propuestas de la práctica y construcción de la identidad islámico latina. El material que ofrecen está enfocado en el rescate de la historia de la España musulmana, reescribir la historia de los latinos y tomar visibilidad en la comunidad latina e islámica.

Por ejemplo, Islam in Spanish ofrece una presentación tipo conferencia que ha llamado Raíces Islámicas Latinas. Se oferta en su sitio web y se ofrece en diferentes lugares donde es requerida. Con una fecha ya agendada se promociona en el calendario de actividades en el sitio web así como con gráficos tipo volantes de publicidad en su página Facebook. La conferencia analizada en este texto (IslamInSpanish, 2015) corresponde a una presentación que simultáneamente se ofreció *off* y *on line*. Para ella se elaboró propaganda que asocia elementos latinos, islámicos e históricos. La propaganda contiene texto que ya nos informa a manera de invitación, a conocer sobre las “Raíces Islámicas en la cultura latina”. Se trata de un conjunto de imágenes que a manera de resumen ilustran sobre qué es lo latino y el origen islámico. Entre las imágenes está el continente americano —o por lo menos de sur a norte hasta Estados Unidos— que con diferentes banderas nacionales hace énfasis en lo que consideran un espacio geográfico propio de los latinos.

Se suman los arcos de la mezquita-catedral de Córdoba en España. Esta mezquita comienza además a ser un emblema entre los latinos como parte del legado o ruta de los musulmanes de la península Ibérica. Hoy al igual que la Alhambra, algunos espacios construidos en la época Al-Ándalus son reconocidos como el legado esplendoroso de la presencia islámica en España, legado que no sólo se quedó en el país, sino que según las narrativas, cruzó fronteras.

Estas ideas se explican mejor a la luz de la presentación de la conferencia. La sala de conferencia fue detallada con elementos étnicos de diferentes regiones de Latinoamérica. Por ejemplo resaltan manteles bordados de origen indígena, sombreros charros, pequeños barcos del lago Titicaca en Perú e instrumentos musicales autóctonos. En la conferencia sus exponentes ofrecieron

información sobre qué es el islam y la práctica vinculando expresiones lingüísticas del árabe y el español, así como imágenes del cristianismo a modo de puente entre lo ya interiorizado culturalmente —mayoritariamente como católicos o cristianos— y una nueva lectura. El discurso ofrece imágenes que van desde lo lingüístico, el rescate no sólo de un legado cultural islámico sino que hay una leve señalación de ascendencia musulmana que permite la reconfiguración de lo étnico, todo ello los lleva a ofrecer una imagen diferente de lo que es lo latino, contraponiéndose a toda historia oficial hasta hace poco contada y a la permanencia de las fronteras étnicas y culturales. Se inició con suplicas a Allah y señalando el motivo de la conferencia, el de saber quiénes son como musulmanes latinos:

[...] pedimos al más misericordioso que nos bendiga en este día de hoy [...] Y podamos identificar mejor quienes somos nosotros como seres humanos, específicamente hablando español, nosotros como latinos, como personas que ahora nos estamos educando en islam, en nuestro idioma.

El programa de hoy [...] va dejarnos entender un poquito mejor de nuestra raíces como latinos en el islam, nosotros tenemos mucho de los antepasados de nosotros, en relación a lo que son los musulmanes en España y muchas veces no se nos ha educado [...].

La palabra Alláh brevemente en sí, que una palabra única no ajena al idioma español, esto es lo que nosotros por muchos años, a veces por obligación de nuestros seres queridos, asistíamos a las iglesias y de una u otra manera siempre andábamos diciendo: Aleluya, ¡gloria, gloria, aleluya! [...] esto que ustedes están diciendo por siglos, no implica más que la expresión ¡Oh Dios, gloria, gloria, oh Dios! (Islam in Spanish, 2015).

Resalta la búsqueda de la identidad desde una postura que cuestiona la latinidad hasta ahora experimentada y desde su nueva experiencia de ser musulmanes. El español aparece como un código conductor de ese “nosotros” que comienza a definir la latinidad. La propuesta de identidad se va construyendo según el

discurso de que lo latino puede redefinirse a través de la genealogía cultural y las rutas de sangre islámica. En los siguientes párrafos se pueden ver mezcladas estas ideas:

Tenemos una variedad entre nosotros como latinos, y es bueno que empiecen a ver que la diversidad no importa razas o colores o hasta lenguajes [...] no hay prejuicio entre el rico y el pobre, el de cierta tribu, el de cierta categoría social.

[...] Abdurraman es de Colombia, de un área de Colombia de la costa llamado Buenaventura, y por allá Panamá y todo eso hay mucho afro descendientes, si notan, tenemos aquí un platino ¿platino o latino? Este hombre habla español [...] Aquí tenemos representado a México, Colombia, República Dominicana, Honduras y Bolivia. Nos lleva a pensar que esto del islam es multi-cultural, no importa de dónde uno venga, el ser humano es uno, todos somos de Adán [...] y de allí salieron muchas diferentes razas, culturas [...] (Islam in Spanish, 2015).

El mensaje que se maneja es el de la universalización del islam, de aquel que no hace diferencia entre raza, pueblos o nación, pero que en las dinámicas de la globalización y transnacionalización permite que, en el caso latino, lo étnico comience a definirse y jugar con esa universalización. La definición étnica propuesta por esta OLM se construye a partir de las afiliaciones nacionales y la variedad de rasgos físicos, lingüísticos y sociales. Ello acompañado de una justificación teológica tomada del islam para naturalizar la conversión de los latinos, que en este sentido se denomina reversión.

La reversión implica que toda creación de Dios es un *muslim*, por lo que todos los seres humanos nacen siendo musulmanes. El acto de revertirse implica regresar al estado natural, a ser musulmán. El islam comparte con el judaísmo y el cristianismo las historias de la creación y los profetas, por lo que Adán es la primera línea a seguir, eso convierte a todos en musulmanes de nacimiento, aunque con diferentes pertenencias nacionales, culturales y raciales. La reversión aparece aquí justificada no sólo desde lo teológico sino desde la trama histórica que recorre

desde el África Subsahariana, hasta construcción del califato de Córdoba en la península Ibérica y la conquista española de América Latina y la circulación de esclavos musulmanes a norte América. Ambas justificaciones permite a Islam in Spanish la desarabización del islam y mantenerse como latinos:

No significa que te conviertas al islam en árabe. Dios no quiere que te conviertas en árabe. Cuál es la prueba de que Dios no quiere que te conviertas en árabe. Muchas veces dicen, ¡Oh el islam es una religión para árabes! La prueba es que hay más de 1.5, .6, .7 billones de musulmanes en el mundo y solamente 18% son árabes.

Vemos que hay vestigios en relación a nuestras raíces islámicas, el español [...] Guadalajara es una ciudad muy conocida en México. Guadalajara viene de *Guada al-hiyara*, que quiere decir el valle de las rocas.² Entonces cuando los musulmanes fueron allí, vieron que había un valle de rocas y dijeron —*oh wad al-hiyara*— que se vuelve Guadalajara [...] entonces para uno como latino el idioma árabe viene en nuestro vocabulario [...] nuestros antepasados, hace muchos años, hay un chance muy grande de que en realidad eran musulmanes.

La gente que fue de estas tierras de los musulmanes que fueron a las tierras de unos como latinos, crearon mucho antes estas cosas, mucho antes de Cristóbal Colón (*ibid*).

La herencia o patrimonio cultural como huella de la presencia musulmana en los pueblos colonizados les permite por otra parte, naturalizar el escenario vivido a través de retazos elegidos de manera arbitraria, con la intención de crear a manera de un escenario paisajístico la imagen de lo que es o fueron las costumbres islámicas. Mujahid Fletcher narró:

Yo un día sin saber estaba caminando en el DF, Distrito Federal. Cuando vi esta arquitectura dije —Oh esta arquitectura parece que fuera musulmana— y subhanaAllah después me vine a dar

² Otro significado más común para Guadalajara es el de “río que corre entre piedras”; otros son “valle de las fortalezas” o “valle de la piedra”

cuenta que se llama los azulejos y el tipo de geometría en el diseño existe por ejemplo en arquitectura como Marruecos (Islam in Spanish, 2015).

La propuesta de identidad islámica latina de esta OLM se basa principalmente en reescribir el pasado para justificar y legitimar la práctica islámica entre latinos, que no se trata de una conversión sino de la reversión. Se expone el derecho a ser musulmanes y bajo estos argumentos, Fletcher el fundador de Islam in Spanish, finaliza la conferencia:

Primero que todo, basado en esta explicación y el programa de hoy, queremos que entiendan que el islam, sumisión a la voluntad de Dios es el derecho de nosotros como latinos. Esto no es algo de árabes, de gente de por allá como la gente piensa. Esto es algo innato que nuestros antepasados tal vez creían, seguían, vivían y nosotros tenemos vestigios y no nos dimos cuenta.

El Sagrado Corán es la revelación del señor de los cielos y la Tierra. El Corán no es de otra religión, no es de la religión de los musulmanes. El Corán es la forma de vida de cada uno de los profetas en todos los tiempos, pero es el sello o lo que ha sellado o terminado todas las relaciones previas [...] pero desafortunadamente, por diferentes intereses políticos o económicos, diferentes líderes de países empezaron a tergiversar la creencia en Dios para negocio o controlar a su gente (Islam in Spanish, 2015)

La enunciación del derecho de los latinos a lo islámico no es el simple paso de la conversión, sino de la recuperación de sus raíces y sus ancestros, de prácticas que ahora resultan ser “algo innato que nuestros antepasados tal vez creían, seguían, vivían” (Islam in Spanish), y que los ahora latinos musulmanes han mantenido *sin darse cuenta* de un pasado inscrito en vestigios arquitectónicos, vocablos y tradiciones.

Islam in Spanish ofrece sus talleres y conferencias a manera de *dawah* o proselitismo entre la comunidad latina de diferentes localidades, incluso fuera de Estados Unidos, como México o Colombia, a través de su sitio web, página de Facebook o su

canal de videos en You Tube. Por ejemplo, en el mes de febrero de 2015 se hizo una visita a la ciudad de México para asistir al primer congreso de musulmanas latinas. Bajo el ítem “latinas” asistieron conversas de diferentes países latinoamericanos y del interior de la república mexicana. Islam in Spanish aprovechó para ofrecer charlas e incluir propaganda sobre su organización y material islámico. Esta OLM estuvo representada para la sección de mujeres por Nahela Morales, una conversa mexicana radicada en Estados Unidos desde su muy temprana infancia y Fletcher en la sección de hombres. También a mediados del año 2016 representantes de la OLM convivieron con la comunidad islámica de Monterrey, México.

El proselitismo de Islam in Spanish es tanto nacional como transnacional y no sólo entre organizaciones islámicas no latinas sino como representante de los latinos musulmanes de Estados Unidos en diferentes áreas sociales, por ejemplo frente al Estado. Para celebrar el fin de ramadán 2016 la Casa Blanca, como es tradición celebrar el *Eid Al-Firt*, extendió la invitación a esta OLM, a la cual asistieron Mujahid Fletcher, Nahela Morales y Juan Pablo Osorio. La presencia de musulmanes latinos en la Casa Blanca puede significar entre los musulmanes un logro en la aceptación de la diferencia y el respeto por las creencias religiosas. Sin embargo puede significar también para otros un evento clave no para agradecer sino para protestar, como lo deja ver un comentario en la página Facebook donde se publicó la invitación de la Casa Blanca: “Con el Presidente que mata tantos musulmanes al rededor [sic] Del mundo? Adonde está el honor en eso? Buena oportunidad [sic] para protestar todos las injusticias de see [sic] gobierno [sic]” (Facebook/IslamEnSpanish). Esto muestra las tensiones que pueden darse entre diferentes musulmanes latinos, la propuesta de Islam in Spanish y el ir y venir entre la *umma* universal de creyentes y la *umma* latina. La identidad religiosa propuesta es pues una construcción que se basa en el imaginario de comunidad, que puede bien afiliarse a lo religioso universal pero que se refuerza a su interior reavivando elementos étnicos propios de los latinos, alejado la

arabización del islam pero trazando su propia ruta hacia esta religión.

CONCLUSIONES

Una comunidad imaginada es, según Anderson, “[...] una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Benedic, 2011:23); es imaginada por que sus miembros no se conocen entre sí, sólo viven la imagen de su comunión, y es limitada por sus fronteras. En un recorrido histórico ubica el inicio de ésta con el desarrollo de la imprenta como un medio de producción y divulgación de ideas que logró la formación de un sentimiento de semejanza, pertenencia y comunión en un mismo tiempo.

Internet ha revolucionado la forma de interacción social, además de la percepción espacio temporal, sumamos que las naciones ya no son lo que tradicionalmente solían ser, sino que ahora pueden desprenderse diversas configuraciones que atraviesan fronteras políticas, geográficas y nacionales, el sentimiento de comunión ya no pende necesariamente de los discursos hegemónicos, homogéneos y horizontales, sino que pueden construirse desde narrativas del pueblo y en diferentes temporalidades. Recurriendo a Bhabha, se crean nuevas comunidades a partir de las contranarrativas: “Las contranarrativas de la nación, que continuamente evocan y borran sus fronteras totalizadoras tanto reales como conceptuales-, alteran esas maniobras ideológicas mediante las cuales se dota a las ‘comunidades imaginadas’ de identidades esencialistas” (Bhabha, 2010:396).

Las narrativas de las OLM y en este caso la de Islam in Spanish, son en ese sentido contranarrativas de la nación. Discursos que buscan, desde un tiempo heterogéneo y desde la diferencia, insertarse en el entramado social. La red gráfica del ciberentorno resulta un recurso metodológico para dar cuenta de cómo las OLM construyen un espacio seguro donde puede experimentarse la latinidad islámica, construida desde referentes geográficos,

históricos, étnicos, lingüísticos y culturales. Cada OLM insertada en la *umma* virtual de internet por si sola se ubica como parte de la gran comunidad universal de creyentes, pero en su conjunto, en base a sus fronteras representa una comunidad imaginada que ofrece la construcción de la identidad.

Su función en internet, como el caso de Islam in Spanish lo demuestra, permite que a través de sus diferentes sitios gestionados y transmisores de mensajes, se vivifique la experiencia de estar en comunidad, de tener semejantes y poder definirse de manera individual a partir de una identidad colectiva, una mayor que parece precederle. Internet ha sido una herramienta para los diferentes gestores del islam un recurso que en términos de Roy propicia una sociedad virtual:

Esta sociedad virtual representa más una búsqueda identitaria que una voluntad de construir o de actuar. Es, por otra parte el lugar de exhortación a la que no sigue ningún efecto. No hay retos políticos o sociales concretos. Es un pensamiento metafórico. La cuestión identitaria se plantea en términos de normas, de diferencia, pero también y sobre todo de imaginario (Roy, 171).

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedic

2011 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

BHABHA, Homi K

2010 “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”, en Homi K. Bhabha (comp.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Clacso/Siglo XXI, pp. 385-423.

BLOOM, Harol

1994 *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica.

- BORGATTI, Stephen P.; Martin G. EVERETT y Linton C. FREEMAN
 2002 *Ucinet 6 for Windows. Software for Social Network Analysis*, Harvard, MA, Analytic Technologies.
- BOWEN, Patrick D.
 2010 "The Latino American Da'wah Organization and the "Latina/o Muslim" Identity in the United States", en *Journal of Race, Ethnicity, and Religion*, Sopher Press, vol. 1, núm. 11, septiembre, pp. 1-23.
 2013 "U.S Latina/o Muslims Since 1920: From 'Moors' to 'Latino Muslims'", en *Journal of Religious History*, Publisher John Wile and Sons, vol. 37, núm. 2, junio, pp. 165-184, disponible en <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9809.12026/full>>, consultado el 1 agosto de 2016.
- BUNT, Gary R.
 2003 *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Sterling, Pluto Press.
- CAMPBELL, Heidi A.
 2011 "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society", en *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University, pp. 1-30
- CAPONE, Stefania y André MARY
 2012 "Las translogicas de una globalización religiosa a la inversa", Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (coords.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología social/Academia-L'Harmattan/Institut de Recherche pour le développement/Publicaciones de la Casa Chata, pp. 27-46.
- CLIFFORD, James
 1999 *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- CSORDAS, Thomas (ed.)
 2009 *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Los Ángeles, University of California Press.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina ZÚÑIGA
 2012 "Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: danza y construcción de una nación imaginada", Kali Argyriadis,

Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (coord.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología social/Academia-L'Harmattan/Institut de Recherche pour le développement/Publicaciones de la Casa Chata, pp. 145-174.

DURKHEIM, Emilé

2012 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Iberoamericana/Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

ENNIS, S.R.; M. RÍOS-VARGAS y N.G. ALBERT

2011 "The Hispanic Population: 2010", en *United States Census Bureau*, disponible en <<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>>, consultado el 20 mayo de 2016.

GALAVIS AÑEZ, Edgar A.

2003 "Ciberreligiones: Aproximación al discurso religioso católico y afro-americano en Internet", en *Opción*, vol. 19, núm. 14, agosto, Maracaibo, Universidad del Zulia, pp. 85-106.

GUERRERO ENTERRÍA, Arturo

2012 "C-iber-Islam: Génesis de la red virtual islámica española (1996-2010)", tesis doctoral, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Madrid/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos.

HEISE, Nele

2011 "Virtuelle muslimische Diskursgemeinschaften: Muslimische Weblogs im deutschsprachigen Internet", en Ruth Geier *et al.*, *PRspektive Online-Public Relations im Netz*, München: Technische Universität Chemnitz, pp. 174-193.

HELLAND, Christopher

2005 "Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet", en Oliver Krüger, *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 1.1 Special Issue on Theory

and Methodology, Heidelberg, Universität Heidelberg, der Heidelberg Dokumentenserver, disponible en <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/>>.

HERVIEU-LÉGER, Daniel

2005 *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

HINE, Christine

2004 *Etnografía virtual*, Barcelona, Editorial uoc.

ISLAM IN SPANISH

2008 IslamEnEspañolTV, 20 de octubre, <<https://www.youtube.com/user/IslamInSpanishTV>>, consultado el 2 de agosto de 2016.

2012 IslaminSpanish, disponible en <<https://www.facebook.com/IslamEnSpanish>>, consultado el 2 de agosto de 2016.

2015 “Raíces islámicas latinas”, Conferencia presentada en East Plano Islamic Center Plano (EPIC), Texas el 28 de marzo 2015, Transmitida por el canal de You Tube, “EPIC Masjid, Islam in Spanish, Brother Mujahid Fletcher”, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=NXPYnWrKsW0>>, consultado el 28 marzo de 2015.

2016 “Nuestra historia”, disponible en <<http://www.islaminspanish.org/historia-1>>, consultado el 27 de julio de 2016.

KOHUT, A.; S. Keeter y G. Smith

2011 *Muslim American: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism*, Washington, Pew Research Center.

KOOPMANS, Rudd

2013 “Multiculturalism and Immigration: A Contested Field in Cross-National Comparison”, en *Annual Review of Sociology*, vol. 39, Julio, Ohio, Ohio State University Library, pp. 147-169, disponible en <www.annualreviews.org>, consultado el 22 de febrero de 2014.

LOHKER, Rüdiger

2001 “Einleitung”, en *Islam im internet. Neue Formen der Religion im Cyberspace*, Hamburger Beiträge, Medien und Politische Kommunikation, naher Osten und Islamische Welt, band 3, Hamburg, Deutsche Orient-Institut, pp. 5-23.

MARY, André

- 2012 “Políticas de ‘reconquista espiritual’ e imaginarios transnacionales”, Kali Argyriadis, Stefania Capone, René de la Torre y André Mary (coord.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología social/Academia-L’Harmattan/Institut de Recherche pour le développement/Publicaciones de la Casa Chata, pp. 131-143.

MORALES, Daniel Harol

- 2012 “Latino Muslim by Desing. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse”, tesis de doctorado en Estudios Religiosos, septiembre, Universidad de California de Riverside.

ROSALDO, Renato

- 2000 *Verdad y cultura. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Abya-yala.

ROY, Oliver

- 2003 *El islam mundializado*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

TURPO GEBERA, Osbaldo WASHINGTON

- 2008 “La netnografía: un método de investigación en Internet”, en *Educación*, núm. 42, pp. 81-93.

VILA, Pablo

- 2007 *Identidades fronterizas: narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*, Ciudad Juárez, El Colegio de Chihuahua/Universidad Autónoma de Juárez, Colección sin fronteras.

WEBER, Max

- 1992 “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, pp. 25-87.

YAZBECK HADDAD, Yvonne

- 2009 “The Shaping of Arab and Muslim Identity in the United States”, en Richard Alba *et al.*, *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical Perspectives*, Nueva York, New York University Press, pp. 246-276.

HOMBRES DE ESPERANZA: TRANSFORMACIÓN
DE LA IDENTIDAD MASCULINA
EN LA REHABILITACIÓN EVANGÉLICA
DE LA FARMACODEPENDENCIA
(TIJUANA, B.C.)

*Eduardo Yael González Tamayo**

En la actualidad, pocos temas han dividido tanto la opinión pública, académica y científica como el relacionado al uso de Sustancias Psicoactivas (SPAS). Legales o no, las drogas han ganado importancia en diversas sociedades debido a sus implicaciones en distintos ámbitos, como el cultural, político, económico o médico. Sin embargo, más allá de las diversas posturas respecto al consumo de drogas, es claro que su abuso representa un problema de salud pública, el cual afecta tanto a las y los usuarios como a sus allegados. La drogadicción como padecimiento conlleva la particularidad de entenderse principalmente como consecuencia de las decisiones del consumidor.

El presente texto busca hacer una aproximación a los principales puntos argumentales y resultados obtenidos en la investigación de tesis titulada “Hombres de esperanza”: Transformación de la identidad masculina en la rehabilitación evangélica a la farmacodependencia (Tijuana, B.C.).¹ Esta investigación fue realizada para obtener el grado de Maestro en Estudios Culturales en El Colegio de la Frontera Norte y se llevó a cabo entre los años 2014 y 2016. Como objetivo principal, se buscó generar conocimiento respecto al impacto de los centros de rehabilitación evangélicos en la vida de los varones usuarios de drogas, en el

* El Colegio de la Frontera Norte.

¹ Esta investigación forma parte del proyecto de investigación: *La oferta terapéutica religiosa de los Centros Evangélicos de Rehabilitación*, Proyecto Conacyt 166635.

contexto fronterizo de Tijuana, Baja California. Se han analizado la integración, desuso y transformación de los referentes que integran la identidad masculina de los usuarios, a favor otros propuestos en el centro de rehabilitación y validados por una ideología² cristiana-pentecostal, como estrategia para atenuar la incidencia del consumo de estupefacientes.

A partir del trabajo de campo, el cual integró entrevistas estructuradas en profundidad y un taller de fotografía y video, se utilizó la Metodología de Análisis Estructural. De este modo, se comprendió que, el fomento de los referentes de masculinidad propuestos (caracterizados por distanciarse de un pasado pecaminoso) propicia continuas confrontaciones en las estructuras simbólicas de los internos (referentes y lógicas de acción), quienes tienden a padecer crisis y estabilizarse repetidamente durante el proceso; adquiriendo nuevos referentes para así transformar su frontera identitaria, en razón de una masculinidad subalterna que apunta al ideal cristiano-pentecostal de un *hombre de fe*. La justificación y el análisis de los resultados se presentarán en los siguientes apartados.

LA SOCIEDAD FRONTERIZA ANTE LA ADICCIÓN Y LA MASCULINIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

La adicción a sustancias psicoactivas³ es un problema de salud pública que ha sido atendido de manera poco contundente por las políticas de Estado en México. A pesar de que nuestro país

² Se retoma la concepción planteada por John B. Thompson (2002), quien conceptualiza la ideología en términos de las maneras en que el significado movilizado por las formas simbólicas sirve para establecer y sostener relaciones de dominación. La ideología además, opera principalmente a partir de cinco modos generales, con estrategias particulares: *legitimación* (racionalización universalización y narrativización), *simulación* (sustitución, eufemización, tropo), *unificación* (estandarización, simbolización de unidad), *fragmentación* (diferenciación, expurgación del otro) y *cosificación* (naturalización, eternalización, nominalización/pasivización) (p. 89-91).

³ Que alteran la mente. NIDA (2012). <<http://www.drugabuse.gov/es/publicaciones/drugfacts/los-inhalantes>>.

se encuentra inmerso en problemas directamente relacionados con las drogas ilegales y el narcotráfico, las estrategias gubernamentales han girado en torno a la militarización como método para contener la expansión de cárteles del crimen organizado, dedicando, proporcionalmente, menos recursos y atención a la prevención y la atención a las adicciones.⁴

Esta táctica, iniciada frontalmente por el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa en 2006 y mantenida por Enrique Peña Nieto al tomar posesión como Presidente de la república en 2012, ha sumergido al país en una espiral de violencia que ha sacudido a diversas zonas del territorio nacional. Sumado a lo anterior, el entramado de corrupción política que gestiona al país a favor del narcotráfico ha provocado que México deviniera en una narcotización⁵ (Valencia, 2010). No obstante, las instancias gubernamentales continúan optando por propiciar políticas casi exclusivamente punitivas hacia el sector de los usuarios de drogas,⁶ contribuyendo en su discriminación (Conapred, 2009). De este modo, el sector de la población mexicana que padece problemas relacionados a la adicción y dependencia a estupefacientes, han sido estigmatizados en el discurso oficial⁷ a la par

⁴ En México, sólo el 2% del presupuesto total para la salud es asignado para el cuidado de la salud mental; 80% del cual es usado en la operación de hospitales psiquiátricos públicos (Berenzon Gorn, 2013).

⁵ De acuerdo a la autora, las lógicas del mercado revelan que no es del interés del gobierno ni las fuerzas de seguridad mexicanas acabar con los cárteles de la droga, pues de ser así, conllevaría efectos recesivos para la economía; además el poder ejercido por el narcotráfico puede ser usado a su favor, siempre y cuando éste sea limitado. Es evidente que mientras existan desigualdades estructurales entre la población (las cuales se reflejan en la falta de empleo y la consecuente migración), los cárteles de la droga no serán erradicados eficazmente.

⁶ En este texto se hará uso del término “droga” en el sentido de psicoactivos ilegales. De acuerdo a la NOM-028 (1999), una droga es cualquier sustancia que previene o cura alguna enfermedad o aumenta el bienestar físico o mental. En farmacología se refiere a cualquier agente químico que altera la bioquímica o algún proceso fisiológico de algún tejido u organismo (NOM-028, 1999).

⁷ “Daños colaterales” ha sido un eufemismo en los discursos gubernamentales en México para justificar violencia ejercida contra sujetos (muchas veces inocentes) al relacionarlos con el narcotráfico.

de los muertos, desaparecidos y torturados que ha provocado esta política.

El estigma a los usuarios se fundamenta principalmente en el aparente libre albedrío que conlleva su consumo de estupefacientes (ignorando los factores contextuales). Por ende, este razonamiento conduce a pensar que la adicción es principalmente una consecuencia de la irresponsabilidad y debilidad de la persona que consume. Esta lógica social, se refleja finalmente en una paupérrima atención a los tratamientos de rehabilitación por parte de los proyectos gubernamentales de dos sexenios; lo cual es incongruente debido a que en las políticas públicas de ambas administraciones la “lucha contra a las drogas” ha sido uno de los ejes de acción principales; sin embargo no sorprende esta poca atención si se piensa en las grandes inversiones monetarias y cambios estructurales que implicaría tomar responsabilidad en su tratamiento.

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, reporta que en los centros de rehabilitación el acceso a profesionales de la salud es insuficiente y la atención que se brinda a los pacientes afecta en muchas ocasiones sus garantías individuales (como el derecho a la seguridad jurídica y a la libertad). De hecho la vulnerabilidad de los usuarios de drogas parte desde el juicio moral negativo extendido y fortalecido por algunos contenidos en campañas de medios de comunicación “contra las drogas”, puesto que llega a reflejarse en frecuentes abusos por parte de agentes de policía (Conapred, 2009). En consecuencia una persona farmacodependiente, además de sobrellevar su enfermedad, suele lidiar con diversos obstáculos que merman su calidad de vida (estigmas; problemas económicos, familiares y emocionales; discriminación, etc.), además de la violencia que comúnmente rodea el contacto con cárteles de drogas.

López y Uribe (2015) apuntan que la violencia es el principal costo social entre diferentes grupos de población, provocada por condiciones estructurales en México que lo constituyen como país productor, puente de tránsito y consumidor de drogas, prin-

principalmente en los estados del norte del país.⁸ Los autores concluyen que la violencia relacionada con el narcotráfico se ha asentado en los municipios de menor nivel socioeconómico y de menor magnitud demográfica; esto responde a poblaciones cooptadas por el crimen organizado, generalmente con poca vigilancia policial. Además de esto, la población sin derechohabiencia en México pertenece al nivel socioeconómico más bajo de la sociedad (las personas afiliadas representan un 31,6%). Estos factores en suma, podrían tener efecto en la magnitud de muertes violentas (y de manera secundaria en las muertes por VIH/Sida) principalmente en la población de los estados del norte de México.

Según datos de la Encuesta Nacional de Adicciones (ENA, 2011), la región Noroccidental de nuestro país (integrada por Baja California, Baja California Sur, Sonora y Sinaloa) es la que tiene las prevalencias más elevadas de consumo de drogas ilegales. La droga de mayor consumo en México es la marihuana (para ambos sexos) y en el caso de los hombres, la cocaína ocupa el segundo lugar. En el caso de Baja California, se cree que tiene el mayor número de usuarios de drogas intravenosas en todo el país (Strathdee y Magis-Rodriguez, 2008, en Wagner, 2012) lo cual representa un riesgo ante enfermedades como la hepatitis C, tuberculosis y la adquisición del virus de inmunodeficiencia humana (VIH).⁹ De hecho, existen evidencias suficientes para sugerir que el incremento en el padecimiento de la drogadicción en Tijuana y Ciudad Juárez (particularmente la drogadicción intravenosa) ha sido el detonador de la epidemia de infección

⁸ Los autores señalan que México produce principalmente heroína, marihuana y metanfetaminas; de este modo el uso de estos estupefacientes responde a su creciente disponibilidad y un entorno social favorable para ello (López y Uribe, 2015).

⁹ Se ha documentado que casi un tercio de los registros de mortalidad por VIH/Sida carecen de seguridad social lo que denota que un porcentaje elevado de población de escasos recursos económicos muere por la evolución de la infección provocada por el VIH tal vez, sin una oportuna atención (López y Uribe, 2015)

por el VIH, aún por encima de las prácticas sexuales de riesgo (López y Uribe, 2015).

En nuestro país son los varones quienes tienen las cifras más altas de consumo de estupefacientes, ya que por cada mujer que reporta consumir cualquier droga, 4.2 varones lo admite (ENA, 2011). La marcada distinción entre la prevalencia del uso de estupefacientes por sexo, nos permite asumir que el ser varón es un factor que influye en la predisposición para adquirir una adicción; esto puede responder a condiciones socioculturales a partir de las cuales la identidad masculina de los varones estaría ligada a la posibilidad de constituir un grupo de alto riesgo.¹⁰

En su investigación sobre mortalidad evitable en los estados de la frontera del norte de México, López y Uribe subrayan una masculinización de las causas de muertes por violencia, las cuales se incrementan a partir de la adolescencia y alcanzan su pico en la edad de adulto joven (25-29 años de edad); en el caso de Baja California el porcentaje de años de esperanza de vida perdidos debido a homicidio fue de 20.2%. Dichos resultados son consistentes con estudios realizados entre 2008 y 2010 sobre el impacto de la violencia homicida en la esperanza de vida de vida masculina en México (López y Uribe, 2015). Estos datos conducen a pensar que existe un importante incremento en la probabilidad de fallecer por causa de una muerte evitable si se es un varón (adulto joven), residiendo en un municipio pobre del norte de México, donde la población sea reducida y que además dicha comunidad se encuentre cooptada por el narcotráfico.

Estos datos son reveladores al entenderlos en el contexto machista, condición sociocultural que repercute de manera importante en el moldeamiento de la masculinidad de gran cantidad de varones en México.¹¹ En consecuencia, los varones

¹⁰ Grupo de alto riesgo, es aquel en el que se ha demostrado, a través de diversas investigaciones y estudios, que, por sus características biopsicosociales y de vulnerabilidad social, tiene mayor probabilidad de uso, abuso o dependencia a sustancias psicoactivas (NOM-028, 1999).

¹¹ Es importante resaltar que el desarrollo del machismo y el nacionalismo mexicanos fueron respaldados históricamente desde el Estado, como una

tienden a exponerse a situaciones riesgosas que permean en sus entornos, con el fin de validarse como *hombres*. En el caso particular de la región noroeste del país, estas situaciones riesgosas pueden relacionarse fácilmente con el consumo y venta de estupefacientes, pues de este modo se puede demostrar valentía, poder y solvencia económica; no obstante, como consecuencia a estas acciones se genera una estrecha relación con prácticas ilegales relacionadas con el narcotráfico y la violencia que en ocasiones conlleva.

De este modo, el machismo sumado a un contexto de flujo constante de drogas, convierte a los varones en una población propensa a sufrir las consecuencias de relacionadas al contacto con los estupefacientes. Por ejemplo adicciones, desempleo, estigmatización social, desintegración familiar, violencia (debido a confrontaciones con la policía y cárteles), encarcelamiento, contagio de enfermedades de transmisión sexual, deterioro cognitivo e incluso la muerte. Este complejo escenario no es desconocido en Tijuana.

El Consejo Estatal de Población refiere que cada año deciden establecerse en Tijuana alrededor de 100 mil hombres y mujeres, muchos de los cuales tienen como objetivo emigrar a Estados Unidos, y sobreviven en condiciones marginales, provocando escasez de empleo (Conepo 2008, en Jiménez y Castillo, 2011), lo cual va de la mano con la incertidumbre y crisis familiares. Hernández (2013) puntualiza que el desempleo en contextos de cambio socioeconómico como los mencionados, propicia un tipo de crisis de las masculinidades que, al menos en sociedades como la mexicana, hacen que los varones sean un sector vulnerable ante las adicciones.

Ante esta problemática de profundas implicaciones para la salud pública, la amplia necesidad de tratamientos accesibles ha

propuesta de *masculinidad hegemónica*, la cual agrupó determinados referentes básicos que derivaron en un sentimiento de unificación nacional; como se ha estudiado ampliamente en la representación de los varones en el cine mexicano posrevolucionario, especialmente entre los años de 1930 a 1950 (Dominguez, 2013).

dado pie a una diversa oferta de tratamientos. Éstos se caracterizan por ser grupos de apoyo mutuo, con distintos niveles de injerencia sobre el agenciamiento y acción de sus integrantes, con el fin último de modificar su conducta para disminuir las prácticas relacionadas con su adicción. No obstante, la falta de regulación y formalidad que existe en la administración de dichos grupos, ha dado pie a todo tipo de historias relacionadas con las prácticas que se realizan en ellos, algunas positivas como la articulación de un sentido para la vida del usuario de drogas y otras tan negativas como testimonios de violaciones a sus derechos humanos.

CENTROS DE REHABILITACIÓN EVANGÉLICOS: “MODELO ALTERNATIVOS”

De entre los diversos grupos de apoyo, son notables los establecidos como centros de rehabilitación. En estos el tratamiento implica el hacinamiento de sus integrantes, principalmente al momento de su integración, lo cual genera diversos sentimientos en ellos. Además la religiosidad es un componente medular en muchos centros, lo cual ha sido polémico debido a la rigurosidad ideológica que conlleva, la cual se espera que sea interiorizada por los internos. Sumado a ello, el tipo de masculinidad que se propone a los varones está basada en un modelo conservador, el cual no necesariamente corresponde a las características o deseos de los internos. Así pues, aunque es posible que esta terapia haga eco en usuarios de drogas quienes compartan la convicción que utilizar la fe como estrategia terapéutica, de no ser así, éste modelo puede ser problemático para muchos los internos.

Como parte del proyecto de investigación *La oferta terapéutica religiosa de los Centros Evangélicos de Rehabilitación*, se realizó una evaluación sobre las alternativas terapéuticas religiosas en el estado de Baja California; en el cual se demostró que la oferta evangélica ha crecido exponencialmente desde 1980 (pasando de 93 centros a 233 en 2013) para convertirse en parte importante del

“sistema de salud realmente existente” (SSRE) (Galaviz y Odgers, 2014).¹² En este estudio se determinó que por una parte, existen valores religiosos y morales que son compartidos por algunos miembros del personal del gobierno encargado de esta problemática y el personal de la sociedad civil que lidera los centros, En contraste, el carácter laico del Estado no reconoce a estos centros como religiosos, sino como “alternativos” (Galaviz y Odgers, 2014).

Olivas y Odgers (2015), a partir de su trabajo de campo realizado en centros de rehabilitación evangélicos en la ciudad de Tijuana, refieren que el origen de la mayoría de éstos (los de mayor antigüedad) están vinculados a procesos de conversión religiosa de un ex consumidor de drogas; quien considera que la creación y mantenimiento de dicho centro representa el Plan que Dios tiene para él. Estos centros evangélicos se apoyan en visitas esporádicas de algunos ministros o predicadores, e incluso llegan a crear dentro del centro una escuela pastoral, sin embargo no están vinculados a ninguna iglesia formalmente constituida; estos lazos (que incluyen iglesias locales en Tijuana y San Diego) se dan posteriormente, y de manera relativamente laxa. De este modo su precariedad representa también libertad organizativa y de interpretación bíblica (enfocada a encontrar orientaciones concretas para guiar el proceso de deshabitación al consumo de sustancias).

De acuerdo a los conocimientos recabados en el proyecto “La oferta terapéutica...” respecto a la rehabilitación evangélica, en principio las personas que utilicen este tratamiento para dejar su o sus adicciones, tendrán resultados positivos si consiguen modificar sus redes sociales, construir un proyecto de vida viable y atravesar un proceso de redefinición identitaria, en donde logren construirse de manera positiva, invirtiendo (mediante el perdón de Dios) la estigmatización que su pasado como adicto conlleva.

¹² Las autoras retoman este concepto para referirse a las opciones terapéuticas de las que dispone una población determinada en forma práctica, para interpretar y hacer frente a los problemas de salud/enfermedad que le aquejan.

De este modo se busca que se presente una resignificación y adquisición de ciertos referentes, los cuales servirían como herramientas para la construcción de su nueva identidad ajena a las adicciones. Este cambio está influenciado en los centros evangélicos por la religiosidad implícita en sus discursos y prácticas.

De acuerdo a Zerbe (2002), un aspecto que debe ser puesto en consideración son las consecuencias que podría traer la entrega que se exige desde los modelos terapéuticos religiosos a personas vulnerables, pues existe la posibilidad que reemplacen una adicción por otra para adquirir una adicción a la religión (lo que comúnmente conocemos como volverse *fanáticos*). La autora enmarca este fanatismo como un desorden de comportamiento que tiene efectos dañinos para el individuo y su familia, pues si un adicto usa la religión como medio de escape, éste desarrollará una religiosidad no saludable.

En otro sentido, el trabajo de campo realizado permite afirmar que, desde perspectiva de la rehabilitación evangélica, la adicción es considerada *una enfermedad espiritual ligada a las decisiones morales de los usuarios; quienes deben resistir las trampas y tentaciones del enemigo* (el diablo); en ese sentido puede entenderse como una lucha entre el bien y el mal. Acotados al discurso del Centro de rehabilitación evangélico para varones “La Esperanza”, lugar donde se llevó a cabo la investigación, los internos han sucumbido ante la drogadicción debido a su debilidad respecto a las tentaciones mundanas. En consecuencia la rehabilitación evangélica les brinda un proceso en el cual pueden “volver a nacer” ante Dios (entendido en términos de la cristiandad pentecostal) y convertirse en *hombres de fe*: hombres nuevos, sanos, y en consecuencia libres de las adicciones.

Es comprensible que estas concepciones sean funcionales al centro de rehabilitación en términos discursivos, es claro que existe un énfasis en el significado moral de las acciones y decisiones que conllevan una adicción y las opciones alternativas para tratarla; sin embargo, esta polarización de conceptos no necesariamente apela a los internos. Así pues, los varones recluidos se

ven en la encrucijada de ya no ser parte de “el mundo”,¹³ pero no necesariamente se adjudican una comunión con *Dios* o Jesucristo; y en caso asumir alg{un tipo de espiritualidad, no se da forzosamente en los términos del centro de rehabilitación. El cómo se da esta negociación, fue el punto de partida de la investigación realizada.

En el caso de los centros de rehabilitación religiosos como La esperanza, los procesos de modificación identitaria propuestos tienen como condicionante que el sujeto considere que su adición está ligada a la pérdida o falta de un vínculo con *Dios*. Esta reinterpretación del pasado otorga al sujeto la oportunidad de elaborar una nueva narrativa de su vida, bajo los términos de la religiosidad evangélica, en la cual su pasado adictivo y alejamiento a las drogas son presentados como testimonio de la salvación por medio de la fe; lo cual es interpretado colectivamente como señal de la grandeza de *Dios*. Esta transformación identitaria además, está propuesta en razón de un ideal de masculinidad; de este modo un varón que ha terminado el proceso de rehabilitación evangélica, idealmente contaría con elementos para ser un ejemplo de hombre ante los ojos de *Dios*, así como un elemento funcional al servicio de su familia, su comunidad y para la sociedad.

Es importante mencionar que en el caso de La esperanza se ha catalogado a la fe que profesan como parte del pentecostalismo, aunque no sea asumida cabalmente. Si bien esta creencia conlleva roles específico por género, se percibe la intención de eliminar la exaltación de las formas más extremas de la violencia simbólica masculina, asociadas al pecado terrenal. Sin embargo, la homosexualidad¹⁴ es abiertamente condenada por ser considerada pecaminosa e inmoral (Garma, 2004, 2008). El funda-

¹³ En el contexto de La esperanza, todo lo mundano representa lo pecaminoso, al entenderse en contraposición al *Plan divino*, contrario a las enseñanzas de *Dios*.

¹⁴ Si un interno denota conductas amaneradas, asume una identidad sexual diferente a la heterosexual y no demuestra voluntad para moldear su comportamiento, suele ser canalizado a otros centros, con la justificación de evitar problemas entre internos.

mento de la fe pentecostal se caracteriza por la creencia en la existencia de dones concedidos por el Espíritu Santo (los cuales fueran recibidos por los apóstoles de Cristo en Pentecostés),¹⁵ éstos son el don de la profecía, el don de lenguas y el de la sanación; el pentecostalismo mexicano pone el acento en los dos últimos dones. Sin embargo, en el caso de este centro de rehabilitación, la recepción de dones es muy poco frecuente, aunque no desconocida.

ACERCA DEL CENTRO DE REHABILITACIÓN EVANGÉLICO “LA ESPERANZA”

Respecto al centro de rehabilitación evangélica para varones “La esperanza”, es importante precisar algunos datos específicos sobre el lugar. Respecto a su ubicación geográfica, éste se encuentra en la colonia Valle Bonito, La presa, a las afueras de la ciudad de Tijuana, Baja California (la zona no está pavimentada aún). La Esperanza cuenta con una población fluctuante de entre 100 y 120 internos, de los cuales se tiene conocimiento que alrededor de 16 son servidores, incluyendo el director y subdirector del centro.

El Centro de Rehabilitación La Esperanza A. C., fue el primero fundado en Tijuana en 1980. Como parte de las actividades que se realizan en el centro se documentan talleres, terapia vocacional (fabricación de bloques vitrales y reparación de autos), escuela bíblica para misioneros, casas de reintegración y la *misión-rescate*¹⁶ (García Hernández, 2014). Sus integrantes están muy

¹⁵ En Hechos de los Apóstoles, se describe el día del Pentecostés, unos días de la muerte de Jesucristo cuando los doce apóstoles, la madre de Jesús y María Magdalena reciben al espíritu santo, comienzan a hablar en lenguas y experimentan otros signos milagrosos (Garma, 2007:79).

¹⁶ Servicios religiosos y desayunos ofrecidos a personas en situación de calle, liderados por servidores del centro y realizados con la finalidad de integrar a más personas a las filas del centro.

relacionados con la iglesia evangélica “El Aposento Alto” la cual cuenta con una escuela bíblica y se encuentra en la parte baja del cerro. En este lugar se conjunta parte de la comunidad de internos y personas allegadas de la colonia. En este sentido es notable que esta orientación religiosa ha fortalecido los lazos comunitarios entre los residentes de la zona, por lo tanto la religiosidad de La Esperanza ha permeado a la colonia entera y viceversa.

De acuerdo a la NOM-028 (1999), el ingreso de los usuarios a los establecimientos especializados en adicciones podrá ser voluntario, involuntario (para usuarios que requieran atención urgente o representan un peligro grave e inmediato para sí mismos o para los demás, notificando posteriormente al Ministerio Público de adscripción) u obligatorio (cuando lo solicite la autoridad legal competente), y en el de ayuda mutua será estrictamente voluntario, pudiendo darse el ingreso obligatorio en los establecimientos que operen bajo este modelo que estén reconocidos por el Consejo Nacional contra las Adicciones (Conadic). Los periodos en los que el interno debe permanecer como parte del tratamiento pueden ser desde tres, seis, y hasta nueve meses; la cuota sugerida para ingreso es de \$1,500.00 M.N. Una vez concluido el periodo de observación y de acuerdo al nivel de confianza que el interno ha demostrado, se puede integrar a otra de las casas donde tienen otras funciones.

Además de los mencionados, existen otros casos en puntos grises que son relevantes de mencionar, como cuando los internos son canalizados desde otros centros debido a su mala conducta. Es importante tomar en cuenta que también hay internos que se encontraban en situación de calle, para quienes el centro representa un medio para no deambular por la ciudad, con las implicaciones que esto trae. Por último, La Esperanza alberga a varios hombres cuyo apego por las drogas ha afectado fuertemente sus procesos cognitivos, de tal suerte que no son capaces de valerse por sí mismos; son llamados *hermanitos*. Ellos tienen un espacio especial en el centro, en la casa *Misericordia*, donde servidores cuidan su bienestar y necesidades básicas.

La mayoría de los internos¹⁷ se encuentran en edad productiva (una media de una media de 31.9 años), además la mayoría tiene estudios medio-superiores. Prácticamente todos son mexicanos (principalmente de Baja California y en menor medida de Sinaloa). Poco más de la mitad de ellos son solteros y sus principales influencias religiosas son el catolicismo y el pentecostalismo. Si bien la mayoría se encuentra voluntariamente allí y es su primer tipo de tratamiento, una parte importante fueron llevados al lugar o son reincidentes, lo cual es consistente con los escapes que se dan en La esperanza de manera relativamente cotidiana.

Las drogas ilegales de mayor uso por los internos son la marihuana y la metanfetamina. Debido a sus efectos y manera de trastocar la vida cotidiana del usuario, el alcohol y las metanfetaminas son las drogas que se pueden considerar de mayor impacto (las que provocan que el usuario llegue al grado de necesitar el internamiento). Es notable el caso de las metanfetaminas,¹⁸ pues a pesar de ser una droga ilegal, diferencia del alcohol, se ha vuelto una sustancia de fácil acceso y consumo creciente en la región, a pesar de conllevar riesgos importantes para la salud individual y pública.

¹⁷ Fuente: Información recaba por el proyecto “La oferta terapéutica religiosa en los Centros evangélicos de rehabilitación para fármaco dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana”, 2014-2015

¹⁸ De acuerdo a Jiménez y Carrillo, el efecto farmacológico de las metanfetaminas se produce por la liberación de dopamina, (relacionada con la experiencia de placer y satisfacción), por tanto mejora el estado anímico, estimula la motilidad e induce una gran dependencia (Brailowsky, 1995:250; Beebe y Walley, 1995:449; NIDA, s/f, en Jiménez y Catillo, 2011). Esta droga está asociada con cambios en la estructura y función del cerebro, deterioro en la memoria, razonamiento y coordinación motriz, incluso puede causar deterioro de dientes (Klasser, 2006, en Jiménez y Catillo, 2011). Una condición asociada con los usuarios de drogas es la intención de aumentar la libido, pues, según los usuarios el cristal/ice tiene cierto efecto al respecto. Además parece crear en ellos una desinhibición que les permite actuar en forma impulsiva o violenta, lo cual tiene que ver con los síntomas de abstinencia (Jiménez y Catillo, 2011). Además, puede ser un factor de riesgo relacionado con el VIH, el cual pudo esparcirse de la cultura gay a los varones migrantes heterosexuales (Maxwell, 2006).

IDENTIDAD: FRONTERAS Y NARRATIVAS

Tomando en cuenta los planteamientos mencionados, esta investigación se desarrolló a partir de la pregunta de investigación: ¿De qué manera influye la rehabilitación evangélica en la reconstrucción de la identidad masculina en varones que pasaron por un proceso de internamiento en el centro religioso “La Esperanza”? Asimismo, para aproximarse a esta respuesta, se buscó comprender de qué modo un grupo de internos: reproducen, reinterpretan, cuestionan o transgreden los referentes de su masculinidad propuestos por el centro de rehabilitación, para así conocer el impacto en su identidad a partir de su experiencia de internamiento, en el cual son expuestos a un conjunto de referentes religiosos, como parte del modelo terapéutico implementado.

Respecto el abordaje de los objetivos planteados se retomaron varias teorías socioculturales con el fin de comprender la problemática referida. En primer lugar se retomó la propuesta del antropólogo noruego Fredrik Barth (1999) quien propone que las identidades deben ser estudiadas como una construcción más que como una esencia. En su investigación respecto a grupos étnicos, el autor refiere que éstos son categorías de atribución y significación creados por los actores mismos, por lo tanto no están predeterminadas. De este modo la definición y fronteras entre las culturas se constituyen por la interacción, no por el aislamiento o los rasgos culturales definidos; entonces la elección que realizan los sujetos de los *referentes* constituye sus fronteras.

Así, la frontera que define a los grupos debe tener cierta estabilidad, sin embargo las características culturales pueden cambiar sin que se pierda la pertenencia. Por lo tanto, para Barth, es importante la autoidentificación y la hetero adscripción: de qué modo el sujeto se identifica como parte de un grupo, sus semejanzas y sus distinciones ante los otros (no pertenecientes al grupo); así como la manera en que son reconocidos por éstos. Los referentes que son propuestos a través de los discursos religiosos serían entonces una gama de opciones para retomar, a

partir de las cuales los internos construirán su sentido de pertenencia. Así pues, las identidades de estos varones no tendrían por qué ser iguales unos ante otros, pero sí los inscribirán en un proceso que tanto respeta en cierto grado su subjetividad, como les permite construir una frontera de referentes que constituiría una identidad colectiva.

En segundo lugar se retomó la propuesta de las identidades narrativas, de la socióloga Molly Andrews (2002), quien se interesa por la intersección entre biografía individual y la sociedad. Andrews parte del principio narrativo que rige a los seres humanos, ya que todos ordenamos nuestros pensamientos, elecciones, vivencias, etc. en estructuras narrativas de tal suerte que somos las historias mismas. Desde esta perspectiva las historias nos permiten atribuir significado a nuestras experiencias y las de otros; creando discursos, simplificaciones y amplificaciones de las mismas. Siguiendo esta premisa la autora sugiere que la evocación de nuestra identidad está constituida por al remitirnos a partes de nuestro pasado, las cuales no sólo describen la experiencia, sino que le dan la forma.

Este análisis implica la coherencia que confiere sentido a la biografía y hechos narrados, la cual debe involucrar pasado, presente y futuro; de tal suerte que la experiencia no es sólo lo que nos pasa, sino lo que entendemos y/o interpretamos. Las narrativas, al estar construidas en contextos socioculturales específicos forman parte metanarrativas culturales dominantes. Al construir narrativas nos proyectamos hacia el futuro y a partir de la construcción del sentido del pasado y presente proyectamos nuestros intereses. Este proceso es de gran importancia al momento que los internos de la Esperanza aceptan resignificar diversos momentos de su vida para integrarlos en un testimonio.

Un modelo terapéutico como el investigado utiliza esta continuamente el principio narrativo (se percate o no de ello), pues al adecuar las historias de vida de los internos en un marco de moral evangélica, estas narrativas llegan a asimilarse a relatos bíblicos, en los cuales abundan temáticas como la redención, el pecado, la maldad, el encuentro con Dios, etc. Asimismo es

importante tomar en cuenta que las narrativas personales en ocasiones pueden ser actos de resistencia a las metanarrativas, lo cual demuestra espacios de subjetivación o márgenes de acción del individuo.

IDENTIDAD MASCULINA: FRACASO Y PODER

Respecto al abordaje de los estudios de masculinidades, es constatable a través de la revisión teórica realizada que la masculinidad es una compleja construcción social que varía entre culturas, sociedades y relaciones intergrupales, sin embargo tiende a relacionarse con diversas expresiones de poder y dominación respecto a los otros. En los varones, la masculinidad es enseñada como un deber cultural, necesaria para construirse como hombres; así mismo, es procurada como parte fundamental de la identidad, de tal suerte que se refleja en diversos ámbitos de sus vidas, como expectativas, adquisiciones materiales, cuerpos, prácticas, tradiciones, etcétera.

Respecto a los mencionado, se retomó el concepto “masculinidad hegemónica” (Connell, 2000), debido a las implicaciones de *poder* que conlleva, de hecho para Kaufman (1994) el concepto de poder es el término clave a la hora de referirse a la masculinidad. Para Guevara (2008), una masculinidad es hegemónica no en relación con los otros modelos de masculinidad, sino en relación con el orden de género como un todo. Es una expresión de los privilegios que comparten los hombres y que los colocan por encima de las mujeres (Connell, 2000).

De acuerdo a Alsop (2002), una masculinidad hegemónica siempre se conforma y legitima con relación a una *masculinidad subalterna* que a pesar de ser “el polo opuesto de la primera (ser un hombre violento contra ser un hombre negociador, por ejemplo), al rebelarse termina adoptando el mismo esquema cultural de la primera” (Alsop *et al.*, 2002, citado en Hernández, 2013:20). El análisis de Michael Kaufman en este sentido aporta la inclusión del dolor, aislamiento y alienación como características que

afectan a mujeres y hombres como resultado de un mundo de poder que está armado de tal manera que privilegia a los varones pero también los hace sufrir, pues “es simplemente imposible cumplir los requisitos de los ideales dominantes de la masculinidad” (Kaufman, 1998:4).

La constante presión hacia los varones por asemejarse a esta masculinidad ideal, tiene implicaciones importantes como su asociación con la violencia, lo cual es particularmente notable en el abordaje del machismo mexicano. De acuerdo a José G. Cortés (2002) la violencia ha sido parte estructuradora de la masculinidad pues, al encontrarse constantemente bajo sospecha, la manifestación de fuerza y agresividad han sido el camino más claro para reforzar la dominación y sensación de superioridad ante la amenaza de “caer” en prácticas entendidas como poco masculinas, especialmente respecto a la utilización sexual del propio cuerpo.¹⁹ Para el autor, cuanto más reivindican las feministas y los *gays* su lugar sociocultural, más entran en crisis los valores masculinos hegemónicos, con gran riesgo de producir estallidos de violencia.

A partir de los planteamientos abordados, es posible inferir que la constante presión masculina por cumplir con expectativas hegemónicas las cuales son difíciles de alcanzar, exponen a los varones a circunstancias de gran estrés; esto implica presión por demostrar dominación sobre su medio y sobre sí mismo para alcanzar ese ideal social de ser “todo un hombre”. Este nivel de dominación poco accesible para la mayor parte de los varones conlleva inseguridad, baja autoestima, necesidad de afirmación y de protección ante la pérdida del poder que asuman poseer. En consecuencia no es extraño que los varones se refugien en sí mismos, convirtiendo a su intimidad en una frontera constituida por el secreto y la reserva, para separar su sentimiento de interioridad y mismidad de la representación de sí ante los otros (Cruz Sierra, 2011).

¹⁹ Para mayor información respecto a este rasgo, Pierre Bourdieu (2000) lo desarrolla en *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Davis (1994 citado en Hansen, 2011) observa que, para hombres latinoamericanos, la etiqueta de adictos deriva de su inhabilidad para cumplir su rol como proveedor familiar y su baja estatura en su comunidad; mientras beber compulsivamente es socialmente sancionado, el alcoholismo (entendido como un uso de sustancias que interfiere con el sostenimiento de responsabilidades sociales) está asociado con vergüenza y debilidad moral. En congruencia con lo planteado, es de esperarse que un varón que usó estupefacientes, pero no fue capaz de dominarlos, sino lo opuesto, adquiera y asuma un estigma social asociado al fracaso.

En general, se percibe que la identidad que se espera de los varones está ligada a una masculinidad hegemónica legitimada culturalmente (*machismo*), una suerte de obligación interiorizada por cumplir con la mayor cantidad de referentes que denoten masculinidad y de este modo validarse como hombres *de verdad*. Para fines de esta investigación la masculinidad se aborda a partir de una propuesta de referentes que conforman una identidad masculina legítima, creando así una frontera con otros referentes masculinos que conllevan algún valor negativo o estigma. En congruencia con una masculinidad cultivada en la competencia y el poder, los varones se hallan en la búsqueda por revestirse con los referentes que tengan a su alcance para suplir la carencia de otros. En razón de esta investigación se entiende que la construcción de la identidad masculina sería entonces: *un dispositivo que se usa para validarse como hombres*. Esto puede ser problemático ya que este revestimiento no siempre es consciente, de hecho tiende a ser la normalización de referentes dados por sentado.

IDENTIDAD RELIGIOSA Y CONVERSIÓN

Respecto a las identidades religiosas, se retomó la propuesta de Lester Kurtz (2007), quien plantea que religiones como el judaísmo, el Islam o algunas ramas del cristianismo basan la construcción de la identidad en la comunidad, en la cual son muy importantes la herencia y las responsabilidades con *Dios* y el

vecindario, incluyendo normas de socialización, endogamia y vestimenta; a diferencia de otras donde la construcción identitaria se da través del individualismo y la autonomía, como el protestantismo cristiano, algunas ramas del hinduismo y el budismo, al menos en sentido ético y espiritual. En el caso del evangelismo pentecostal que se practica en “La esperanza” nos encontramos con una fuerte identidad comunitaria que, en principio, facilita una reconfiguración individual (Kurtz, 2007).

Partiendo de las particularidades abordadas anteriormente, en el caso de La esperanza es conveniente considerar que al ingreso de este centro de rehabilitación los varones podrían verse confrontados por la importante carga ideológica del centro, la cual no necesariamente corresponde a los referentes religiosos que ellos tenían anteriormente, asumiendo que tenían una creencia. Si bien los internos tienen la última palabra en cuanto al modo y la intensidad de su fe, para el centro de rehabilitación la conversión es un paso fundamental para reconstruir una identidad que haga factible la sanación de las adicciones del interno.

Para Lewis Ray Rambo (1993), la conversión²⁰ implica un cambio de una orientación personal hacia la vida, una convicción más profunda de la presencia de *Dios*. Esta se asume como una transformación espiritual la cual implica ver el mal en todo lo relacionado con “este” mundo, para concebir a toda la creación como manifestación de poder y beneficencia de Dios, una deidad

²⁰ Según Rambo, en el converso hay motivos, tipos y beneficios personales que rompen con sus tradiciones, entre los cuales este autor distingue los siguientes tipos de conversión: 1. intelectual: se da cuando la persona adquiere conocimientos religiosos o espirituales a través de medios que no impliquen contacto con la gente. 2. mística: inducida por medio de visiones, voces y otras experiencias paranormales. 3. experimental: involucra la exploración activa de las opciones religiosas. 4. afectiva: permite que la persona se integre a un nuevo grupo religioso para satisfacer carencias afectivas. 5. evangelista o de avivamiento: influencia directa que posee una persona sobre otra por medio de las reuniones de avivamiento. 6. coercitiva: cuando una persona ejerce presión sobre otra para que acepte la ideología del grupo por ejemplo la privación de alimentos y de sueño, tortura física y mental (1993 en Cruz, Zulma y López, Irene, 2013).

cariñosa, solidaria, y deseosa de un bien máximo. Masías-Hinojosa (2008) retoma la propuesta de Rambo (1993) para quien, como vimos anteriormente, la distancia social entre el grupo de origen y el de destino del convertido permite clasificar distintos tipos de conversión; por esta razón, el autor diferencia la *Narración tipo Salvación* de una *Narración tipo Restauración*. Para la primera el encuentro con Dios e incorporación a una vida religiosa, vendría a revertir y salvar la existencia; para la segunda significaría una restauración de la vida, del bienestar, de acuerdo a la condición inicial del relato.

En el caso de La esperanza, la conversión representa para los internos la oportunidad de replantearse a sí mismos, dentro de un proyecto de bienestar legitimado por una colectividad. Además, en muchos casos permite el involucramiento de sus familias, fomentando su reconciliación o unidad. En un sentido pragmático, creer en un dios personal como el cristiano conlleva importantes ventajas para los varones. La conversión en términos teístas permite un diálogo interno que fomenta la autoreflexión y cierto empoderamiento a través de la sublimación de sus dolencias, temores e impulsos en una figura todopoderosa. Esta figura, al poseer un “poder sobrehumano” de sanación, contribuiría a fortalecer la resiliencia, la voluntad y finalmente la esperanza.

Debido al amplio entendimiento cultural que se tiene de *Dios* a través de diversas épocas, sociedades y personas, es necesario ser cauteloso con el entendimiento particular de Dios que conciben las doctrinas a ser investigadas, pues éstas impactarán en la vida de los adeptos, nuestros sujetos de estudio. En ese sentido el pentecostalismo que promueve el centro de rehabilitación “La esperanza” parte de una base teísta²¹ definida, contraria a los

²¹ Richard Dawkins (2006) cuando explica el sentido en el cual diversos científicos hacen referencia a *Dios*, plantea que esta creencia puede ser conceptualizada como: teísmo, deísmo y panteísmo. El Dios teísta es una inteligencia sobrenatural que, además de crear el universo, supervisa e influencia el destino de su creación; responde plegarias, hace milagros, etc. El Dios deísta es una forma de inteligencia cósmica la cual no está interesada en los asuntos humanos, sus actividades se limitaron al establecimiento de las leyes que

entendimientos modernos de *Dios*, los cuales son más cercanos al panteísmo; sin embargo esto no implica que los creyentes profesen su creencia en *Dios* únicamente en términos teístas.

SUJETO, DROGA Y PENTECOSTALISMO

Respecto al pentecostalismo, Mínguez (2007) lo identifica como una religión que enfatiza al sujeto como su propio proyecto, de modo que al promover su vinculación con un ser trascendente, favorece una experiencia de reconstitución subjetiva, facilitando una reelaboración identitaria, en donde el sujeto inserta su ser individual en un colectivo social que le da sentido. La alternativa a drogarse sería usar el trance religioso y de este modo construir la subjetividad; una epojé fenomenológica por medio de la cual se busca una conciencia última de sí mismo (Mínguez, 2007). En el caso del pentecostalismo promovido en “La esperanza” *Dios* actuaría como el catalizador para este distanciamiento de sí mismo, enmarcado en rituales religiosos y experiencias relevantes para los internos las cuales podrían contribuir a su resubjetivación.

Si bien se ha planteado la importancia del agenciamiento de los individuos en la transformación de sus referentes de vida, la manera en cómo se entenderá al sujeto es importante para comprender su esquema de acción. En esta investigación se ha retomado a Michel Wieviorka (2006), quien entiende al sujeto como:

La capacidad que tiene la persona de actuar creativamente, de constituirse su propia existencia, de comprometerse, de hacer elección; pero también, la capacidad para no ser prisionero de las normas, de la ley, del grupo. El sujeto además es el reconocimiento que le hacen a una persona otros que también son sujetos. Igualmente, es la capacidad de estar en relación con los demás.

gobiernan el universo después de haberlo creado. Finalmente, los panteístas usan la palabra Dios como un sinónimo no-sobrenatural de la naturaleza, universo o la legalidad que gobierna su funcionamiento.

Aunque se trate de una relación conflictual con los otros. El sujeto se constituye en la relación interpersonal entre dos sujetos y también en la relación intercultural, social (Wieviorka, 2006:241).

Ya planteado al sujeto, es relevante considerar la propuesta de Mínguez (2007) quien reflexiona que droga y pentecostalismo son rebeliones distintas de acuerdo a la posición social y cultural en la que puede estar inmerso un sujeto. Ambas se insertan como resultado de la disolución de las bases institucionales tradicionales, y contienen al mismo tiempo elementos de rebelión y conformidad; encuentran así usos políticos diversos, siempre y cuando pensemos a la política en un sentido amplio. De acuerdo al autor, mientras el pentecostalismo favorece la reconstitución de las tradiciones, denuncia por contraste la inequidad del modelo social presente; por otra parte, la cultura de la droga profundiza la crítica a instituciones tradicionales, pero puede llevar al aislamiento y destrucción del sujeto favoreciendo modelos individualistas concurrentes con algunas tendencias actuales.

Mientras el consumo de drogas se hace en ambientes asociados a la transgresión y constituye en la mayor parte de los países un delito o al menos una contravención, el pentecostalismo acentúa la legalidad y los valores más tradicionales de la moral occidental. Por otra parte, mientras el consumo de drogas no siempre se articula con proyectos colectivos, el pentecostalismo habla claramente de instituciones colectivas en las que se insertan las identidades individuales. De todas formas cada uno con sus lenguajes y modalidades ambos constituyen formas de protesta y adaptación al escenario social cambiante, y formas de exploración de nuevas alternativas. En ambos casos hay una búsqueda subjetiva que intenta superar las dolencias del presente (Mínguez, 2007).

Respecto a lo anterior, es notable en una sociedad contemporánea y cambiante como la nuestra, ser transgresor de la norma conlleva tanta rebeldía como ser un conservador congruente, en ambos casos implica nadar contracorriente. Por lo tanto al ad-

quirir nuevos referentes y negociar su escala de valores, un interno en el centro de rehabilitación podría sentirse tan ajeno al mundo que lo rodea como lo sentía al deambular por las calles; sin embargo esta vez tendría la confianza de tener “la verdad” de su lado. A partir de la vocación a *Dios* o Jesucristo (en otras palabras gracias al dogma de la fe), La esperanza ofrece a los internos la capacidad de alejarse de sus adicciones, a las familias de reintegrarse y el fortalecimiento de los lazos comunitarios.

EL ADICTO CONVERTIDO

Como modo de encauzamiento de la identidad de los varones con adicciones, el pentecostalismo evangélico se asocia al concepto de democracia espiritual. Este concepto implica que a través de la conversión y la fe sola, cualquier persona, independientemente de su posición social, alfabetización, o la historia del consumo de drogas, puede comulgar con Dios mediante la oración y recibir los dones espirituales, sin ministros u otros intermediarios humanos. Para los varones marginados, este principio les ayuda a corregir el estigma que interiorizan como adictos. De éste modo, el hecho de estar al margen de la sociedad común (secular) y ser rechazados por ésta, confirma su posición privilegiada en un plano espiritual (Hansen, 2011).

Los varones convertidos utilizan la práctica espiritual para reestructurar una identidad social menos problemática para sí mismos, lo que prueba ser una herramienta útil en la medida en que la adicción se ve en términos morales; convirtiendo a su familia en una audiencia primaria para su desempeño de género. La adopción de la “nueva masculinidad” de los ministerios de adicción, entonces, podría ser visto como una estrategia para los ex adictos para insertarse en una la clase media mediante la aplicación de un patriarcado basado en una economía espiritual (Hansen, 2011). El pasado entendido desde esta perspectiva puede servir como un trampolín para acentuar la diferencia con el tipo de hombre que desean ser, convirtiéndose de este modo

en una historia de triunfo personal legitimada desde un imaginario de verdad divina.

Miguel Mansilla (2007), autor de “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno” propone que, una vez convertido, este “hombre nuevo” en su búsqueda por ser imitador de Cristo, puede asumir valores que tradicional y socialmente han pertenecido al mundo de lo femenino, como responsabilidad mutua, compasión, dulzura y amor. En la conversión y la práctica pentecostal el hombre se vuelve pacífico, hogareño y más comprometido con su esposa e hijos. Tomando en cuenta la conversión o apropiación religiosa como elementos incuestionables de la rehabilitación religiosa, Mansilla argumenta que es posible hablar de un “salto de fe”, realizado por la conciencia de pecaminosidad. Este salto de fe implica también un “salto en el tiempo” para ser contemporáneo de Cristo, para hacerse su discípulo y adoptar sus valores, lo que significaba ruptura con los valores culturales dominantes: de “macho hipersexuado y alcohólico” a “hombre proveedor, responsable y presencial” (Mansilla, 2007:4).

En contraste, Elizabeth Brusco (1995) propone el caso del evangelismo colombiano, donde se puede ver al proceso de conversión evangélica, como un movimiento “estratégico” de las mujeres para su beneficio, principalmente las amas de casa. Esto al demostrar que el pentecostalismo contempla la reducción de gastos monetarios debido al consumo de alcohol, así como la estigmatización de las relaciones extramatrimoniales. Debido a esto las mujeres procuraron la conversión de sus parejas, para lograr como consecuencia la elevación de los ingresos y la imagen de sus familias; lo cual se ha propuesto como una domesticación masculina. Las implicaciones del cambio radical en los roles sexuales, especialmente el machismo, revela una “ética de la prosperidad” que es consistente con una visión femenina de bienestar familiar (Brusco, 1995).

De acuerdo a la lógica mencionada anteriormente, mientras algunos autores consideran que el pentecostalismo es funcional para la constitución familiar al fomentar el abandono de patro-

nes tradicionales del machismo, equilibrar el poder en la pareja y la jerarquía ante los hijos, otros señalan que éste promueve un modelo de “neo-machismo”, en donde se sostiene la superioridad del varón con respecto a la mujer. Si bien el pentecostalismo es claramente solapador del orden heteropatriarcal, también conlleva una mejor calidad de vida para muchos de los implicados, quienes están dispuestos a seguir los lineamientos evangélicos con tal de acceder a ella. En consecuencia, es posible esperar que las madres, esposas, hijas, etc. fomenten la conversión de los varones como estrategia para garantizarse una mejor expectativa a futuro, para ellas y sus familias; aunque esto sea en términos heteronormativos, lo cual probablemente sea considerado un mal menor.

Por último, es importante no perder de vista que, si bien esta noción de una fuerza superior como legitimadora de un proyecto común en un primer momento parece útil y noble, acarrea el inconveniente de *la inestable verosimilitud de la creencia*; pues como toda interpretación de la biblia, es una mezcla de interpretaciones con sutilezas, contextos, opiniones e intereses. Por lo tanto, al cuestionar esta creencia, no sólo se cuestiona una filosofía religiosa, también es un golpe a las estructuras de pensamiento que moldean los proyectos de vida de estos sujetos; lo cual devendría en crisis que podrían afectar los procesos de sanación. Es decir, si un interno que ha abandonado las drogas con base a su creencia en *Dios* cuestiona la existencia de éste, el riesgo de una recaída es razonable.

METODOLOGÍA DE ANÁLISIS ESTRUCTURAL APLICADA A LA ESPERANZA

Con el objetivo de comprender la manera en que la identidad masculina cambia durante el proceso de rehabilitación evangélica en La Esperanza, nos aproximamos a ella como facilitadora de referentes que conforman en la mente de los internos una

institución cultural.²² Asimismo se retoma el método propuesto por los autores: el Método de Análisis Estructural (MAE).²³ Si bien los referentes identitarios pueden ser innumerables, para fines de esta investigación han sido abordados desde una perspectiva de género. De este modo fueron delimitados a los referentes significativos que den forma a la identidad de género de estos varones, llamándolos “referentes de masculinidad”.

En un primer momento la población a la que se aplicaron las entrevistas semi-estructuradas fue conformada por varones mayores de 18 años quienes hubieran permanecido en el centro de rehabilitación como servidores o siervos, después de haber concluido un tratamiento de al menos tres meses; esto buscando respetar la Norma Oficial Mexicana para la prevención, tratamiento y control de las adicciones (NOM-028-SSA2-2009) en la cual se considera a los internos de centros de rehabilitación poblaciones vulnerables.

Fueron realizadas 14 entrevistas semi-estructuradas a profundidad (Robles, 2011), con una duración de alrededor de una hora cada una. La participación de estos varones fue voluntaria, esto se respaldó mediante la firma de una carta de consentimiento informado. Como la organización entre los servidores no es muy rigurosa (no todos se conocen bien entre sí debido al constante movimiento de internos), fue necesario aplicar la técnica de “bola

²² Hugo José Suárez retoma el concepto de *institución cultural*, entendiéndolo como el “sistema de sentido”, las “estructuras cognitivas” o “sistemas simbólicos” que son un conjunto de sistemas de percepción (material y simbólica) y acción que, siendo fruto tanto del trabajo psíquico del sujeto sobre sí mismo como de la confrontación con su contexto social, le dotan de un complejo aparato simbólico que le permite tener una visión del mundo con cierto grado de consistencia, tanto para consigo mismo como para los demás (Dassetto, Hiernaux, Servais, 1977 en Suárez, 2006).

²³ El Método de Análisis Estructural (MAE) se inscribe en el área de la sociología de la cultura; este método es referido en el libro “El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido” de Hugo José Suárez (2008a). Este método busca identificar “modelos culturales” y “sistemas de sentido”. En el caso de los primeros se postula que a partir de la experiencia del actor, y en cierto grado de abstracción se puede llegar a modelos culturales que correspondan a colectivos similares (Suárez, 2008b).

de nieve” (Valles, 2007) para ir acercándose a cada uno de ellos. En estas entrevistas se plantearon preguntas que sirvieron para dar pie a información más personal que el interno quiso compartir, esto con la intención de utilizar este instrumento con una doble dimensión “temática y dinámica” (Kvale, citado en Valles, 2007).

Un segundo momento para la generación de material de análisis consistió en la realización de un taller de fotografía y video. Este surgió como una estrategia para acercarse a los internos quienes se encontraran en el transcurso del proceso de rehabilitación, ya que durante la aplicación de las entrevistas fue evidente cierta similitud en las historias de vida de los servidores quienes, al permanecer mucho tiempo en el centro, podrían haber asumido la mayoría de los discursos reiterados allí.

RESULTADOS PRELIMINARES

En este apartado describiremos los principales resultados del trabajo de campo realizado. Se han abarcado los resultados de dos niveles²⁴ de análisis en los que se aplicó el MAE: entrevista y fotografía.

Análisis de entrevistas

Respecto a los resultados de las entrevistas es necesario tener en cuenta que los servidores, han estado expuestos al discurso evangélico-pentecostal durante los meses que llevan en el centro de rehabilitación. De este modo los resultados a continuación reflejan en cierto sentido una negociación discursiva entre los referentes propuestos por La esperanza y los saberes y experiencias acumuladas por grupo de varones antes de su internamien-

²⁴ El análisis se realizó además con videos realizados a partir del taller, con los cuales se realizó un documental. Este es el enlace al *tráiler*: <<https://vimeo.com/cenizasproducciones/hombresdeesperanza>>.

to. Los resultados extraídos de las entrevistas fueron agrupados en tres temáticas: 1. Oferta terapéutica pentecostal, 2. Apariencia y recreación, y 3 Expectativa de género.

Oferta terapéutica pentecostal

En una primera temática se manifestaron los componentes más valorados del modelo de oferta terapéutica en La esperanza. Primeramente la satisfacción de necesidades básicas y apoyo fraternal, a las que se les suma la religiosidad como un componente indispensable. Además de esto, se refirió la posibilidad que brinda este centro para acceder al perdón y con ello la oportunidad de construir un proyecto personal, familiar y cercano a Dios. Este contacto con la divinidad es profundizado a partir de la experiencia emocional y en ocasiones física. Finalmente este modelo de rehabilitación provee de un discurso articulado a partir de premisas conservadoras y religiosas, lo cual permite al interno afrontar su reintegración a la sociedad con una postura concreta, con implicaciones políticas (por ejemplo en contra del aborto y las uniones entre personas del mismo sexo). Si bien en principio esta postura corresponde completamente a una lógica patriarcal, su radicalidad la desmarca de la aparente apertura liberal de “el mundo”.

Los internos en muchas ocasiones tienen rezago educativo, de este modo el estudio bíblico que ofrece La esperanza se presenta como una opción de estudio legítimo, de la que pueden sentirse orgullosos de cumplir, además de brindarles la oportunidad de viajar a otros centros de otros estados del país para llevar La palabra.

Apariencia y recreación

La segunda temática es más cercana a los planteamientos de las fronteras identitarias, a partir de referentes válidos para la conformación de hombres con características valoradas. Los internos concuerdan en que existen muchos elementos de su pasado que

fueron detonadores o que contribuyeron a complejizar las problemáticas que les acarrió la drogadicción; apelando principalmente a las prácticas lúdicas, como el ocio o entretenimiento. Por ejemplo, las reuniones y convivios de la congregación resaltan por su ambiente familiar y “sano” respecto a los ambientes de consumo de drogas que frecuentaban.

En diversas ocasiones, los internos se han encontrado en situaciones de calle, o en situaciones donde su apariencia e higiene se han visto mermadas; por esta razón muchos de ellos asocian la suciedad y falta de cuidado higiénico a su vida anterior. Esta situación en ocasiones se hace extensiva a su ropa, de este modo fue más fácil para algunos objetivar la imagen de un nuevo hombre, limpio física y espiritualmente. Si bien este tema se abordó discursivamente, durante el trabajo de campo no se percibió que la ropa fuera un tema de preocupación, más bien de practicidad, pues se usaba la ropa que tuvieran disponible y cómoda para las actividades.

Respecto a la representación corporal que se espera de un hombre alejado de la drogadicción, los internos refieren a la ganancia de peso como una muestra de que están mejorando, pues asocian la idea de delgadez a decaimiento físico. También el corte de cabello tiene cierta relevancia, pues no está bien visto que los internos tengan el cabello demasiado largo o tener el cabello a ras de piel, de este modo se rechazan referentes tradicionalmente femeninos e híper masculinizados.

Por último, se mencionó en dos ocasiones (una en entrevista y otra en conversación informal) el caso de un interno varón que llegó a La Esperanza con una operación de reasignación sexual realizada, quien después terminó evangelizando y con familia, lo cual se consideró un ejemplo de la grandeza de *Dios* y una prueba de la posibilidad de cambio respecto a la orientación o conductas sexuales y de género. Este ejemplo da muestra de la lógica que permea en el pentecostalismo, en la cual las acciones congruentes con los modelos propuestos tienen tanta legitimidad al grado de ser capaces de “redimir” los cambios corporales rea-

lizados por el usuario de drogas, otro ejemplo de esto se da en el caso de los tatuajes.

Expectativa de género

La tercera temática integra las expectativas que adquieren o reafirman los varones de acuerdo a su aprendizaje en La esperanza. De acuerdo a la lógica de La esperanza, un hombre de fe, será capaz de acatar las reglas y obedecer, dominando sus “instintos”. En concordancia, se espera la superación del orgullo masculino con la finalidad de reconocerse inferior a Dios e igual a los otros.

Muchos de los internos permanecen en el centro con la esperanza de reconstruir sus proyectos familiares. Por esta razón se hacen conscientes de lo valioso del apoyo de sus familiares y allegados, así como la importancia de asumir sus papeles como proveedores del hogar y guías morales, como principales responsabilidades familiares.

Hay comportamientos claros respecto a una sexualidad aceptable en la lógica cristiana pentecostal. Primeramente, sólo son bien vistas las prácticas heterosexuales, fue interesante que en varias ocasiones los internos asociaran el uso de drogas como las metanfetaminas como culpables de conductas homosexuales. La monogamia es obligatoria, y en hombres solteros se fomenta la abstinencia hasta el matrimonio, sin embargo sólo un par de internos expresaron convicción a esto. Se comentó que era un problema la masturbación, pues a pesar de ser considerada pecaminosa, era relativamente común.

Resultados de análisis de fotografías

De un universo de alrededor de cuatrocientos cincuenta fotografías tomadas, fueron seleccionadas noventa y una para integrar el corpus de este apartado. Respecto a los resultados, las fotografías de los internos han denotado cuatro temáticas principales: 1. Masculinidad y circunstancia. 2. Rehabilitación evangélica. 3.

Naturaleza y entorno. 4. Espacio y simbolismo. Las cuales conllevan los principales parámetros que guían las lógicas de los internos.

Masculinidad y circunstancia

Esta temática refiere a la manera en que la circunstancia de encierro por la que atraviesan los varones; esto repercute en la denotación de sus referentes de masculinidad; lo cual abarca desde miradas, posturas físicas, actividades varias, hasta la actitud que se percibe en las imágenes. Primeramente, demuestra insistencia por la representación masculina con referentes que implican seguridad y fortaleza. De manera más sutil, las miradas fijas son indicio claro de confianza en su representación personal.

Respecto a las imágenes tomadas, los aspectos más claros de la propuesta de masculinidad en *La esperanza* son dos, primeramente la valoración de la actividad por sobre el descanso y en segundo lugar la práctica de la fe religiosa. Si bien todos se encuentran dentro del perímetro de *La esperanza*, los internos quienes no se encuentran encerrados en alguna casa denotan una mayor capacidad para mantener una actitud activa, lo cual se refleja en expresiones más optimistas, por ejemplo, brazos en alto, manos haciendo señas y miradas de frente a la cámara. El espacio es entonces, una influencia trascendente en las actitudes que asumen los varones y su representación.

Rehabilitación evangélica

El modelo terapéutico en *La esperanza* promueve el apoyo a los internos por parte de quienes se encuentran en etapas más avanzadas en la rehabilitación, de este modo la cercanía con los demás internos funciona como un incentivo para la reafirmación de las redes de compañerismo, que se espera se evidencie en favor del tratamiento.

El tiempo de ocio en *La esperanza* fue retratado en dos vertientes, varones solos y acompañados. Las fotos denotan que cuando los varones con tiempo libre se encuentran en grupo se

genera una dinámica de actividad recreativa que los mantiene ocupados, en actividad física. Sin embargo respecto al tiempo individual, las fotografías denotan principalmente la actividad del estudio bíblico o cierta relajación o inactividad; esto último se refleja principalmente en varones sentados, con posturas relajadas.

Naturaleza

La tercera temática fue la más inesperada, pues una gran cantidad de las fotografías retratan los distintos tipos de vegetación y el entorno natural que existen en el centro, tanto así que se observó una jerarquía en la composición de los elementos (naturales y humanos), particularmente en el tamaño. También fue posible establecer una asociación entre los símbolos religiosos y la naturaleza, a partir de su ubicación espacial y tamaño, reafirmando la importancia de ambas categorías de elementos para la conformación de los referentes identitarios de estos varones.

Espacio

Una cuarta temática refleja la relación de los varones con el espacio y los referentes en éste. Esta relación fue particularmente importante para entender la manera en que los internos habitan y significan el entorno. El espacio se encuentra delimitado por una frontera física que rodea al centro de rehabilitación, en la cual resaltan elementos valorativos del interior del terreno. Finalmente, en distintas áreas del lugar pueden observarse elementos simbólicos en los cuales se mezclan diferentes tipos de referentes, como carteles, dibujos, frases bíblicas etc., los cuales revelan ser jerarquizados a partir de su cercanía a lo religioso.

CONCLUSIONES

Como se advirtió en esta investigación, la redefinición de la identidad masculina como estrategia para modificar un patrón

de conducta, es un método bastante agresivo para alejarse del consumo de drogas. Visto de manera superficial, es fácil asumir que los centros de rehabilitación, al tener una fuerte ideología evangélica y una marcada inclinación hacia la disciplina, podrían representar una figura de coerción física e ideológica, dentro de la cual los internos serían equiparables a prisioneros. Sin embargo las investigaciones al respecto, incluyendo esta, demuestran que existe una mayor complejidad en la configuración de relaciones de poder y una amplia gama de matices respecto a estas negociaciones.

A través de los distintos contactos e intervenciones realizadas durante el año 2015, fue posible constatar que la permanencia en el internamiento, representa también un síntoma de agencia; esto tomando en cuenta que sometimiento consensuado implica una gran fuerza de voluntad. Así, tanto para seguir las reglas, controlar el ansia de su adicción y detenerse ante la idea de brincar el cerco para escapar; esta voluntad en los internos refleja finalmente cierta esperanza en la terapia y el fin último, que es un bien para sí mismos y sus allegados.

Se concluyó que: La rehabilitación evangélica, a través de sus prácticas y discursos, fomenta diversas confrontaciones en las estructuras simbólicas de los internos (mediante la estigmatización de sus decisiones pasadas) quienes se *quebrantarán* repetidamente durante el proceso. Esto con el objetivo de estimular la adquisición de nuevos referentes congruentes con la ideología pentecostal (donde su mayor exponente sería una conversión religiosa), trastocando así las fronteras identitarias de los internos; en razón de una masculinidad subalterna, propia del cristianismo-pentecostal. En los varones que aceptan involucrarse en la terapia, esta reconfiguración de sus fronteras identitarias (extensiva a su institución cultural) es negociada constantemente, con el objetivo de acercarse al concepto ideal de un *hombre de fe*, el cual en principio no es alcanzable debido a la propia lógica evangélica-pentecostal, que concibe al humano como un ser imperfecto; además de su rechazo a los referentes del “hombre de mundo”, una suerte de masculinidad hegemónica entendida en el sentido más negativo del concepto.

En consecuencia esta espiral crisis-quebrantamiento-devoción-redefinición identitaria, se repetirá una y otra vez con dos consecuencias posibles. Es posible que las estructuras simbólicas de los usuarios (y por ende su sistema de sentido) adquieran una lógica suficientemente distinta a la anterior para estimular una voluntad fuerte ante el ansia del consumo de estupefacientes. Por el contrario, es plausible que el usuario renuncie, debido a la imposibilidad de sobrellevar las duras implicaciones psicológicas que exige la rehabilitación evangélica (lo cual es congruente con la premisa judeo-cristiana del martirio como manera de acercarse a *Dios*).

Al respecto, la experiencia de campo sugiere que entre más referentes de la frontera identitaria previa se cambien, más se fortalece un sistema de sentido que alejará a los usuarios de su lógica de consumo. Esto explica la efectividad de la transformación de cualquier referente identitario como reforzador de la devoción de los internos, ya que por más pequeño que sea este referente, puede representar para el usuario de drogas una prueba tangible para la conformación de su identidad, y por ende, la articulación de un nuevo tipo de masculinidad.

BIBLIOGRAFÍA

- DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia y Enrique CERVANTES SÁNCHEZ
2001 *Desarrollo de Valladolid 1541-2001*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES
1969 Edición facsímil, Madrid, Real Academia Española/Editorial Gredos, Tomo II y Tomo III.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA
2001 Madrid, Real Academia Española.
- GÓMEZ DE SILVA, Guido
1998 *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda
1999 *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morelia, Morevallado.

MERLO, Eduardo *et al.*

2013 *Aparición de la Virgen María a Juan de Palafox en la ciudad de Puebla*, Puebla, México, UPAEP.

MOLINER, María

1994 *Diccionario de uso del Español*, Madrid, Grados.

NUEVO DICCIONARIO DE LA LENGUA CASTELLANA

1853 París, Librería de Rosa y Bouret.

NÚÑEZ, José M.

1958 *Nuestra Señora de Cosamaloapan. Noticias históricas y Tri-duo en su Honor*, Morelia, s/e.

ROYSTON PIKE, Edgar

2001 *Diccionario de Religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.

TORRES VEGA, José Martín

1999 “Reconstrucción histórica del conjunto conventual “Capuchinas” de Morelia”, tesis de licenciatura en Arquitectura, Morelia, Facultad de Arquitectura-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

VARGAS URIBE, Guillermo *et al.*

2008 “Evolución de los cambios territoriales del Obispado de Michoacán durante el periodo virreinal”, en Eugenia María Azevedo Salomao (dir.), *Del territorio a la arquitectura en el obispado de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Conacyt.

Manuscritos históricos

- Archivo Histórico Casa de Morelos de Morelia (AHCM).

LIBRO I. Diocesano, Gobierno, Parroquias, Asientos, caja 8, exp. 11, años de 1682-1683, 13 fs.

LIBRO II. Diocesano, Gobierno, Santuarios, Cosamaloapan, caja 39, exp. 5, años de 1694-1695, 15 fs.

LIBRO III. Diocesano, Gobierno, Santuarios, Cosamaloapan, caja 39, exp. 6, años de 1694-1695, 18 fs.

Diocesano, Gobierno, Sacerdotes, Licencias, caja 22, exp. 33, 1652-1653, 26 fs.

Diocesano, Gobierno, Sacerdotes, Licencias, caja 23, exp. 49, 1678,
19 fs.

Diocesano, Gobierno, Correspondencia, Obispo, caja 1, exp. 28,
1688, 27 fs.

- Archivo General de Notarías de Morelia

PROTOCOLOS, vol. 33, año de 1681, fs. 91-94v.

PROTOCOLOS, vol. 86, año de 1736, fs. 218-221v.

“Y DIJO DIOS: SEA EL METAL”. METALEROS
CRISTIANOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO:
SU MÚSICA, SUS FORMAS
DE INTERACCIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN
DE SU IMAGEN

*Ariel Corpus**

*Con voz fuerte clamo al Señor, con fuerte voz le pido
misericordia. En su presencia expongo mi queja, en su
presencia doy a conocer mi amargura [...] Presta
atención a mis gritos, porque me encuentre sin fuerzas
[...].*

Salmos 142. 1, 2, 6.

El presente artículo se propone analizar la presencia del metal cristiano dentro de la religiosidad evangélica en la ciudad de México. Tanto el metal como género musical —aunque no propio de ello— y el cristianismo evangélico han conformado prácticas particulares en la sociedad mexicana, pero no por ello han omitido encontrarse en un punto de intersección que da como resultado procesos de identificación que son importantes analizar a efecto de entender la manera en que distintos campos se entrecruzan.

Es importante entender la manera en que el metal se incorpora como una manera de expresión de fe válida y legítima para muchos creyentes dentro de la comunidad evangélica. Tal expresión de religiosidad es parte de la práctica devocional en la vida de los individuos; es decir, se desarrolla de manera paralela a las

* Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: <ariel-corpus@gmail.com>.

actividades litúrgicas evangélicas, pues tiene lugar en tocadás y/o festivales, así como también en aspectos de la estética, la ritualidad, los territorios y desde luego en los imaginarios religiosos y las narrativas que los creyentes construyen al derredor de una adscripción metalera.

Cabe mencionar que dentro de los estudios del cambio religioso, y en particular sobre los evangélicos, la música tiene un abordaje importante tal y como se muestra más adelante. No obstante, la mayoría de estos trabajos reducen el ámbito musical a los contenidos o letras, y no consideran otros aspectos que describen con mayor detalle la manera en que confluye la música y la religión. Aún falta por explorar más en cuanto su papel dentro de la industria cultural, así como en el modo en que generan una estética y una narrativa que da cuenta de los cambios en los imaginarios religiosos.

A razón de lo anterior resulta oportuno dar cabida a este tipo de estudios en vías a ampliar los contenidos de los trabajos sobre la religión en México, y propiamente sobre los evangélicos, y entender con ello la manera en que las nuevas generaciones transforman los contenidos religiosos, reinventan las identificaciones colectivas y asumen una adscripción religiosa sin la necesidad de tomar una distancia radical de la sociedad.

Por los motivos expuestos el presente artículo aborda el metal cristiano a partir de cuatro aspectos: en primer lugar se hace una breve exposición de la relación entre el metal y el cristianismo evangélico; en segundo lugar se plantea una breve discusión en torno al cambio religioso que propicia la relación entre la religión evangélica y el género del metal; en tercer lugar se analiza el contenido de la lírica metalera, ya que si algo subyace en el género, es la generación de una narrativa más agreste a las formas convencionales de escribir música religiosa; en cuarto lugar, se describen las formas de interacción de la comunidad metalera, pues en estos lugares se desarrolla una ritualidad propia en lo que dicen y hacen; en quintolugar se reflexiona sobre la estética que caracteriza a los metaleros evangélicos, ya que no sólo se trata de playeras negras y matas largas, sino expresiones y frases marcadas

en la construcción de una imagen que permite dar cuenta la manera en que se concibe la religión.

¿MÚSICA DE DIOS O DEL DIABLO?

Los estudios antropológicos sobre los evangélicos en México consideran un amplio repertorio de temas para explorar su presencia en suelo nacional. La música es uno de los abordajes que en los últimos años ha tenido interés debido a lo que Garma denominó como “industria de la alabanza” (Garma, 2000) es decir, al aumento de un mercado especializado y particular para la comunidad evangélica. Lo anterior se ha producido debido al incremento de propuestas o estilos musicales de contenido religioso para llegar a distinto público, desde los géneros clásicos como rancheras, boleros, baladas, pop y la propiamente llamada música de alabanza y adoración. Tal interés de los evangélicos no resulta extraño, ya que por décadas, e incluso siglos, la música ha acompañado su liturgia y ha sido la manifestación pública de sus creencias, ya que estos grupos toman como base las enseñanzas de la Biblia y las transmiten en muchas ocasiones por medio del canto.

Por la razón anterior es que algunos estudios dan cuenta del papel que desempeña la música al interior de distintas comunidades. En México el trabajo de Garma observa su importancia en la ritualidad pentecostal (Garma, 2004); investigaciones más recientes como la Daniel Ramos demuestran que la música juega un papel prioritario en la vida de los jóvenes al interior de las iglesias (Ramos, 2015), así como al exterior como lo señala Ariel Corpus entre la comunidad rockera y metalera en la capital del país (Corpus, 2015); de igual modo los trabajos de Alan Llanos y Antonio Higuera, en Chiapas y Quintana Roo respectivamente, abordan intersecciones aún mayores como la religión, música y etnicidad (Higuera, 2009; Llanos, 2014).

Pero no son los únicos, los trabajos superan la “patria chica” y se extienden hacia América Latina. En Argentina destacan los

trabajos de Pablo Seman y Mariela Mosqueira quienes abordan las identificaciones del rock cristiano (Seman y Gallo, 2010; Mosqueira, 2014); en Chile, Miguel Mansilla y Chile Cristian Guerra indagan el famoso “Movimiento Despreciados y Desechados”, el primero mediante una tipología religiosa y el segundo a partir del análisis musicológico de la lírica de una banda (Mansilla, 2012; Guerra, 2015). En Brasil, Márcia Leitão tiene una pesquisa sobre la “Fiesta Gospel” donde predomina la música como el *hip-hop*, el *rhythm and blues*, el *soul*, el *drum 'n'bas*, *reggae*, *samba* y *pagode* (Pinheiro, 2012).

Tales trabajos parten de diversas perspectivas que permiten observar la manera en que la comunidad evangélica adaptada la música de distintos géneros, también el modo en que sucede lo que se puede denominar como un “giro litúrgico” en cuanto al uso de la música, pues si para las primeras comunidades de fe religiosa representaba parte central en el ámbito cultico, hoy ésta entra en los canales de la profesionalización, la comercialización, la difusión y expansión por distintas redes.

Una parte substancial de la “industria de la alabanza” es que se enfoca a su comercialización, es decir, a la generación de un producto destinado para un consumidor particular. También, el concepto ayuda a entender la formación de los canales institucionalizados para la música evangélica: las compañías disqueras o casas de producción, y los medios de difusión comerciales como lo pueden ser las librerías cristianas donde se accede a determinados productos. Sin embargo, este tipo de tipología no permite observar otro tipo de prácticas, medios de creación y redes de difusión que actualmente se usan en algunos círculos evangélicos.

Frente a las grandes productoras del medio evangélico también se encuentran otras que a pequeña escala crean, producen y difunden música para los creyentes. Incluso forman una “micro escena” que posibilita el intercambio y la interacción en derredor de un género musical. Lo anterior se menciona dado que la música posibilita crear identificaciones. Jaques Attali menciona que “toda música, toda organización de sonidos es pues un instrumento para crear o consolidar una comunidad, una totalidad; es

lazo de unión entre poder y súbditos, un atributo de poder, cualquiera que éste sea” (Attali, 2011:16).

Dentro de la comunidad evangélica el metal cristiano tiene un cierto rechazo debido a los estigmas que lleva consigo, pues es una música que sugiere incompatibilidad con las creencias cristianas dado el imaginario en derredor de lo malévolo e incluso satánico. En la década de los noventas surgió un movimiento que buscó “desenmascarar” al rock cristiano por considerarlo música del Diablo (Eiren, 1993). Si así fue con el rock, cuanto más al tratarse del metal que para muchos creyentes se contrapone a determinados valores dentro de la comunidad religiosa: lo oscuro, el cabello largo, la rebeldía, etcétera.

Es por lo anterior que en su versión evangélica el metal recurre a distintos canales para su creación, producción y difusión, muchos de estos a pequeña escala que consisten en grabaciones caseras –que no por ello de baja calidad–, comercialización en los festivales y tocadas que realizan así como por medio de las redes sociales y difusión por los propios espacios virtuales como *YouTube*, *SoundCloud* o *Spotify*.

A partir de ello se logra crear identificaciones colectivas entre cierta población creyente, principalmente joven, que asiste y consume este tipo de música y que permea su propia adscripción religiosa. Justo, este esquema permitió crear identificaciones que respondieron a las demandas del cambio generacional que atravesaron los evangélicos en México en la década de los 90 y que hoy en día cobra un nuevo auge con la constitución de una escena que empieza a tener forma con nuevas bandas, festivales y público-creyente que se suma a este tipo de prácticas donde converge la adscripción religiosa con un estilo musical.

¿Cómo se conformó esta escena? ¿Cuáles fueron los vasos comunicantes que permitieron a los creyentes con una práctica devocional común incorporar el metal a sus formas de religiosidad?

En el hilo de memoria de la nación “subterránea”, el metal tiene su propio desarrollo evolutivo desde la mitad de la década de los sesentas con bandas como Led Zeppelin, Deep Purple, Black Sabbath y Judas Priest. De ahí diversas bandas y movi-

mientos llevaron a cabo su creatividad para desarrollar nuevos intervalos, líricas y fusiones que permitieron generar determinados ritmos y propuestas. En la década de los ochentas tuvo lugar el Trash Metal, el Power Metal y una primera oleada de Black Metal, a lo que se sumaron bandas como Metálica, Slayer, Kreator, Helloween, Venon y otras más. A su vez se propiciaron géneros más pesados como el Death Metal con bandas como Canibal Corpse y Morbid Angel entre las más conocidas, y desde luego el Black Metal noruego con Mayhem, Emperor, Inmortal entre otras (Castillo Bernal, 2015).

Por su parte en México a partir de los ochentas emergieron bandas de Heavy Metal como Luzbel, Cristal y Acero, Megaton y Ramsés; de Death Metal como Transmetal, Cenotaph, Tormentor; y desde luego de Trash Metal como Makina, Next y Masacre entre otras. La escena metalera en el país le debe al Tianguis Cultural del Chopo el espacio de interacción, compra-venta e intercambio de música e influencias al respecto. En él se pudo conseguir material tanto de bandas extranjeras como mexicanas, aunque como menciona Stephen Castillo el metal mexicano tuvo su propio camino, pues: “no necesitó de la visita de grandes agrupaciones, puesto que desde finales de la década de los ochentas ya se celebraban conciertos internacionales en foros o espacios periféricos, pero principalmente en el área metropolitana del centro del país” (Castillo Bernal, 2016: 131). Entre estos escenarios destacó la Arena Adolfo López Mateos y posteriormente el Circo Volador, aunque también en diversos bares de la capital mexicana que ocuparon estos espacios para dar cabida a esta escena.

En este contexto, tanto en México como en el extranjero, entre los evangélicos el metal no pasó desapercibido, si bien una gran cantidad de iglesias lo han visto negativamente dado su carácter contestatario, subversivo, antagonico y hasta satánico, el sujeto creyente lo ve como modo de conciliar sus creencias con la efectividad emocional, el gusto estético y el placer por la ejecución que implica su música.

De ese modo el metal cristiano también ha tenido sus representantes. Una primera generación caracterizada por bandas pioneras como Rez Band, Stryper, Bride, Blood Good, Jerusalem, Leviticus, Vengance Rice, Deliverance, White Cross, Mastedon y Force Tree, entre las más representativas; una segunda que van desde el Black Metal hasta el Trash Metal con Mortification, Seventh Angel, Living Sacrifice, Guardian y Tourniquet; y una tercera con Lament, Crimson Thorg, Extol, Antestor, Logos, Deuteronomio, Boanerges y Ultimatum.

Si bien para la década de los ochentas dentro del campo religioso evangélico ya tenía lugar el rock cristiano, el metal resultaba aún algo distante dado que no se concebía capaz de adaptarse a la experiencia religiosa cristiana. Además, desde la segunda mitad de la década señalada los cantos evangélicos estuvieron acaparados por temáticas de lo que se llamó la “alabanza y adoración”, mismas que diversas iglesias de carácter pentecostal incorporaron a su liturgia al dejar de lado los tradicionales himnarios. En este escenario la figura de Marcos Witt fue clave, pues con sus discos *Canción a Dios* de 1986 y *Adoremos* de 1988 marcó una línea a seguir en lo que escuchó la comunidad evangélica.

Sin embargo, el *boom* de Marcos Witt no llegó a todos los creyentes, ya que de modo marginal el metal empezó a ser escuchado por una generación de jóvenes que encontraba en esta melodía una forma contestaría de entender el cristianismo y que tenía que lidiar con la feligresía por tal orientación. De ese modo, recuerda Abel Gómez, fundador de Lament, una de las primeras bandas en la escena cristiana en México:

Esa siempre fue la pugna, que el rock era del Diablo. Siempre era una lucha, siempre discutir, siempre defender: “eso no es del Diablo, es algo bueno”. [Ello propició] rebeldía, “cómo pueden criticar, eso no lo conocen”. Yo decía: “o sea, la alabanza sí está bien. Marcos Witt sí está bonito, pero como no les gusta el rock, lo atacan”. Entonces yo lo veía más como: “bueno, ¿por qué a la ranchera no la atacan, o por qué a la cumbia no la atacan?” Ah, pero

al rock eso sí, éramos como los patito feo: “tú quédate ahí en el rincón, ahí tú toca pero acá nosotros, somos los fresitas” (entrevista a Abel, 28 julio 2016).

En ese ámbito, algunas disqueras empezaron a importar material de diversas bandas, de modo que la discografía de bandas extranjeras se pudo conseguir en diversos espacios. El mismo Abel recuerda:

[cuando tenía]16 [años] empezabamos a traer [comprar] los cassettes. Había un lugar donde íbamos a buscar los cassettes allá por Taxqueña, se llamaba Berea Music, e íbamos hasta allá a comprar y había buenas bandas. Después Piedra Angular empezó a traer bandas y empezamos a comprar en librerías de Piedra Angular, aquí en la Doctores [...] y hasta nos echábamos a correr a ver quién ganaba el cassette porque había muy poco, no había internet. Entonces era pelearse por el disco. En el Chopo había un poco también (entrevista a Abel, 28 julio 2016).

Por su parte, Marco, bajista de la banda tlaxcalteca Pléyades, recuerda que fue en un viaje a los Estados Unidos donde en una librería escuchó a diversas bandas que captaron su atención. En particular recuerda haber escuchado a Stryper. En este ámbito las librerías cristianas fungieron como los canales de difusión que posibilitaron encontrarse con música muy diferente a la que hasta ese momento se cantaba al interior de los templos y se escuchaba en los círculos cristianos.

Debido a que ya existía el rock cristiano, lo más “fuerte” o “pesado” que se escuchaba en términos musicales durante la década de los noventas —o como dicen los metaleros: “agresivo”— se remitía a Santuario, una banda heavy metalera. A pesar de ello, no había alguna banda de Trash Metal o Death Metal, menos de Black Metal en el ámbito cristiano, es decir, música con sonidos más agrestes. Así, frente a la ausencia en el género de un representante cristiano surgió Beheaded, que posteriormente se transformaría en Lament. Bajo las influencias directas de bandas como Seventh Angel, Living Sacrifice, Vengeance

Rising, Mortification, Rez Band y Strayper, empezaron a organizar tocadas en espacios caseros entre 1992 y 1993. Grabaron un “demo” y su primer álbum en 1993 con el sencillo del mismo nombre: “El valle de la decisión” (fotografía 1).

FOTOGRAFÍA I
 ÁLBUM EL VALLE DE LA DECISIÓN



No obstante, la escena del metal cristiano en México y en distintas partes no se reduce a los aspectos musicales. El metal encuentra cabida como parte de una adscripción juvenil y configura una estética, presencia y ritualidad que acompaña proyectos alternativos. En el ámbito evangélico de América Latina también se presentan proyectos pastorales dirigidos a estos “sectores subterráneos”: la Comunidad Zadoque en Brasil; la Cofradía Dikaio en Ecuador; Alcance Subterráneo, Alcance Extremo y la Comunidad del Metal en México, y Pateando Gusanos en Chile (Oropeza Casares, 2006).

De ese modo, con un repertorio de bandas, una escena en constante construcción y diversos proyectos dentro de la comu-

nidad evangélica donde participan sujetos creyentes, es decir, con convicciones ideológicas cuyo sistema de creencias tiene como base el cristianismo, el metal evangélico crea puentes de diálogo entre una creencia y una adscripción estigmatizada por parte de la sociedad. A pesar de los imaginarios negativos en torno al metal, para algunos evangélicos en lugar de volverse en contra de su fe, se convierte en una posibilidad para crear empatías con aquellos a quienes le gustan, participan y se identifican con este género.

EVANGÉLICOS, RELIGIÓN Y CAMBIO CONTEMPORÁNEO

En México los procesos sociales que se experimentaron en las últimas cinco décadas en materia religiosa reconfiguraron la cartografía del creer. Ante el descenso gradual del catolicismo los datos censales registraron la aparición o el crecimiento de nuevas religiones minoritarias, entre ellas los evangélicos. Este cambio tuvo sus repercusiones en el ámbito social, político y desde luego en los estilos de vida de los conversos. Los evangélicos fueron el grupo que experimentó un crecimiento significativo a partir de los setentas, y se volvieron sujetos de indagación académica.

Este amplio abanico, representado en mayor medida por iglesias de tipo pentecostal, se distinguió del resto de la sociedad a partir de sus normas colectivas que asumieron una vez que optaron por su nueva religión. De ese modo sus formas de participación se estrecharon alrededor de elementos simbólicos y prácticas distintivas que perfilaron un tipo ideal de comportamiento a partir de sus creencias al marcar límites de acción donde podía desenvolverse el individuo creyente, y ponderaron nuevos espacios de socialización al derredor de una hermandad unificada.

Los evangélicos construyeron una participación religiosa que a diferencia de la religiosidad popular católica que usa los espacios públicos, se situó en el templo como el lugar propicio para reproducir sus creencias; un ritual que a diferencia del católico

centrado en la misa y la veneración de imágenes, optó por una liturgia que se centró en el culto y que ponderó el canto y la predicación como medios de acceso a lo divino. Una religiosidad que con base a sus normas de conducta se negaron “los placeres” del mundo por considerarlos pecaminosos.

No obstante en la actualidad los procesos de transmisión religiosa enfrentan nuevas condiciones para producir los relevos generacionales. Por tal motivo es necesario observar los procesos que experimenta la sociedad contemporánea, en materia religiosa es menester observar si iglesias desarrollan modos eficaces para reproducir sus creencias, o bien deben desarrollarse y adaptarse nuevos elementos que haga sintonía con el mundo contemporáneo. Lo anterior a razón de lo que Giddens indica con respecto al individuo moderno, pues a pesar de estar condicionados por las estructuras que determinan su individualidad y que reproducen los sistemas sociales, actúan en diversos marcos de referencia (Giddens, 1994).

Si bien el problema del relevo o la transmisión generacional no es propio de las instancias eclesiales ya que está presente en diversas reflexiones (Ortega y Gasset, 1968; Mannheim, 1993; Mead, 2002; Feixa, 2003; Hervieu-Leger, 2004), no ha pasado desapercibido para el estudio del fenómeno religioso, ya que resulta crucial para entender las transformaciones de las creencias y prácticas religiosas en el mundo contemporáneo. Dado que los mecanismos de transmisión son diferentes en la actualidad ya que no se puede pasar por alto los modos en que se socializan las diversas generaciones ya que hay circunstancias culturales que devienen de “ser socializado con códigos diferentes, de incorporar nuevos modos de percibir y de apreciar, de ser competente en nuevos hábitos y destrezas” (Margulis y Urresti, 1996:19).

De ese modo los metaleros evangélicos ponderan nuevas formas de administrar los bienes simbólicos, retoman y transforman creencias y prácticas para situarlas en nuevos espacios y tiempos donde tiene lugar la experiencia religiosa. Por ello resulta apropiado ver cómo se perfilan estas nuevas prácticas y dónde se presenta el hecho religioso en las creencias y prácticas

de los individuos. Hoy en día los evangélicos actúan en marcos de interacción que superan la participación eclesial, ya que se involucran en espacios que no se limitan a la iglesia. Son capaces de cuestionar el hilo de memoria que los arraigó a una cultura religiosa, pero que los excluyó de la sociedad porque ésta no entendió la otredad.

El mismo devenir de la sociedad tiene en parte responsabilidad, pues en la actualidad los individuos se acompañan con la incertidumbre a razón de lo que Guy Bajoit llama “un cambio de sistema” (Bajoit, 2012). Como consecuencia de estos cambios es que los individuos se aferran a una nueva subjetividad que redefine el sistema. Si la religión tal y como se había concebido está atravesada por el cambio “del sistema”, los valores que la legitimaban y las formas de acceso con sus producciones simbólicas deben pasar por el mismo caso. Si el individuo contemporáneo no tiene forma de acceder a un sistema ajeno a él, el cambio de sistema conlleva a nuevos individuos reunidos en una colectividad que ponderan otra subjetividad para producir cambios en la propia religión, a razón de que creen en su “derecho de realizarse, de hacer aquello que realmente ama en la vida, de seguir las vías [...] que perciben en el fondo de sí como pertenecientes a su “naturaleza”, o bien que le han sido reveladas por sus experiencias” (Bajoit, 2012:32).

No obstante la modernidad no puede ser entendida con un sistema totalitario donde los individuos se difuminan frente a las estructuras. Es pertinente entender que los sujetos sociales tienen diversos modos de participar de la modernidad. Es por eso que las investigaciones sobre el fenómeno religioso en México se han preocupado por enfatizar que las creencias no son un fenómeno estático, sino cambiantes y en constante movilidad dado los intereses de los individuos y la fractura simbólica de las instituciones que articulaban el creer, pero que hoy no pueden contener la capacidad que tienen los creyentes para dotar con nuevos significados sus prácticas y creencias y formar así colectividades o agrupaciones donde expresar su religión. De tal modo que si algún tiempo el observable fueron las instituciones, ahora

es menester retomar a los sujetos creyentes para dar cuenta de la manera en que construyen sus trayectorias religiosas. Estas transformaciones del fenómeno reivindican las formas de socialización en los grupos humanos como elementos indispensables en la conformación de búsqueda de nuevos sentidos de inclusión que puedan ejemplificar el cambio en el hecho religioso al ponderar y legitimar proyectos fuera o al margen de las instancias reguladoras del creer, lo que obliga al antropólogo a buscar nuevos observables a los acostumbrados para comprender cómo legitiman sus creencias.

Es en los nuevos observables —en este caso la lírica, la interacción y la estética metalera— donde se pone en evidencia lo que Maritza Urteaga denomina: “[la] misma experiencia social” (Urteaga, 2011:45), pues a pesar de sus diversas condiciones de vida coinciden en una creencia y una adscripción que los unifica.

Los metaleros evangélicos se sitúan en este espacio de la discusión, ya que ellos ejemplifican la manera en que tiene lugar el cambio del fenómeno religioso. Construyen su experiencia de fe espacios ajenos a los convencionales, ya sea al margen o paralelamente a las mismas iglesias a las que pertenecen. Pero no lo hacen solos, sino en constante relación con otros creyentes al conformar sus propios circuitos de interacción y socialización donde expresan y exponen sus creencias bajo determinadas adscripciones, como es el caso de la metalera.

LA LETRA MATA, MÁS EL METAL VIVIFICA

La lírica contenida en la música evangélica difiere en tiempo y espacio. En América, los cantos espirituales de los esclavos negros del siglo XIX reflejaban el deseo de la libertad. Parafraseaban textos tomados de la Biblia que hablaban sobre la liberación de manos de alguna figura opresora. En México, a finales del mismo siglo, las letras de los himnos religiosos contenían determinados elementos doctrinales ya que se trataba de una manera de socialización y educación hacia las masas analfabetas. De esa manera

los nuevos conversos aprendían las historias y narraciones bíblicas de manera audible.

Con el auge de la música de “alabanza y adoración” los contenidos literarios se vaciaron de contenidos doctrinales o bien se minimizaron de tal modo que actualmente muchos de los cantos evangélicos sólo detallan el amor hacia Dios, la fidelidad y otros temas que donde establecen una relación entre el creyente con alguna de las personas de la Trinidad; es decir, las figuras de la Trinidad se personifican de tal modo que se vuelven objetos de composición (se canta para ellos).

La lírica contenida en el metal cristiano ayuda a comprender las imágenes que el creyente asume de lo sagrado, mediante este lenguaje se pueden entender los imaginarios que construyen sobre Dios y que subyacen en torno a la comunidad de creyentes metaleros. Cabe destacar que no hay una clara línea a seguir en cuanto a la creación de las letras, cada una de las bandas genera su lírica en torno a sus experiencias y vivencias y las transmite al público comulgante. Así como hay bandas que toman algún texto de la Biblia y lo musicalizan con gran estruendo, hay otras que tratan de generar imaginarios menos religiosos y aptos para los metaleros que no son cristianos y que por lo tanto no entienden los códigos religiosos.

Se tomará como ejemplos algunas canciones de bandas con buena presencia en diversos escenarios de la Ciudad de México, y que participan asiduamente en distintos festivales, tocadas y conciertos.

Para Ray, el vocalista de la banda Lisanía, es necesario tomar distancia de los contenidos estrictamente religiosos por lo que en sus letras incorporan referentes que con mayor empatía con los potenciales conversos. Por ello, en su canción “Infección” plantean un universo apocalíptico donde la humanidad está infectada por un virus mortal que, en la analogía religiosa, se trata del pecado. Para sanar de esa enfermedad se requiere una cura, la cual se identifica con una vacuna “de sangre”, en referencia al sacrificio expiatorio de Cristo en la tradición cristiana:

No no no, cientos infectados. No no no, cientos infectados. Cómo saber cuál es la cura, si no sabes cuál es la enfermedad, miles de años atrás por un hombre entró la terrible enfermedad. No no no, cientos infectados. No no no, cientos infectados. Y hace otros cientos de años otro hombre la cura nos vino a dar, una vacuna con su sangre que al cielo te llevará. No no no, cientos de infectados. Sangre te da, vida, fuerza, paz. Paz, conciencia, la verdad. Pecado es la infección.

Estas imágenes donde se usa a un elemento externo al hombre para propiciar un tipo de sanación son recurrentes en distintas líricas. La banda Deborah también utiliza las analogías en una de sus canciones más conocidas, “Soteria”, la cual enfatiza en que hay una manera de llenar los vacíos existenciales de las personas, y lo contrasta con elementos en franca oposición al cristianismo como la magia, brujería o el suicidio:

Soteria es la llave para brindar salvación, la entrada a la redención, el acceso a ser libre. Soteria es la bendición que vino a curarte, para darte paz y seguridad, para prosperar y preservar. El milagro no viene de la brujería. Las respuestas no vienen de un tablero de ouija. Tu destino no proviene del tarot, no. La solución no proviene de los rituales o del suicidio. Quien vino a liberar tu alma. Recibe tu salud. Recibe la luz. Abre tus ojos. Es hora de volar. Oh hijo de Dios, ven a llenar sus corazones, vamos a sanar sus vidas, ellos necesitan una señal.

Otra de las líricas que se pueden encontrar en el metal cristiano tienen que ver con la lucha o guerra espiritual, un género que no es novedoso y del cual se ha dado cuenta (Garma, 2008). Sin embargo, en el Black Metal de la banda Hortor es llevada al extremo mediante la violencia en su canción “Decapitación absoluta al falso profeta”. En esta canción retoman elementos directamente de libro del Apocalipsis, y presentan a Satanás como un usurpador de la verdad:

Sólo así ganaremos esta guerra si rechazamos a Satán, si decapitamos al hijo de blasfemia. Atemos a Satán, al débil, al derrota-

do. Decapitación absoluta al falso profeta. Ningún falso profeta debe vivir, ninguno. Debe ser destruido, Satán el derrotado. El reino de blasfemia, ha sido destruido. Mi señor y amo, Jesucristo levántate. Decapitación absoluta al falso profeta, el sufrimiento es para él, por siempre. Ningún falso profeta debe vivir, ninguno.

Finalmente, otro de los elementos que subyace tiene que ver con el proceso dolor-sufrimiento-salvación, muy ligado a una narrativa de la conversión religiosa. Ello se ejemplifica en la letra de una de las bandas con fuerte presencia en la escena del metal cristiano, Pléyades, en su canción “Almas sobre fuego”:

Has caminado por espinos, el camino ha sido arduo. Sangrado y herido el dolor cala hasta los huesos. Él te levanta, te da fuerzas, para seguir adelante. El sacrificio fue pagado en la cruz del Calvario. No más dolor, no más sufrimiento, en la cruz fue pagado tu pecado. Almas sobre fuego, buscando la rendición del mal [...].

Las líricas cambian de acuerdo a la experiencia de los propios creyentes, al momento de escribir también transmiten algún mensaje dirigido al público al que pretenden llegar. Se trata de un ejercicio de translocación de los contenidos y/o mensajes religiosos, en su mayoría tomados de la Biblia, a lenguajes menos excluyentes para ser comprensibles a los contextos donde se presentan. ¿Cuáles son estos espacios y escenarios? De ellos se dará cuenta a continuación.

¡ALÁBENLO USTEDES, TODOS SUS METALEROS!

La diversidad de creencias tiene relación con la presencia de nuevos lugares para el culto público, desde capillas, locales de meditación, parques, plazas y jardines que usan los creyentes para demostrar su fervor religioso. Con la localización de estos espacios se puede trazar una cartografía de lo religioso que permite observar *in situ* el uso de los entornos públicos o privados de las manifestaciones religiosas y/o espirituales. Estos lugares cada

vez más visibles han cobrado importancia en los estudios académicos debido a que permiten indagar la presencia de las religiones en el territorio de cualquier ciudad (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Castro, 2011; Checa-Artasu, García López y Valerdi Nochebuena, 2015).

Para los evangélicos tener un espacio físico es muestra fehaciente del desarrollo de su práctica comunitaria que los reúne de manera prioritaria cada domingo por la mañana para realizar lo que en sus palabras asignan como “culto” o “servicio” [religioso]. A diferencia de otros templos, como los católicos, los evangélicos adaptan sus lugares de culto a sus recursos y necesidades. Las iglesias pertenecientes al protestantismo histórico ponen mayor empeño en la construcción de sus templos, mientras que las iglesias pentecostales se vuelven más flexibles ya que pueden ocupar un local que la noche anterior funciona como centro nocturno o adaptar otro de cualquier tipo como lo puede ser algún cine en desuso para llevar a cabo su celebración litúrgica.

La escena del metal tiene sus propios espacios. Es justo la convivencia y las zonas de interacción las que posibilitan los anclajes comunitarios en derredor de una expresión socio cultural como lo representa el metal. En su faceta evangélica no escapa de ello. Diversos espacios congregan comunidades religiosas bajo tal adscripción, unas han sido constituidas y otras tantas sólo apropiadas de momento, pero básicamente son lugares donde comparten sus creencias con aquellos metaleros que no son parte del “redil” como entre los que sí.

Uno de estos espacios que se constituyeron congregó a la comunidad religiosa llamada Comunidad del Metal en la frontera de la Delegación Azcapotzalco y el municipio de Tlalnepantla, Estado de México. La Comunidad se albergó por algunos años en un local habilitado para el culto dominical,¹ aprovechó sus recursos para desarrollar diversas actividades en torno al metal

¹ Al momento de escribir el presente artículo la Comunidad del Metal dejó el local del que se hace mención. Las dificultades económicas ligadas a algunos problemas internos hicieron que los congregantes tomaran caminos separados. Por el momento, como comunidad de fe, se reúnen en la casa del pastor.

cristiano mediante festivales y campañas de evangelización, el más importante el “Justicia Fest” (fotografía 2). Otra de estas comunidades metaleras se congrega en las inmediaciones del Tianguis Cultural El Chopo, en el que cada sábado realizan trabajo de difusión o proselitismo entre los jóvenes “subterráneos”, invitan a conocer más de su adscripción religiosa, comparten textos de la Biblia, realizan pequeñas reuniones y oran por quien así desea participar. Este grupo se conforma por algunos creyentes que en tiempo atrás se llamaron “Alcance Subterráneo”. Actualmente tienen su centro de comunión en el UTA Bar, donde rentan un espacio para hablar sobre la Biblia e invitar a todos aquellos a quienes compartieron un mensaje horas antes en el Chopo.

FOTOGRAFÍA 2
POSTER DEL JUSTICIA FEST



No obstante que existen estas comunidades más asentadas que han creado proyectos religiosos con enfoques metaleros, hay diversos espacios por donde circula y se constituye la escena metalera evangélica en la capital del país. Esta escena se vuelve apta para el desarrollo de una práctica religiosa con sus propios matices, y se extiende hacia las actividades como festivales y tocadas en la que participan diversas bandas así como numerosos simpatizantes. Cabe mencionar que la mayoría de estas actividades se realizan en espacios seculares, comerciales y lúdicos, de modo que el templo que venía a ser el espacio físico por excelencia de la ritualidad evangélica pasó a ser un lugar secundario de la religiosidad en esta confluencia. El templo es importante, aunque no por ello exclusivo. Es así que los metaleros evangélicos pueden mediar con ambos espacios, lo que permite explicar el porqué de la elección de determinados lugares donde se lleva a cabo la interacción.

El hecho de que las prácticas situadas en derredor del metal se realicen en espacios que no son templos, o sencillamente lugares con un carácter religioso, evidencia otra forma de legitimar los actos simbólicos de carácter religioso. Los procesos que atraviesa la religión contemporánea permiten disociar tales conectividades que daban sentido de orden a los creyentes de generaciones pasadas. En otras palabras, la religiosidad contemporánea no se determina por necesidad por tiempos cíclicos y estructurados a las normas convenientes que le dan certeza mediante un calendario litúrgico. Ahora, la religión, y la experiencia religiosa que de ella emana puede acontecer en distintos tiempos y espacios contruidos y adecuados a la conveniencia de las propias comunidades religiosas.

Lo anterior explica el por qué ciertos lugares secularizados se transforman en espacios que congrega la tocada de metal evangélico. Dos ejemplos nos pueden hablar de ello: el primero es el “Exodo Fest” llevado a cabo en el Salón Bolívar de la colonia Obrera (fotografía 3), y el segundo es el “Warning Tour” llevado en el mencionado UTA Bar, en las inmediaciones del Chopo (fotografía 4).

FOTOGRAFÍA 3
POSTER DEL ETERNO FEST



FOTOGRAFÍA 4
POSTER DEL WARNING TOUR



La ritualidad se presenta en un lugar predisuesto al metal: luces apagadas, mucho estruendo y jóvenes vestidos con playeras negras con algún estampado de la banda de metal cristiano o bien de alguna frase. En la tocada los metaleros se esparcen por las distintas mesas, y al iniciar la música muchos de los presentes sólo observan y escuchan. Pasan las bandas: El Sarón, Libres por su sangre, Where Eagles y Lisanía, quienes aprovechan la ocasión para referir que sus canciones tienen una intención, un mensaje diferente:

[...] acorralados y sin fuerzas, yo creo que muchas veces así nos sentimos pero nos hacemos los malotes, los metaleros, pero la verdades es que a veces somos bien nenas y es cuando debemos ver quien realmente somos. Esta rola habla de eso, a dónde podemos ir, cuando no tenemos salida a dónde podemos ir. Yo creo personalmente y por convicción que solamente hay alguien que te puede ayudar, se llama Jesús, y esta rola habla de eso” (notas de trabajo de campo).

Lentamente el entusiasmo se incrementa a la par que participan otras bandas: Corvidae, Before Enemy y Pléyades. Estas bandas en su momento invitan a los presentes a participar de la tocada con mayor entusiasmo, de modo que se conforma un pequeño grupo de jóvenes varones quienes al ritmo de la música mueven el cuerpo, dan vueltas, sueltan la mata, mueven la cabeza y hacen *slam* al compás del metal. El propio roce del cuerpo entre los metaleros cristianos se asume con diversión, pues se observa una forma lúdica en el disfrute de la música (fotografía 5).

De igual modo, los mensajes desde el escenario suelen ser recurrentes, invitan a cambiar el modo de vida, a dejar las conductas consideradas negativas. Algunas bandas asumen su identificación al reafirmar su creencia antes de empezar alguna rola, como Pléyades en su momento: “No me da miedo decirlo: yo creo en Jesucristo. Yo creo que él resucitó al tercer día, [yo creo] que él vive, que él vive y [creo que] está aquí para darnos la sal-

FOTOGRAFÍA 5

INCIANDO EL *SLAM*, SALÓN BOLIVAR. FOTOGRAFÍA DEL AUTOR

vación”. Mayor síntesis de la creencia no se puede observar: una afirmación de fe en un contexto que borra la alteridad evangélica, la creencia en la resurrección como elemento central de la fe después del sacrificio expiatorio, y el elemento de la experiencia religiosa actualizada que alude a su presencia en medio de una tocada de metal. Pero también ocupar el escenario es motivo para generar interrogantes con las que tratan de desafiar a los asistentes: “si está noche vinieran por tu alma, tú, ¿a dónde irás?”. Antes de comenzar, Before Enemy pregunta:

Cuántos hemos tenido problemas alguna vez [muchos levantan la mano], tal vez depresiones, tal vez malos pensamientos. Quiero decirte que cada día tenemos una nueva oportunidad, porque nos levantamos de la cama, y estamos vivos y estamos despiertos eso debemos de agradecer cada día, no creen [claro, gritan desde el fondo]. Ya si hoy terminamos con nuestro novio, no vamos a la iglesia, pues al siguiente día podemos recuperarnos y continuar, no te quedes ahí en el piso, no te quedes derrumbado, todos te-

nemos fuerzas con las que se puede continuar, y lo mejor es una sonrisa y seguir adelante (notas de trabajo de campo).

En este instante se da lugar a un tiempo religioso justo en medio de la tocada, es que se reconoce una religiosidad particular que logra un sentimiento de identificación entre la comunidad metalera. En estas tocadas no hay caídas ni *glosolalia* como en las iglesias pentecostales, menos una estricta solemnidad como en las iglesias históricas, sino sonoridad, movimiento de cuerpos, manos en lo alto, cabelleras largas, vestidos negros y símbolos en derredor del *slam*, todo ello acompañado de “glorificaciones” a Dios en medio de la obscuridad del lugar y de la neblina que sale del escenario (fotografía 6).

FOTOGRAFÍA 6

MOVIENDO LA MATA, SALÓN BOLIVAR. FOTOGRAFÍA DEL AUTOR



En el UTA Bar, las formas de interacción son similares, pues mientras la banda Legión Desinfecto, procedente de Tlaxcala, abre la clausura del “Warning Tour” el ánimo se hace presente,

sobre todo en un grupo de jóvenes que se mueven lentamente con baile melodioso a pesar del buen ritmo y las constantes invitaciones de la banda para acercarse a las primeras filas al escenario (fotografía 7). Los mensajes de Legión no se hicieron esperar, sus canciones hablan de Dios de manera clara aunque poco entendible. Como parte de las imágenes que articulan la creencia con la adscripción, la síntesis de una fe dentro del metal cristiano, proyectan “un Dios superbrutal, con un amor incondicional”, frase de apertura para la última rola que provoca constantes coreos por los creyentes.

FOTOGRAFÍA 7

ESUCHANDO EL MENSAJE, UTA BAR. FOTOGRAFÍA DEL AUTOR



No obstante, todo cambia cuando Deborah, una banda de metal ya consolidada, sube al escenario para invitar a los jóvenes a “juntarse más”. Indica las intenciones del tour y da una introducción donde el sentido de lo religioso queda explícito para acercar a los presentes a una especie de sentido devocional:

Yo creo que es una noche especial, yo sólo te pido que esta noche si tu realmente crees que eres un ser espiritual, porque yo creo

que todos los humanos somos espirituales, abre tu corazón, abre tu espíritu, cierra tus ojos porque yo creo que hoy pueden suceder cosas muy chidas en tu vida, no se si tú lo quieras creer, pero yo sí lo creo, y yo creo en un Dios brutal (notas de trabajo de campo).

Acto seguido de las palabras suaves y hasta semejantes a la que todo predicador evangélico podría decir detrás de un púlpito, los acordes de Deborah revolucionan el ambiente y transforman la presencia de los jóvenes. De los movimientos suaves y aún melódicos pasan a aquellos donde se libera el movimiento de “la mata” al más puro estilo del metal, incluso al grado de que la vocalista genera una alegoría de tal peculiar estilo metalero: “Quienes están moviendo la mata con libertad [...] sabes qué implica el que vengas con libertad y mover tu cabeza, mover tu cabello en libertad, la gente que no lo hace es porque no es libre, entonces muévete con libertad”.

De esa manera, hombres y mujeres jóvenes mueven “la mata” en cada canción de Deborah. La irrupción del caos metalero se contrasta por diversos testimonios, además de una breve oración en la que la vocalista declara que “toda enfermedad se larga”, así como proclamaciones de “libertad para México” y para la “nación subterránea”. Termina su participación con un “aplauzo brutal” para Jesús (Cristo). De igual modo, la ocasión no pasa desapercibida para hablar de la situación existente en el país, pues son constantes las críticas al sistema político, a los policías y tránsitos, así como al presidente a quien tachan de “corrupto”, lo que muestra cierta preocupación por el rumbo que toma la nación (fotografía 8).

El clima de la ritualidad metalera se enardece cuando más allá del movimiento de “la mata” los chavos arman el *slam* en el centro del lugar. Así, el metal evoca el roce de los cuerpos, genera el contacto entre los creyentes y establecer los vínculos con una adscripción de la cual son parte. El hecho de ser evangélicos no los restringe a esa participación. También las mujeres se suman por su cuenta, entre ellas en algunas partes del escenario arman el *slam*, están presentes en menor medida toda vez que el género es masculinizado.

FOTOGRAFÍA 8

COMIENZA EL *SLAM*, UTA BAR. FOTOGRAFÍA DEL AUTOR

Así, en las tocadas de metal mientras algunos mueven la mata, otros bailan en círculo y se empujaban mutuamente al sonido de la música. La presencia de estos creyentes evangélicos se observa no sólo en su participación, también en la característica construcción de su imagen: playeras negras y emblemas de las bandas o mensajes cristianos. La tocada del metal, la interacción en ella trasforma la ritualidad evangélica en una ritualidad violenta, pues se puede ser metalero y cristiano, acto que se logra en la conformación de una imagen y presencia.

HAGAMOS AL METALERO
A NUESTRA IMAGEN Y SEMEJANZA

Desde los primeros estudios sobre el pentecostalismo llevados a cabo por Christian Lalive d'Épinay a finales de los años sesentas, se observó el distanciamiento de los grupos evangélicos con la sociedad chilena “no sólo en el conjunto de sus creencias, sino

en su sistema de organización, en su concepto del poder y de la vida comunitaria, etc. (Lalive d’Epinay, 2009:183). En sí, en una ética particular que les permitió identificarse entre ellos a pesar de la diferencias al interior del campo evangélico. Así, por un tiempo la imagen y estética evangélica constituyó una moderada forma de vestir en los domingos: mujeres de falda larga y hombres con saco y corbata o sencillamente vestidos “formalmente”.

No obstante, esa llamada huelga social se ha levantado y logró atenuar las fronteras de división en algunos elementos que marcaban la brecha de este amplio grupo religioso con el resto de la sociedad. En la imagen y la estética se observa este fenómeno que va de la mano con la globalización cultural, así como de la producción y consumo de bienes materiales y simbólicos.

En la religión de los sujetos que se aborda este artículo se observa de manera muy clara, pues en lo que respecta a su estética han pasado de la sobriedad y la “decencia” a un mimetismo cultural con la adscripción que representan; en otras palabras han extendido su identidad hacia planos distantes del campo evangélico de modo que las fronteras de la otredad se atenúan y flexibilizan a raíz de los metaleros evangélicos incorporar elementos identitarios sobre sí mismo, en su cuerpo, su imagen, su estética y su representación social.

Para Maritza Urteaga estas formas de representarse socialmente se vuelven construcciones imaginarias que se emplean para la creación de estilos y *performances* que “operan como identificadores simbólicos entre los iguales y como diferenciadores frente a los *otros*” (Urteaga, 2011:46). Estos elementos permiten desplegar una presencia como actores sociales. No obstante, qué pasa cuando la estética y la imagen que proyectan los jóvenes de alguna adscripción contienen elementos religiosos, qué implica este hecho observable. Como menciona Gilles Lipovetsky en su estudio sobre la moda:

Aun cuando, evidentemente, se mantengan las obligaciones sociales y numerosos códigos y modelos estructuren nuestras formas de presentarnos, las personas privadas tienen ahora un margen

de libertad mucho más amplio que antes: ya no hay ni una sola norma de la apariencia legítima, y los individuos tienen la posibilidad de optar entre muchos modelos estéticos (Lipovetsky, 1990: 161).

De esa manera el estilo deja de ser una copia fiel para transitar a la adaptación que se legitima a partir de nuevos valores contemporáneos y cada vez más al margen de las fronteras de la institucionalidad religiosa. Incluso, como menciona el autor citado, donde las formas, estilos y materiales utilizados que habían sido excluidos se incorporan como parte de una estética bajo los cánones de la moda (Lipovetsky, 1990:135). El ámbito evangélico no escapa de ello, pues también transforma su presencia física como una manera de atenuar la alteridad.

Un ejemplo de lo anterior tiene que ver con las imágenes y mensajes que representan mediante su vestimenta. Usualmente los metaleros visten de negro, elemento que en el ámbito evangélico no es la excepción. Sus playeras pueden contener tanto los nombres de sus bandas favoritas, la portada de algún disco o bien el *flyer* del Festival al que se asistió. A estos aspectos se incorporan en su indumentaria frases que funcionan como elementos de distinción como creyentes, tales como: “El rey ya viene”, “Muerte a Satanás”, “Firmes y Dignos” o “Death metal contra Satanás”, así como otras más amplias como “El Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies”, o “Yo necesito misericordia. Tú necesitas misericordia. Encontramos misericordia, cuando estamos de rodillas” (fotografía 9).

Un ejemplo de la imagen metalera evangélica que causa mayor inquietud entre la comunidad religiosa es el *corpsepaint*, consistente en maquillar el rostro con un fondo blanco y algunos contornos en negro que pueden ser los ojos, la boca, etc. Para el Black Metal escandinavo el *corpsepaint* remite a figuras diabólicas y monstruosas. Bajo una mirada simbólica sirve para deshumanizar al individuo; es decir, quitar toda posibilidad de ser visto como un ser humano al que se le conoce por su rostro y se le personifica a través del reconocimiento de la otredad. Un

FOTOGRAFÍA 9
VENTA DE PLAYERAS Y DISCOS



elemento transgresor en la medida que niega el carácter de humano.

La sangre pintada e incluso la voz gutural entre los metaleros hacen referencia a un cuerpo sin identidad y sufriente, de modo que la negación de la identidad puede soportar el dolor en cuanto su cuerpo es deshumanizado. De ese modo hay un proceder mágico, pues se convierte en una otredad desconocida, pues como dice Martínez Rossi: “la magia se halla implícita tanto en los rituales de pintura corporal y tatuaje como en el rito cotidiano de maquillarse (Martínez Rossi, 2011:109). La misma autora menciona que: “la función del maquillaje ritual, teatral o cotidiano, responde en gran medida al deseo de modificar la apariencia “normal” y habitual por una personificación “especial”, que se manifiesta sobre el escenario, el recinto ritual o el espacio (Martínez Rossi, 2011:118). La plataforma desde donde se sitúan, es decir el escenario, posibilita este hecho, y logra que los concurrentes lo interpreten a partir de este momento bajo ese contexto particular (fotografía 10).

FOTOGRAFÍA 10
HORTOR EN TOCADA



De esa manera el *corpsepaint* permite asumir otras identidades, o bien, falsear la humanidad. Martínez Rossi menciona que esta metamorfosis artística permite la emergencia de otras identidades que si bien no son ajenas a la propia personalidad, son posibilidades existentes que se logran por medio del juego entre la pintura y los objetos presentes en ella (Martínez Rossi, 2011: 135).

En el metal cristiano también se usa el maquillaje simbólico. Cuando la banda Lisanía empezó a tocar Black Metal y Death Metal acostumbraban a maquillarse. Ellos consideran esta práctica como un elemento indispensable del ritual y de la tocada. La primera vez que se tuvo la ocasión de conocerlos fue en un bar donde participaron. En el baño del lugar se adecuaban para el ritual. La segunda vez que se observaron estaban en la Comunidad del Metal, y después de tocar hicieron una convocatoria en la que varias personas pasaron al frente y los primeros oraron por ellos. Su vocalista, con la cara pintada se transformó en un ministro que oraba por los presentes, pues el *corpsepaint* sirve para el ritual, mas no limita la espiritualidad de los presentes (fotografía 11). Al respecto, su vocalista menciona:

FOTOGRAFÍA 11
LISANIA EN TOCADA

Ya siendo cristianos lo que quieres expresarle a la gente, lo primero es una buena presencia, que llames la atención, que llames la atención desde físicamente hasta tu música. Entonces que proyectes algo, pues tocamos muchas veces y pasamos a veces desaparecidos, te parabas y nomás tocabas así y ya. Sí necesitábamos hacer algo que llamará la atención, y pues fue eso [el *corpsepaint*]. Estamos dentro del género, pues vamos a adoptar esa parte de pintarse. Entonces adoptábamos imágenes de calaveras en la cara, para nosotros representaba muerte, muerte a todo lo que éramos antes [de ser cristianos] y ahora una vida distinta. Hasta en eso teníamos un significado. Por eso las figuras en nuestra cara eran calaveras, era eso: la muerte (entrevista a Ray, 2 de agosto 2016).

Estos ejemplos permiten tener una visión de las formas en que la imagen del metal se adapta a los elementos religiosos y a

sus narrativas que lo explican. De ese modo la religión no sólo es un asunto de la experiencia, también ocupa otras dimensiones que se dejan ver en la incorporación de la creencia en la imagen, la estética e incluso en el cuerpo mismo, tema más extenso que amerita otra reflexión.

CONSIDERACIONES FINALES

El presente artículo mostró tres aspectos particulares que se sitúan en el intersticio del metal como género cultural y el cristianismo evangélico como adscripción religiosa. En él se observó la manera en que se generan líricas, contenidos o narrativas expuestas en las letras de las canciones, y que socializan en determinados aspectos a los creyentes, pero que también mediante ellas se busca generar empatías o bien confrontar con esta lírica las visiones de quienes comparten sus creencias. En segundo lugar, se dio cuenta de la interacción en sólo dos lugares de los muchos donde se ha realizado trabajo de campo más extenso. En ellos se observa la manera en que se usan espacios seculares, lúdicos y comerciales para llevar a cabo festivales y tocadas, y en donde la ritualidad gestada a partir del *slam*, el baile por excelencia, se convierte en un catalizador de comunión en torno a una identificación en común. Finalmente, se expuso la manera en que confluyen distintos elementos de la imagen metalera con creencias particularmente cristianas, y el modo en que se interpretan las representaciones particulares del metal, como lo es el caso del *corpsepaint*.

Este tipo de aspectos que confluyen permiten dar cuenta de un aspecto de la religiosidad evangélica en el México contemporáneo, misma que encuentra en distintos referentes canales de comunicación; es decir, no está ausente de los procesos sociales que marcaron al país a partir de las tres últimas décadas del siglo xx, sino que los feligreses o creyentes encontraron en esta confluencia medios de expresión de una religión más empática a determinada población en México.

Por un lado, da muestra de la flexibilidad de ciertas comunidades de fe que apuestan por estos proyectos, ello frente a las formas convencionales de asumirse como iglesia; por otro lado, enseñan cómo en el plano individual existen referentes que permiten unificar ambas dimensiones aludidas, independientemente de que en el imaginario común parezcan irreconciliables.

BIBLIOGRAFÍA

ATTALI, Jacques

2011 *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*, México, Siglo XXI.

BAJOIT, Guy

2012 “Libertad y alienación del individuo contemporáneo”, en Hugo José Suárez, Verónica Zubillaga y Guy Bajoit (coords.), *El nuevo malestar de la cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

CASTILLO BERNAL, Stephen

2015 *Música del diablo. Imaginario, dramas sociales y ritualidades en la escena metalera de la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CHECA-ARTASU, Martín; J. Jesús LÓPEZ GARCÍA, María Cristina VALERDI NOCHEBUENA (coords.)

2015 *Territorialidades y arquitecturas de lo sagrado en el México contemporáneo*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

CORPUS, Ariel

2015 “Cuerpos del rock, de metal y de Cristo. Etnografía de la ritualidad, estética y corporalidad de los jóvenes cristianos”, en Carlos Olivier, María de Lourdes Jacobo y Carlos Mondragón (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

DE LA TORRE, Renée; Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA

y Cintia CASTRO

2011 *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, México, Ciesas/Coljal.

EIREN, Israel

- 1993 *La verdad sobre el rock cristiano*, México, Ediciones Hay Esperanza.

FEIXA, Carlos

- 2003 “Del reloj de arena al reloj digital. Sobre las temporalidades juveniles”, en *Jóvenes. Revista de estudios sobre juventud*, año 87, núm. 19, julio-diciembre, México.

GARMA, Carlos

- 2002 “El himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música”, en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM/Porrúa.
- 2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM-I/ Plaza y Valdés.
- 2008 “Las masculinidades en la música cristiana”, en *Versión*, núm. 21, México.

GIDDENS, Anthony

- 1994 *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.

GUERRA, Cristian

- 2015 “Firmes y adelante... cortando la cabeza del diablo. El caso del grupo rock cristiano Perniles con Papas y el Movimiento Despreciado y Desechado en Chile”, en *Cultura y Religión*, vol. IX, núm. 2, julio-diciembre, Santiago de Chile.

HERVIEU-LÉGER, Dánielle

- 2004 *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.

HIGUERA BONFIL, Antonio

- 2009 “Rock cristiano, un medio no convencional en el caribe mexicano”, en *Portal*, año 4, núm. 6.

LALIVE D'ÉPINAY, Christian

- 2009 *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile/CEEP Ediciones.

LIPOVETSKY, Gilles

- 1990 *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama.

LLANOS, Alan

- 2014 “¿Etnorock cristiano? Jóvenes músicos indígenas cristianos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, en Martín De la Cruz López Moya, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.), *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Juan Pablos Editor.

MANNHEIM, Karl

- 1993 “El problema de las generaciones”, en *REIS, Revista española de investigaciones sociológicas*, vol. 2, núm. 93, Madrid, España, pp. 193-242.

MANSILLA AGÜERO, Miguel Ángel

- 2012 “Sociología y pentecostalismo: Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno”, en *Civitas*, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, Porto Alegre, Brasil, pp. 538-555.

MARGULIS, Mario y Marcelo URRESTI

- 1996 “La juventud es más que una palabra”, en Mario Margulis (ed.), *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos.

MARTÍNEZ ROSSI, Sandra

- 2011 *La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturación en el arte contemporáneo*, México, Fondo de Cultura Económica.

MEAD, Margaret

- 2002 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa.

MOSQUEIRA, Mariela

- 2014 “Santa rebeldía. Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del área metropolitana de Buenos Aires”, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.

OROPEZA CASARES, Franco

- 2006 “Análisis de consumo de medios de comunicación de las doce tribus subterráneas del tianguis cultural del Chopo”, tesis de licenciatura, Universidad de las Américas de Puebla.

ORTEGA Y GASSET, José

1969 *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe.

PINHEIRO, Márcia Leitão

2008 “Juventudes, experiencias musicales y religiosidad” en Mónica Cornejo Valle, Manuela Cantón Delgado y Ruy Llena Blanes (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Barcelona, Donostia, Ankulegi Antropología Elkarte, pp. 139-156.

RAMOS, Daniel

2015 “La música evangélica: el impacto en jóvenes cristianos”, en Carlos Garma y María del Rosario Ramírez Morales (coords.) *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, UAM-I/Plaza y Valdés.

SEMAN, Pablo y Guadalupe GALLO

2012 “Rescate y sus consecuencias. Sincretismo, cultura y religión”, en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Nuevo León/El Colegio de Michoacán.

URTEAGA, Maritza

2011 *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Entrevistas

Entrevista a Abel, realizada por el autor, 28 julio 2016, Ciudad de México.

Entrevista a Ray, realizada por el autor, 2 de agosto 2016, Ciudad de México.

ESPACIOS, MOVILIDADES
Y CAMBIO RELIGIOSO

MIGRACIÓN, CAMBIO Y CONVERSIÓN RELIGIOSA EN SAN BALTAZAR TETELA, PUEBLA

*Luis Jesús Martínez Gómez**
*Marleni Stephanie Jiménez Maravilla***

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como propósito central la identificación y descripción de los factores que han contribuido al proceso de cambio y conversión religiosa de San Baltazar Tetela, Puebla, comunidad rural que ha experimentado distintos procesos de movilidad espacial. A partir de dicho estudio de caso, se pretende mostrar que entre la movilidad territorial y los procesos de cambio y conversión religiosa no existe una relación necesariamente causal. Por el contrario, se afirma que el análisis de los procesos de cambio y conversión religiosa deben conducirse bajo una mirada procesual, en la que sean consideradas una serie de variables y posibles relaciones. Para dicha labor, ahondaremos en el caso de la Iglesia de La Luz del Mundo.

Adviértase, que San Baltazar Tetela constituye una comunidad pequeña, heterogénea y con una amplia oferta religiosa. Sus habitantes se establecieron en dicha locación a partir de la edi-

* Profesor-investigador del Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo electrónico: <procesos_transaccionales@yahoo.com.mx>.

** Estudiante de la licenciatura de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: <steh_fanny94@gmail.com>.

ficación de la “Presa Manuel Ávila Camacho”, adaptándose al contexto geográfico para establecer sus viviendas, así como sus templos y centros de culto. El crecimiento poblacional y los flujos migratorios han transformado su escenario sociocultural y económico, impulsando una variedad de opciones religiosas, desvelando una serie de contrastes en sus sistemas de creencias y prácticas religiosas.

Cabe señalar, que si bien la migración representa una variable importante en los procesos de cambio y conversión religiosa en San Baltazar Tetela, ésta no puede ser vista bajo una relación de naturaleza causal, ya que ambos fenómenos son el resultado de un conjunto de factores que incluyen el rápido crecimiento urbano, el constante arribo de inmigrantes, las acciones proselitistas de las instituciones religiosas, así como el conjunto de prescripciones y prohibiciones que yacen en los sistemas de creencias y parentesco de dicha comunidad.

Es preciso destacar, que los estudios tradicionales de conversión religiosa recurrentemente han desdeñado a la migración como una variable importante del cambio religioso. Casi en los mismos términos, algunos trabajos sobre la relación migración-religión suelen afirmar que estriba una relación causal entre la movilidad territorial y el cambio y la conversión religiosa, omitiendo en sus explicaciones la existencia de otras variables que contribuyen a la explicación de tales procesos. En este sentido, nuestro trabajo pretende abonar a ambos campos de investigación, pues a partir de un estudio de caso se mostrará que los procesos de cambio y conversión religiosa no deben dar por sentado una relación causal con respecto a las dinámicas de migración, antes bien considerar todas las variables que pueden contribuir a la explicación de dichos fenómenos.

Ahora bien, para alcanzar nuestras metas, el presente trabajo ha sido dividido en cuatro apartados. El primero de ellos recupera los principales debates y agendas académicas que yacen desde los años noventa sobre la relación migración-religión en el contexto México-Estados Unidos. El segundo sintetiza algunas de las preocupaciones contemporáneas que tienen los aca-

démicos sobre el tema del cambio y la conversión religiosa en el marco de la movilidad territorial. El tercero, esboza los factores más significativos que se le atribuyen al proceso del cambio y conversión religiosa, con base en aquellas elaboraciones que dan cuenta del panorama religioso en México. El cuarto, nos muestra a través de un estudio de caso las variables que han influido en el cambio y conversión religiosa de los habitantes de San Baltazar Tetela, Puebla. Adviértase, que esta sección busca abonar particularmente al debate de los estudios sobre la Iglesia de La Luz del Mundo, revelando otras variables que los académicos podrían tomar en cuenta en su abordaje. A la postre, el último apartado ofrece algunas conclusiones preliminares sobre nuestro estudio de caso, enfatizando en una plausible agenda académica que podría abonar al entendimiento no sólo de los procesos de cambio y conversión religiosa, sino también de otros fenómenos que ocurren actualmente en la Iglesia de La Luz del Mundo.

RELIGIÓN TRANSNACIONAL EN EL MARCO DE LA MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

Tras mucho buscar estamos convencidos de que el trabajo de Odgers (2009), es una de las pocas referencias —quizás la más acertada— que sintetiza con gran elocuencia el auge que ha cobrado desde hace varios años el estudio de la religión dentro de la migración México-Estados Unidos. Dada la relevancia que tiene este trabajo para el contexto de nuestro trabajo, en los párrafos siguientes nos daremos a la tarea de recuperar algunas de sus principales anotaciones.

En términos generales, coincidimos con Odgers, en cuanto a que el estudio de las religiones en movimiento fue por muchas décadas un tema tangencial entre los estudiosos de la migración México-Estados Unidos.¹ Empero, en la segunda mitad de los

¹ Si bien para Odgers (2009:15-17) las referencias al ámbito religioso no estuvieron ausentes en la retórica clásica de la migración, éstas ocuparon un

años noventa este tópico cobraría el amplio interés tanto de sociólogos como de antropólogos, frente al progresivo desarrollo de una serie de fenómenos como el surgimiento de Santos protectores de migrantes, las remesas colectivas dedicadas a celebraciones religiosas, la diversificación de las creencias en las metrópolis receptoras de migrantes, la transnacionalización de ritos tradicionales, la participación de asociaciones religiosas en la defensa de los derechos de los migrantes, así como a la influencia que se le adjudica a la migración en los procesos de conversión religiosa (Odgers, 2009:13-17).

Se puede concebir en efecto, que con el advenimiento de este tipo de pautas de transformación socio-religiosa, el estudio de la relación religión-migración llegaría a consolidarse como un área fundamental al interior de la migración. De hecho, como fruto de lo anterior, noveles investigaciones se sumarían a los intentos de responder a las consecuencias de la mencionada relación. Huelga decir, que frente a la proliferación de las problemáticas examinadas en la literatura, Odgers emprende una primera clasificación de las mismas con base en su frecuencia, alcanzando a situar dos posibles rutas paralelas de análisis. Así, por ejemplo,

[...] desde el campo de estudios de las migraciones internacionales son cada vez más frecuentes las referencias a la relevancia de las prácticas y creencias religiosas en aspectos tan variados como la importancia de las identidades religiosas —y las devociones locales— en la conformación de clubes y asociaciones emprendidas por las instituciones religiosas —de diversas denominaciones— en la defensa de los derechos humanos de los migrantes (Hondagneu-Sotelo *et al.*, citado en Odgers, 2009:17).

Hay casos, por otra parte, en donde “el notable decremento del porcentaje de población católica en México en la década de

lugar secundario entre los investigadores. Para profundizar en el tema, véase la reseña que la autora conduce en torno a las obras de Gamio, Herberg, Acuña, Maciel, entre otros.

los años setenta y el acelerado crecimiento de la diversidad religiosa”, habrían de promover variopintas investigaciones, cuyo objeto se ocupó de dicho proceso, destacando entre los factores de cambio a la migración (*ibid.*).

De una u otra manera, lo cierto es que ambas tendencias han proseguido su curso durante las dos últimas décadas. Y, con ello, también los esfuerzos que se ocupan de la diversidad de los elementos que emanan de la religión en movimiento. Pese a la multiplicidad de los mismos, para Odgers las obras que forman parte de este emergente campo disciplinario podrían ser clasificadas conforme a sus recurrentes preocupaciones en cuatro grandes grupos.

El primero de ellos, responde a aquellas publicaciones que centran su mirada en el proceso de la redefinición identitaria, ya sea desde la perspectiva de la identidad de “minorías étnicas”, ya sea desde el punto de vista de las sociedades “multiculturales” que buscan la “asimilación” o la “integración” de los recién llegados. Lo que importa aquí destacar, es que en el caso de la migración México-Estados Unidos, los investigadores (particularmente los antropólogos) se han ocupado de comprender en qué medida la variable de la religión (catolicismo popular) representa un elemento central en la conformación de nuevas identidades (hispana, latina, entre otras), analizándose la relación de esta identificación con los procesos de incorporación a la sociedad receptora (*ibid.*: 18-19).

Un segundo cuerpo de textos, ha indagado en la capacidad organizativa de los migrantes mexicanos, cuando transportan una serie de símbolos de identidad religiosa. A menudo, ha recibido bastante atención las prácticas que realizan las asociaciones o clubes migrantes, ya sea para la restauración de las iglesias de su terruño, sufragar los gastos de sus fiestas patronales, o bien para otros proyectos que pueden contribuir al desarrollo de sus comunidades de origen. En esta sección, también son considerados aquellos escritos que se ocupan de la lucha por la defensa de los derechos de los migrantes, los cuales mediante su estructura organizacional religiosa (ligada a las Iglesias) se convierten en actores sociales activos (*ibid.*:19-20).

Por su parte, una tercera clase de elaboraciones se ha preocupado por analizar los vínculos que construyen las comunidades de origen y destino de los migrantes, a partir de la reconfiguración de sus tradicionales prácticas religiosas. Si bien estos esfuerzos se vinculan con el estudio de los clubes de paisanos, discrepan de ellos, en la medida que atienden “al componente religioso del vínculo establecido, más allá de la capacidad de organización que logre movilizar”. En otras palabras, “la práctica religiosa no es vista únicamente como un referente de identidad, sino como parte de un sistema de creencias complejo, que implica formas específicas de concebir y actuar en el mundo” (*ibid.*:20).

A la postre, otras publicaciones se han interesado en los procesos de conversión religiosa, en cuya explicación se observa a la experiencia migratoria como una potencial variable en el cuestionamiento y reelaboración de las creencias y prácticas religiosas. Empero, para la mencionada autora, “este proceso no necesariamente deriva en experiencias de conversión, por lo que la experiencia migratoria es también un importante factor de cambio religioso al interior del catolicismo. No obstante, por la gran visibilidad —y el potencial de conflicto— de los procesos de diversificación religiosa, éstos han despertado un interés mayor” (*ibid.*: 20-21).

Convendría precisar, que bajo esta tendencia coexisten dos tipos de investigaciones. Por un lado, aquellas obras que indagan entre la experiencia de vida de la migración y los procesos de transformación de identidades religiosas que pueden derivarse de los procesos de conversión. Y, por el otro, los estudios que a través de heterogéneas referencias cuantitativas, “buscan conocer en qué medida los desplazamientos geográficos pueden contribuir a comprender la transformación del campo religioso, tanto en las comunidades de origen, como en las de destino” (*ibid.*:21).

Casi en los mismos términos, este documento también se ocupa de las tendencias metodológicas que han sido empleadas en el estudio de la relación antes mencionada. En primera instancia, se hallan aquellas etnografías de las comunidades de origen y destino (o de ambas) de los migrantes, que exploran ya

sea en el rol que tiene la religión en el proceso de integración de los mismos, ya sea en el impacto que tiene la migración en el cambio religioso de las comunidades de origen, o bien en las prácticas religiosas transnacionales de sus hijos ausentes. En el otro extremo, se encuentran aquellos documentos que ponen énfasis en las agrupaciones religiosas y sus acciones específicas, o bien en las organizaciones laicas (clubes de migrantes) cuyas prácticas son relevantes para las celebraciones u otros ámbitos religiosos (*ibid.*).

MIGRACIÓN, CAMBIO Y CONVERSIÓN RELIGIOSA

Como el lector se habrá percatado, el estudio del cambio y la conversión religiosa constituyen un tópico fundamental dentro de las agendas de investigación de los estudiosos de la relación migración-religión. En efecto, para algunos investigadores, la movilidad territorial suele considerarse un factor relevante para comprender el crecimiento de la diversidad religiosa, las dinámicas de cambio y/o conversión religiosa, o bien las transformaciones del panorama religioso en México.

Así, por ejemplo, el trabajo de Odgers y Rivera (2007:228) advierten que la movilidad geográfica suele ir acompañada de un proceso de transformación, adecuación y adaptación para quien emprende la empresa migratoria, pues su sistema de creencias suele ser trastocado, refuncionalizado o reforzado según su experiencia, a fin de “dar nuevas explicaciones y orientaciones emergentes a una experiencia cotidiana que se ha transformado profundamente”. Lo anterior, puede incluir la movilización de las creencias y prácticas religiosas de los creyentes así como la transnacionalización de las mismas. Por ejemplificar tenemos: la devoción de santos patronos locales, la celebración de fiestas patronales o las misas de XV años.

Ahora bien, para el caso de la migración México-Estados Unidos las autoras identifican cuando menos cuatro razones por las cuales la experiencia de la migración puede constituir un factor

de cambio religioso: “la exposición a un contexto de mayor diversidad religiosa, el distanciamiento de mecanismos de control social tradicionales, la vulnerabilidad asociada a la condición migratoria y el proceso de redefinición identitaria” (*ibid.*:228). Pese a la relación migración-cambio religioso, las autoras advierten que el cambio religioso que deriva de la migración hacia Estados Unidos, no necesariamente deviene en procesos de conversión, ya que hay casos en donde resulta una revitalización de las creencias y prácticas religiosas católicas. Lo anterior, se desprende del hecho de que la religión católica sigue siendo la adscripción religiosa y el sistema hegemónico mayoritario para muchos mexicanos dentro y fuera del país.

Con esto en mente, podemos mencionar que históricamente el flujo migratorio interno e internacional ha dejado una huella indeleble en la motivación espiritual de los creyentes mexicanos en movimiento, en donde “separaciones, ausencias y nuevos encuentros” constituyen el panorama para quienes abandonaron su lugar de origen (Odgers y Rivera, 2007:227-243). Como fruto de lo anterior, es dable observar dos posibles escenarios entre los migrantes mexicanos, ya sea una reorganización cultural e hibridación, articulada con el sistema de creencias y prácticas de origen de los migrantes que suele conducir a una revitalización de sus creencias y prácticas; ya sea la propensión de transitar por un proceso de conversión religiosa, debido al contacto y relación que los migrantes tienen con ciertas instituciones y paisanos que suelen ofrecer una red de apoyo laboral, espiritual, residencia, acceso a servicios médicos, asesoría legal, entre otros.

Si bien la movilidad territorial puede ser considerada como un factor del cambio de las preferencias religiosas entre los migrantes y sus comunidades de origen, Odgers y Rivera revelan —con base en fuentes estadísticas diversas— que el porcentaje de latinos y mexicanos católicos parece mantenerse relativamente estable en la Unión Americana. Con respecto a las comunidades de origen, dicho trabajo concluye que “los estados mexicanos donde la adscripción al catolicismo ha caído de manera más acelerada, no han tenido una participación significati-

va en los flujos migratorios. De igual manera, aquellos estados con mayor participación migratoria hacia Estados Unidos, corresponden a aquellos que mantienen un elevado porcentaje de adscripción al catolicismo” (*ibid.*:232).

Frente a los reveladores hallazgos de las conocidas colegas, cabe entonces preguntarse ¿cuáles son los factores que podrían explicar los procesos de cambio y conversión religiosa que ocurren entre aquellas comunidades mexicanas que experimentan algún tipo de movilidad territorial? Dicha interrogante nos obliga a indagar en otros factores que podrían ser la causa de las transformaciones que está sufriendo el panorama religioso en México.

OTROS FACTORES DEL CAMBIO Y LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

Con respecto a las tendencias del cambio religioso, hallamos que desde hace varios lustros diversos investigadores provenientes de variopintas plataformas disciplinarias se han preocupado por dar cuenta de la historia, organización, distribución y variables que influyen en la actual conformación del panorama religioso en México (Garma y Hernández, 2007; De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández, 2007; entre otros). Así, por ejemplo, factores sociodemográficos como la condición económica, la etnicidad, la urbanización y la migración son considerados en las explicaciones de algunos trabajos en torno a las causas de la diversidad religiosa en México. Tal es el caso de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2007:7-17), quienes advierten que el cambio religioso no se deriva mecánicamente de un caso en particular, sino que es el resultado de múltiples factores, tales como los culturales, emocionales y *sociales*. Huelga decir, que su análisis aporta cuatro explicaciones sobre el incremento de la pluralidad religiosa en los mexicanos, enfatizando en el proceso de cambio y conversión de los creyentes.

El primero de ellos tiene conmutación en lo *socioeconómico*, dándole relevancia a variables como la pobreza y la marginación.

Para las mencionadas autoras, este factor es considerado como una base de la diversificación religiosa, sobre todo en las instituciones protestantes. Teniendo en cuenta que el ingreso de nuevos modelos de desarrollo económico introdujo sociedades duales, marcadas por la desigualdad social entre pobres y ricos, campo y ciudad, progreso y marginación (Gutiérrez *et al.*, 2007:187-201). En consecuencia, la migración masiva del campo a la ciudad y de estos dos espacios a Estados Unidos acompañó no sólo el ingreso de otras instituciones religiosas al país, sino a transformar un terreno fértil para el proselitismo y la difusión de un mensaje de concordia y progreso socioeconómico.

En el mismo orden de ideas, el factor étnico ha sido estimado para entender el crecimiento de la disidencia religiosa y el cambio de credo en México. Indiscutiblemente, los grupos indígenas centralizan la mayor cantidad de población en el país, incluso se advierte que son un sector abierto a la diversidad religiosa, lo cual “contradice el estereotipo común que ubica a estos grupos como signo de atraso y conservadurismo” (Garma y Hernández, 2007:204). Por lo que se refiere a la conversión de la población indígena, hallamos que ésta se debe a la interrelación de distintos factores: el liderazgo de la Iglesia Católica aún es predominantemente mestizo, por ende la alta jerarquía católica ha hecho hincapié en su rechazo a la teología india prohibiendo la participación de los mismos; por su parte evangélicos y protestantes han dado oportunidad a la intervención de los grupos étnicos haciéndose visible en la traducción de biblias e himnarios a su lengua nativa, por último, el estricto rechazo a las adicciones y la violencia intrafamiliar cuyos efectos se reflejan en las nuevas condiciones de bienestar social (*ibid.*:203-223).

Finalmente, se considera que para el caso de México y América Latina, los efectos del *crecimiento de la vida urbana* pueden contribuir a los procesos de conversión religiosa. De hecho, investigaciones realizadas dentro de este campo de estudios explican que las ciudades en crecimiento y las zonas fronterizas son espacios favorables para la disidencia religiosa o cambios en el sistema de creencias, pues en ellas puede hallarse “menor rigidez”

del orden social tradicional (Hernández, 2007:247-264). Desde este punto de vista, tanto la sociedad como las instituciones religiosas establecen vínculos entre lo tradicional y lo moderno, lo sacro y lo profano; regulando la espiritualidad que se experimenta frente a las incertidumbre de la vida urbana.

En suma, las dinámicas del cambio religioso son el resultado del entretrejo y la yuxtaposición de una serie de factores. Es interesante notar, que desde el campo de estudios de la antropología hallamos nuevos desafíos entorno a la explicación de la transformación del panorama religioso en México. De hecho, la realidad de este contexto es cada vez más compleja por su conformación multicultural, además, para algunos académicos el papel de la religión sólo puede comprenderse a la luz de las conversiones y los cambios religiosos (Masferrer, 2013). En este tenor, Masferrer propone que los factores de conversión religiosa están relacionados con la *eficacia simbólica* y el *capital simbólico* de los sistemas religiosos, cuya explicación descansa en el concepto de *energía social*.

Desde el punto de vista del autor, los actores sociales se convierten a un nuevo sistema religioso debido a la crisis de la eficacia simbólica que había en la institución religiosa a la que pertenecían. Un factor importante para el cambio de religión es la resignificación de los mitos y los símbolos del credo religioso. De esta manera, se obtiene un elemento valorativo estratégico tanto en los procesos de conversión y cambio religioso, como en la permanencia y lealtad a sus convicciones. (*ibid.*:31-35). En efecto, para Masferrer, bajo la noción de eficacia simbólica se construye una macroidentidad que permite a la comunidad actuar unificadamente en espacios significativos en la sociedad, lo cual es atractivo para los potenciales conversos.

Junto a la macroidentidad, el capital simbólico de las denominaciones y del sistema religioso constituye otro factor del cambio religioso. En palabras del autor, tenemos que “el capital simbólico alude a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica”, es decir, “un aparato institucional al que se le reconoce cierta capacidad de operación

legítima sobre el sistema religioso” en distintas estructuras eclesiásticas (*ibid.*:35-36). En consecuencia, el capital simbólico adquirido por las instituciones religiosas a lo largo del tiempo, le otorga la legitimidad necesaria, así como le eficacia simbólica no sólo para conservar a su feligresía sino también para atraer nuevos adeptos a sus filas.

Aún más, para Masferrer el proceso de conversión religiosa se debe al factor de energía social que yace entre la eficacia y el capital simbólico que el sistema religioso ofrece. Es decir, que se considera la disposición de recursos o energía humana brindada a los conversos, un tiempo social que consiste en la asistencia de servicios y el involucramiento de los participantes en un conjunto de actividades, además, un tiempo cristalizado que se refiere a los recursos monetarios o en especie que aportan los feligreses, así como edificios y demás instalaciones (*ibid.*:39-41).

Frente las elaboraciones del antropólogo argentino, encontramos otras perspectivas cercanas a la psicología que nos ofrecen explicaciones alternas sobre los factores que influyen en los procesos de conversión religiosa, incluso criterios a favor y en contra de los mismos. Por ejemplificar hallamos la obra de Rambo (2010), quien propone una serie de variables y una tipología en torno a la conversión religiosa: conversión intelectual, conversión mística, conversión experimental, conversión por afecto, conversión por “revivalismo” y conversión coercitiva.

La primera de ellas, la *conversión intelectual* refiere que el factor de conversión yace en la persona que busca discernimiento sobre temas religiosos o espirituales a través de libros, la televisión, artículos, conferencias y otros medios que no supongan un contacto social significativo. Esta búsqueda es activa, localizándose distintas alternativas. En general, el sujeto pasa por un proceso de conversión antes de llegar a participar activamente en rituales y organizaciones religiosas, el resto corresponde a la institución a la que el creyente se adscribe.

El segundo factor atañe a la *conversión mística*, ejemplificada con la conversión bíblica de Saulo de Tarso. En este sentido, es

frecuente que los factores de cambio religioso en los individuos sean expresados como un “súbito y traumático fogonazo de iluminación”, inducido por visiones, voces u otras experiencias paranormales. En contraste con el factor anterior, hallamos la *conversión experimental*. En este caso, advertimos que muchos grupos religiosos otorgan un tiempo de “prueba”, acogiendo gustosos a un sinnúmero de simpatizantes (*ibid.*:38). De hecho, no se les exige que afirmen su fe, sino que prueben por sí mismos la teología, el ritual y la organización; y descubran si el sistema es conveniente o satisface sus necesidades varias.

Otra variable a considerar para el cambio de credo es la *conversión por afecto*. Tal factor tiene que ver con motivos que acentúan los lazos interpersonales, no es otra cosa más que la experiencia directa y personal de ser amado, acogido y sentirse perteneciente a un grupo o comunidad religiosa. Por otro lado, un factor criticable en el asunto de los procesos de cambio en el sistema de creencias es la *conversión por “revivalismo”*. Este es un método que utiliza el conformismo de la multitud para inducir un comportamiento. Los individuos son estimulados emocionalmente, promoviéndose nuevas creencias mediante el ejercicio de presiones. Por ejemplo, los *revivals* utilizan música y plegarias emocionalmente intensas, la mayoría de estas acciones son requeridas por los familiares o los amigos para que influyan directamente en el potencial converso.

Cuestionable y desacreditado, hallamos el factor de *conversión coercitiva*, también denominado como un “lavado de cerebro”, persuasión coercitiva, reforma del pensamiento y programación (*ibid.*:39). Por ejemplificar tenemos, el caso de algunas instituciones religiosas que hacen uso del temor y la tortura física, así como de otras formas de consternación psicológica, que son frecuentemente utilizadas como herramientas para controlar la vida de los miembros del grupo o de los que están por adherirse.

Una vez explorado en los principales factores que podrían influir en los procesos de cambio y conversión religiosa en México, toca el turno de presentar nuestro estudio de caso.

FACTORES DE CAMBIO Y CONVERSIÓN RELIGIOSA EN SAN BALTAZAR TETELA

San Baltazar Tetela se ubica al sur del municipio de Puebla, ésta localidad se halla asentada a la orilla del lago de Valsequillo. Según los datos del Censo de Población y Vivienda del INEGI (2010), la población total de la comunidad (incluyendo su colonia Buenavista Tetela), oscila en 4 855 habitantes, de los cuales 2 335 son hombres y 2 520 mujeres. Además, desde su origen histórico esta comunidad se caracteriza por presentar dinámicas de movilidad espacial, debido a la construcción de la presa Manuel Ávila Camacho (Valsequillo) pues esta alentó la migración de sus habitantes dentro y fuera del país.²

Ciertamente, San Baltazar Tetela es reconocida por sus habitantes y vecinos como una comunidad de migrantes que ha sufrido distintas clases de cambios en su entorno espacial, social, cultural y religioso. Así, por ejemplo, en el ámbito religioso advertimos que en los últimos cuarenta años, el número de católicos ha sufrido un considerable descenso, pues nuevas denominaciones religiosas y/o Iglesias han arribado a esta junta auxiliar, provocando el cambio y la conversión religiosa tanto de migrantes como no migrantes.

Con base en el trabajo de campo que realizamos durante varios meses en San Baltazar Tetela (verano del 2015),³ hallamos que el primer movimiento religioso no católico que surgió en la junta auxiliar fue la *Iglesia Apostólica de la Fe en Jesucristo* (IAFJ). En efecto, en 1965 se estableció un templo en la comunidad,

² Entre los principales factores que contribuyeron a la migración de los habitantes de esta comunidad hallamos el crecimiento del desarrollo urbano, la deforestación y la pérdida de hábitat y vida silvestre, la contaminación y los cambios en las funciones ecológicas presentadas por los desechos en los humedales de la presa (Rose, 2011:9). Dichos factores provocaron que los pobladores perdieran sus fuentes económicas, tales como la pesca y la agricultura, obligándolos a buscar nuevos nichos y espacios laborales.

³ Por razones de confidencialidad hemos decidido cambiar el nombre y apellido de nuestros interlocutores, a fin de evitar cualquier clase de conflicto entre los pobladores de San Baltazar Tetela.

cuya feligresía contaba con poco más de diez familias conversas.⁴ Tres años después, apareció una segunda Iglesia evangélica: *El Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente A.R.* (MIEPI), la cual instauró un templo en la colonia Buenavista Tetela, perteneciente a la misma junta auxiliar, cuya feligresía ascendía a ocho familias.⁵

Otra de las congregaciones religiosas que arribaron a San Baltazar Tetela fue la *Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad La Luz del Mundo* (LLDM) en 1983, cuando el primer creyente católico paso a formar parte de las filas de esta institución. Más tarde, varias familias católicas y evangélicas experimentaron un proceso de conversión, bajo un contexto de intolerancia religiosa que provocó la Iglesia católica entre su feligresía. No obstante, en 1996 se instauró el primer templo de la LLDM en la junta auxiliar.⁶

Consecutivamente, la *Iglesia Bautista Esmirna* (IBE) arribó en el 2001, logrando la conversión religiosa de 25 evangélicos. De-

⁴ En el año de 1940 varios misioneros de dicha congregación religiosa llegaron a San Baltazar Tetela, con el objeto de reunirse con las primeras familias conversas. Advértase, que el número de creyentes creció gracias al proselitismo religioso, la oferta y promesa de un estilo de vida diferente. Actualmente esta congregación cuenta con poco más de 100 feligreses (Hernández, D., entrevista, junio de 2015).

⁵ Cabe relatar, que en 1968 ocurrió un conflicto de intereses entre los miembros del primer grupo evangélico, debido a las inconformidades que muchos de ellos tuvieron con la administración eclesiástica de sus líderes. A decir verdad, ocho familias fueron las únicas que siguieron a sus dirigentes, estos tomaron la decisión de unirse al Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente A.R. (MIEPI).

⁶ Las primeras cinco familias de creyentes se congregaban en el hogar del primer converso a la LLDM, donde eran asistidos por obreros (responsables de realizar proselitismo religioso) de la iglesia, y frecuentemente visitados por los “encargados” de la congregación ya establecida en el centro de la ciudad de Puebla. Ahora bien, en 1996 se consiguió un terreno entre la colonia de Buenavista Tetela y la cabecera de la junta auxiliar, llegando a contar con poco más de 60 miembros bautizados. Cabe señalar, que este grupo religioso fue afectado por la intolerancia religiosa —sobre todo— de creyentes católicos, cuyos actos de violencia fueron asentados en un acta del juzgado municipal (Rodríguez, A., entrevista, junio de 2015).

cenios más tarde, se conformó la *Iglesia Cristiana Shalom Adonai* (ICSA) conformada por diez conversos. Por si fuera poco, en San Baltazar Tetela coexisten otros creyentes que pertenecen a diversas instituciones religiosas, tales como los *Testigos de Jehová* y los adeptos al culto de la *Santa Muerte*.⁷ Con base en nuestro registro etnográfico, hallamos que la comunidad en estudio se caracteriza por un complejo escenario de diversidad y pluralismo religioso, que suele estar acompañado por distintos cambios, transformaciones, continuidades y rupturas, resultado de cuatro décadas de procesos de conflicto, convivencia, negociación, consenso y cambio religioso. Por razones de espacio, sólo presentaremos el caso de la Iglesia La Luz del Mundo (LLDM), describiendo tanto los factores del cambio como de conversión religiosa, así como su posible relación con la movilidad territorial.

Una vez aclarado este punto, conviene mencionar que los factores que explican la conversión y el cambio religioso de las primeras familias creyentes de LLDM,⁸ podrían ser agrupados bajo tres principales rubros. El primero de ellos representa su protesta contra el “orden moral” católico vigente, anclado en el sistema de parentesco. El segundo corresponde a la interacción con un nuevo paradigma religioso, nutrido por el proselitismo de los integrantes de dicha iglesia dentro de la comunidad. A la postre, yace el crecimiento urbano y el proceso de socialización que experimentó el primer creyente con aquellos miembros pertenecientes a La Luz del Mundo.

Hasta donde hemos podido investigar, el primer factor que explica el cambio religioso de los pobladores de San Baltazar Te-

⁷ Cabe mencionar, que estos movimientos religiosos aún no cuentan con algún santuario, templo o espacio en la junta auxiliar.

⁸ Si bien los conceptos de cambio y conversión parecieran referirse a lo mismo, es necesario mostrar las acciones diferentes de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, los miembros de LLDM con más años dentro de la institución hablan de una conversión religiosa, que se traduce en una vía de cambio total y drástico (de un pasado incierto a un futuro prometedor) en la voluntad de Dios. En cambio, los recientes miembros o potenciales conversos, ven al cambio religioso como un proceso gradual, individual y voluntario que resulta de la interacción con el nuevo sistema de creencias.

tela hacia la LLDM se halla en el conjunto de prescripciones y prohibiciones que yacen en los sistemas de parentesco de dicha comunidad, relacionadas con la “tensión moral” y la poca atención y soluciones por parte de sus iglesias de origen. Pero, sobre todo, a las estrategias proselitistas de la iglesia de LLDM, pues frente al “vacío espiritual” suscitado, esta presentó una oferta de soluciones y respuestas diversas, a fin de satisfacer aquellas necesidades no reparadas en los sistemas de creencias precedentes. Detengámonos un momento en los factores antes mencionados.

PROTESTA Y DESCONTENTO FRENTE A LOS MECANISMOS DE CONTROL SOCIAL

El primer factor que sobresale en el proceso de cambio y conversión religiosa de algunas familias hacia La Luz del Mundo,⁹ yace en su protesta y descontento contra el “orden moral” que comprendían las prescripciones y prohibiciones tanto de la Iglesia católica como de las primeras asociaciones evangélicas establecidas en la comunidad. Puede decirse que, en general, la protesta y descontento surgieron frente a la discriminación realizada por parte de los líderes o dirigentes religiosos en turno, pues éstos junto con ciertos sectores de la población segregaban y diferenciaban a su feligresía en torno a su capacidad económica, delimitando su participación dentro de las principales celebraciones y cargos religiosos.

En consecuencia, varias familias católicas y evangélicas solían discutir y cuestionar el orden establecido dentro de sus instituciones, manifestando la incapacidad de las mismas para resolver sus necesidades espirituales. Ciertamente, eran sujetos de exclusión y marginación. Frente a tales circunstancias, varias familias tomaron la decisión de separarse definitivamente de los sistemas

⁹ Cabe señalar, que los conversos a la iglesia La Luz del Mundo no sólo provienen del sistema de creencias católico, pues también hallamos a sujetos adscritos a las primeras iglesias evangélicas de San Baltazar Tetela.

de creencias y prácticas religiosas que antes profesaban. En este contexto preciso, la LLDM ofertó a la feligresía en disputa, un discurso alternativo que incluía la “salvación espiritual del alma” y ciertos valores cristianos. Pero, sobre todo, una vida comunitaria que les garantizaba el respeto y la comunión entre sus miembros. Lo anterior, creó un marco de referencia en donde el creyente pudo hallar la adhesión con otros adeptos, apoyo y solidaridad y, desde luego, la posibilidad de participar en las actividades religiosas de dicha institución.

Al igual que los católicos, los conversos provenientes de iglesias evangélicas, profesaban su descontento contra las prohibiciones y prescripciones ideológicas de su sistema religioso, tales como el carácter ineludible de contraer matrimonio dentro de las normas prescritas por sus respectivas congregaciones. Además, hallamos la restricción por cuestionar los discursos y normas de las instituciones, desdeñándose su derecho al libre albedrío prescrito en la misma disertación bíblica.

Sea como fuere, dichos creyentes salieron de su antiguo sistema de creencias por no estar de acuerdo con aquellas normas que conforman la base de su institución religiosa. Cabe mencionar, que a diferencia de los católicos, los protestantes nacieron dentro de algún sistema de creencias cristiano, por lo cual no se trata de una creencia heredada, transmitida de padres a hijos, sino de una “apropiación personal”. Llama la atención entonces, que éstos protestaron contra su credo de cuna, hallando en la Iglesia LLDM referencias alternativas que en este contexto coincidían con sus intereses y satisfacción de ciertas necesidades espirituales e identitarias.

En otro orden de ideas, las prescripciones y prohibiciones de mayor descontento entre los futuros conversos a la LLDM, hallan su origen en un conjunto de normas morales relacionadas con su sistema de parentesco, ya que por tradición éstas los obligaban a abrazar determinado sistema de creencias y prácticas religiosas sin posibilidad a cualquier cuestionamiento. En efecto, las normas religiosas de los sistemas de creencias católicos y cristianos pretendían mantener un control social y moral de su feligresía, des-

atendiendo un propósito espiritual que evocara cierto grado de solidaridad, empatía e identificación con sus congregaciones.

Bajo este contexto, la Iglesia de LLDM halló la oportunidad para presentarse como una alternativa religiosa que ofertaba un marco normativo que apuntaba hacia la configuración de una identidad comunitaria en beneficio y desarrollo del *modus vivendi*. En lo que concierne a nuestro estudio de caso, fue precisamente un cambio en el sistema de prácticas y creencias de aquellos católicos y protestantes hacia la LLDM, producto de numerosos mecanismos de integración, articulación, consolidación y reafirmación de la identidad colectiva, que redundan en una cohesión interna, adhesión y lealtad de los creyentes.¹⁰

PROSELITISMO RELIGIOSO

Para el caso de San Baltazar Tetela, las estrategias de proselitismo de la Iglesia LLDM fueron cimentadas en la “crisis espiritual” presentada por parte de aquellas familias marginadas de sus congregaciones, y reforzadas con el dialogo bíblico y testimonio de la feligresía activa de LLDM.¹¹ En el sustrato de estas estrategias, los primeros conversos de La Luz del Mundo mudaron de

¹⁰ Una característica entre los potenciales conversos de LLDM en San Baltazar Tetela, es que todos aluden que creer en otro sistema de creencias religiosas distinto al suyo, no conlleva necesariamente un cambio vertiginoso o radical. De hecho, para muchos este proceso abraza un periodo variable de tiempo para aceptar y poner en práctica los nuevos hábitos, valores, creencias y prácticas. Tal es caso de los jóvenes simpatizantes a la LLDM, ya que estos son los que requieren más tiempo para adoptar el nuevo sistema de creencias y experimentar una conversión total al mismo.

¹¹ La iglesia La Luz del Mundo llegó a la ciudad de Puebla en 1936, asentándose en la colonia Bella Vista (21 Oriente entre 10 y 14 Sur), enviando grupos de evangelización a San Baltazar Tetela a partir de 1989. Estos grupos particularmente explicaron a los conversos la importancia de la comunión y la fraternidad, los temas doctrinales se basaron sobre el bautismo, la divinidad, la esperanza y de otros que se cuestionaron los oyentes, disponible en <<https://www.facebook.com/laluzdelmundo.org/posts/10154250692829297:0>>, consultado el 18 de mayo de 2016.

credo como resultado de experimentar una serie de revelaciones y sueños, otros más como efecto de escuchar y ver la importancia de practicar los valores cristianos y conducta cívica que exteriorizaba la institución. Junto a tales factores, tenemos los intereses sociales, culturales y económicos del converso.

En consonancia con el papel proselitista de la Iglesia LLDM, hallamos que sus estrategias se concentraron en dos campos: el “espiritual” y “material”. Conviene aclarar, que la labor de convencimiento y proselitismo recayó en la membresía adepta a dicha iglesia, tal es el caso de los obreros y el ministro de la institución local de San Baltazar Tetela, Sucede, en efecto, que como parte de sus labores, estos solían invitar a sus familiares, amigos y vecinos a reuniones durante los días de culto, a fin de que los asistentes escucharán el testimonio de los miembros de la Iglesia.

En el caso del proselitismo de carácter “espiritual”, la Iglesia La Luz del Mundo buscó transmitir un discurso que abrazaba nuevos hábitos y valores que —según su interpretación— estuvieran vinculados con la doctrina bíblica y el ejemplo que dejó en vida Jesucristo. El objetivo fue dar a conocer un mensaje de salvación, para lo cual se efectuaban servicios de canto y adoración, así como la presentación de testimonios sobre situaciones problemáticas de la feligresía, que “milagrosamente” erradicaban la violencia intrafamiliar, los vicios, enfermedades o condiciones económicas precarias. Además, los testimonios de los creyentes se contextualizaban con la vida de personajes bíblicos, cuya experiencia con lo sagrado abonaba y coincidía con sus necesidades más apremiantes.¹²

¹² Como ya se había señalado, la conversión religiosa se observa sobre todo en los creyentes que cuentan con más años dentro de la institución religiosa. Además, sus testimonios apuntan a la explicación que su conversión religiosa se asemeja al modelo “paulino” que experimentó Pablo de Tarso en el camino a Damasco, es decir, se trata de una conversión repentina basada en el contacto con Dios a través de manifestaciones, visiones o sueños, milagros etc., que trajeron como consecuencia un cambio radical de sus vidas. No obstante, los creyentes de LLDM no excluyen la dimensión racional y social dentro de sus explicaciones del cambio religioso.

Por otro lado, el proselitismo “material” de la institución se comprometía a transformar la vida de los feligreses, caracterizada por la promoción de una identidad unitaria. Así, la Iglesia LLDM vio la importancia de atender el desarrollo académico, económico, social y cultural de los creyentes. En efecto, se realizaron diferentes actividades sociales y lúdicas promovidas por los miembros profesionistas de la iglesia y la participación de otros miembros de la misma.¹³ Por ejemplificar, tenemos una serie de campañas y capacitaciones en el área de salud y derechos jurídicos y legales, así como acciones de alfabetismo y exámenes de acreditación (primaria y secundaria) que buscaban el desarrollo de las capacidades de aprendizaje, promoviendo la preparación en la educación de las personas y el reclutamiento de diferentes oficios y trabajos. De la misma manera, se impartieron clases de inglés con el objeto de proporcionar conocimientos básicos para cubrir los requisitos laborales de empresas e instituciones educativas, finalmente promovían el deporte y hábitos de ejercicio y sana alimentación.

Lo dicho hasta aquí, supone que el proselitismo religioso de La Luz del Mundo fue orientado bajo un discurso o mensaje popular, sencillo y lleno de ejemplos bíblicos relacionados con el contexto social de San Baltazar Tetela, abrazando los intereses de cada converso. Por consiguiente, las acciones proselitistas “espirituales” y “materiales” habrían de articularse bajo el propósito de incorporar nuevos adeptos, traducéndose en un proceso de competencia entre otras organizaciones religiosas con el objeto de sumar seguidores. Adviértase, que el crecimiento de LLDM podría considerarse como una de las novedades y sorpresas del panorama religioso —dentro y fuera— de México, pues según algunas fuentes esta ha propagado su ideología a más de 50 naciones.¹⁴

¹³ En los registros de la Iglesia La Luz del Mundo en San Baltazar Tetela, se contabilizan 12 profesionistas, tres técnicos y diez estudiantes de preparatoria y bachiller. (Registro de la comunidad Iglesia La Luz del Mundo, San Baltazar Tetela con clave PU-59, zona centro).

¹⁴ Las cifras que demuestran el auge de la iglesia La Luz del Mundo son controversiales y difíciles de precisar. Mientras que para 1972 la iglesia con-

MOVILIDAD TERRITORIAL

Siendo San Baltazar Tetela una comunidad históricamente migrante, no se puede dejar de lado la posible relación entre la movilidad territorial y el cambio religioso. De hecho, para el caso de LLDM hallamos una relación de correlación entre las dinámicas de inmigración y el cambio y la conversión religiosa. De hecho, tenemos que el primer converso a La Luz del Mundo, contactó a dicha institución a través del papel proselitista de la iglesia en la ciudad de Puebla, recibiendo más tarde la visita de miembros de la iglesia en su comunidad.¹⁵ Efectivamente, la movilidad de los pobladores de San Baltazar Tetela —del campo hacia las ciudades— permitió que movimientos religiosos no católicos llegaran a la comunidad, a fin de conducir su labor de evangelización, transformando el panorama religioso de esta localidad.

Cabe señalar, que el flujo migratorio de San Baltazar Tetela está constituido tanto por dinámicas de migración interna como internacional.¹⁶ Para el caso que nos atañe, hallamos que sólo

taba con 75 000 miembros, para 1986 la comunidad se extendía a 1 500 000 fieles (De la Torre, 1995:73). Sin embargo, una década después se presumía que la cifra había llegado a cuatro millones de creyentes en 22 países (De la Torre y Gutiérrez, 2007:86). En la actualidad, las fuentes propias de la iglesia reportan que el número de creyentes oscila entre 5.5 millones distribuidos en 53 naciones. (Rogelio Zamora, periódico digital el INFORMADOR.MX, documento electrónico, disponible en <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2016/644667/6/iglesia-de-la-luz-del-mundo-realiza-bautizo-colectivo.htm>>, consultado el 18 de mayo de 2016.

¹⁵ Cabe aclarar, que el primer creyente a la LLDM fue uno de los tantos afectados por la deforestación de los recursos naturales que originaron la pérdida de las fuentes económicas de los pobladores en San Baltazar Tetela. En consecuencia, el crecimiento de urbanización y demanda laboral orilló al primer converso a buscar trabajos de albañilería fuera de la misma. Durante este periodo conoció a miembros de la iglesia LLDM, quienes le dieron trabajo bajo el cargo de maestro de obras públicas (A. Vargas, entrevista, junio de 2015).

¹⁶ San Baltazar cuenta con migrantes circulares y de retorno. Los principales destinos de la migración interna son: Ciudad de México, Estado de

algunos conversos a la Luz del Mundo —en su mayoría hombres—, cuentan con algún tipo de experiencia migratoria. No obstante, es dable identificar la existencia de un mayor número de conversos sin experiencia migratoria. Lo anterior, nos hace suponer que la migración no constituye un factor causal de la conversión religiosa, además, hemos registrado que la experiencia migratoria de muchos de los conversos a LLDM, fue posterior a su cambio de credo religioso.

Ahora bien, a partir del trabajo de campo y la relación teórica que proponen Odgers y Rivera (2007), advertimos cuando menos tres casos que logran ejemplificar la relación entre los inmigrantes de San Baltazar Tetela y el cambio religioso a La Luz del Mundo: primero, el distanciamiento de los mecanismos tradicionales de control social; segundo, la vulnerabilidad asociada a la condición migratoria y, tercero, el proceso de la redefinición identitaria, asociada a los procesos de integración.¹⁷

*El distanciamiento de los mecanismos tradicionales
de control social*

Debido a los descontentos y protestas de los creyentes sobre su antecesor sistema de creencias, los mecanismos tradicionales de control social perdieron su eficacia y dejaron de ser operativos entre la feligresía. En consecuencia, hombres y mujeres se integraron a LLDM, cuya retórica buscaba satisfacer las necesidades e intereses que su feligresía requería. En efecto, para los conversos de LLDM en San Baltazar Tetela, los mecanismos de control social fueron temporalmente flexibles, y estuvieron orientados a estimular su desarrollo social y espiritual.

México, Morelos, Querétaro, Baja California y Veracruz; mientras que los principales destinos internacionales son: Estados Unidos en los estados de California, Nueva Jersey, Oregon, Illinois, Arizona, Nevada, Colorado y Nueva York (Información obtenida en trabajo de campo, junio de 2015).

¹⁷ La identificación de las variables antes mencionadas fueron construidas con base en las elaboraciones de Odgers y Rivera (2007), quienes proponen la existencia de cuatro factores que contribuyen al cambio religioso de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos.

La vulnerabilidad asociada a la condición migratoria.

Las condiciones del inmigrante a San Baltazar Tetela, en particular del forastero, suelen estar acompañadas de carencias materiales y la necesidad de integrarse al nuevo destino. En este sentido, La Luz del Mundo supo tomar ventaja de esta situación, pues logró dar solución a las condiciones precarias y necesidades de los inmigrantes. Por si fuera poco, como parte de las estrategias de proselitismo, la iglesia ofreció (a través de sus miembros y asociaciones civiles) servicios de salud y asesoría jurídica; con el objeto de propiciar la socialización del inmigrante con la comunidad creyente. Así pues, la vulnerabilidad producto de la inmigración, fue en algunos casos una de las causas por la que los recién llegados decidieron convertirse a dicho sistema de creencias.

La redefinición de la identidad

Los factores de cambio religioso anteriormente señalados están íntimamente relacionados con la redefinición de la identidad. Sucede, en efecto, que “la experiencia de la migración implica la interacción continua con nuevas alteridades, debido a esto se demanda un redefinición de la identidad. El proceso de la redefinición de la identidad religiosa, juega un papel importante, pues permite crear nuevas identificaciones o reestructurar las anteriores” (Odgers y Rivera, 2007:230).

Para el caso que nos atañe, tenemos que la iglesia de LLDM supo aprovechar las condiciones precarias del inmigrante (especialmente para quienes vivían bajo estigmas o contextos de vulnerabilidad) para crear una serie de estrategias proselitistas que fueran capaces no sólo de resolver sus necesidades más apremiantes, sino también de proveer certeza, seguridad, apoyo y comunalidad, destacando valores cívicos y morales, creando así un marco general de convivencia, fraternidad e identificación entre sus miembros y los recién llegados. Ciertamente, tales estrategias impulsaron la interacción con nuevas formas de al-

teridad, propiciando la redefinición de la identidad a partir de la instauración de nuevos identificadores o la reestructuración de los anteriores entre los nuevos adeptos.

Es menester reconocer que, la conversión o reconfiguración de la identidad de los creyentes ha sido paulatina y progresiva entre los pobladores de San Baltazar Tetela. Sin embargo, LLDM ha construido estrategias proselitistas que pretenden ofertar — tanto a inmigrantes como oriundos— un discurso que destaca los beneficios que ofrece su institución, haciendo uso de una retórica unitaria que abraza un mensaje de unión, apoyo, bienestar, solidaridad e identidad.

A MANERA DE CIERRE

Sobre los procesos de cambio y conversión religiosa de los creyentes a la Iglesia LLDM se ha derramado mucha tinta por parte de varios investigadores del fenómeno religioso en México (De la Torre, 1996; Biglieri, 2000; Hernández, 2005; Fortuny 1996 y 2005; entre otros). Así, por ejemplo, Renée de la Torre (1996) esboza que los motivos de conversión a la LLDM dependen del contexto sociocultural en que se desenvuelve cada sujeto y cómo éste se representa y valora su acceso a la transformación de una nueva vida. Además, aclara que los conversos a LLDM tienen un común denominador en sus historias de vida, que los motivaron a creer: el primer común denominador es “la revelación carismática [...] el primer momento de identificación con el líder carismático, crucial para la incorporación en la comunidad [...]” (1996:118).

Una segunda motivación que reporta la autora es entrar en un “proceso de purificación” donde se adopta una nueva vida, y por tanto, una nueva personalidad y; como tercer motivación se despliega “la oferta de un mundo mejor”. Pero, sobre todo, a partir de una serie de casos, De la Torre distingue que “los conversos son sujetos que están buscando una respuesta a sus necesidades, problemas y angustias más apremiantes” (*ibid.*:122).

Por otro lado, el trabajo de Paula Biglieri (2000:408) alude que el proceso de conversión a LLDM es operado bajo el discurso de un “anclaje de identidad unitario” que se construye a partir de la historia mística institucional, la doctrina de la iglesia y las prácticas cotidianas de los miembros. De lo cual se desprende un “contagio” en todos los ámbitos de la vida de los no creyentes, por lo que para algunos este estilo de vida conlleva “mecanismos de integración, articulación, consolidación y reafirmación de la identidad, que redundan en una cohesión interna, adhesión y lealtad de los fieles creyentes” (*ibid.*:410) Así, la Iglesia —como institución— se erige como “una estructura histórica de sentido objetivado que procesa, reglamenta, valora y modula los sentidos, y que se expresa en máximas morales, en normas y en un sistema de legitimación que otorga seguridad y contención, mostrándonos cómo actuar en cada situación” (*ibid.*:410-411).

Otro de los estudios que refleja distintos factores de conversión religiosa es el de Alberto Hernández (2005), quien afirma que la idea central del proceso de conversión a LLDM es la “ritualización del carisma” que yace en el líder dirigente (*ibid.*:208). En este sentido, “la iglesia es dirigida por un líder de personalidad fuerte, que estimula la expresividad emocional, demanda afiliación exclusiva y hace uso intensivo de los medios masivos de comunicación. En consecuencia, los adeptos se ven rodeados de un ambiente de éxito y prosperidad.” (*ibid.*:180) Lo que motiva a que la feligresía se desempeñe como empresarios, profesionistas y hombres de negocios.

Pese a las valiosas aportaciones antes mencionadas, es dable reconocer que el estudio sobre la conversión religiosa hacia la LLDM aún abraza varios derroteros que merecen ser explorados, tal es el caso del papel administrativo que actualmente descansa la iglesia en sus diferentes líderes religiosos.¹⁸ Ciertamente, el

¹⁸ El primero de ellos, Aarón Joaquín González cumplió su ministerio apostólico en los años 1926-1964, su predicación recorrió en México, en países como Estados Unidos, San Salvador, Costa Rica y Honduras. El segundo ministerio apostólico fue dirigido por Samuel Joaquín Flores, en una administración de 50 años 1964-2014, cuyo periodo le permitió expandir el

trabajo que desempeña cada líder muestra distintas aristas, una de ellas constituye su estrategia proselitista. Por otro lado, tenemos las nuevas reformas a su código religioso, incluso el rol que desempeñan hoy día los creyentes: niños y mujeres, profesionistas y técnicos, misioneros nacionales e internacionales, grupos corales y artísticos, entre otros.

Aún más, la actual administración de la Iglesia La Luz del Mundo no sólo ha sufrido un proceso de reconfiguración, sino también engrosado notablemente sus filas en los últimos años. Como parte de esta labor, su actual director (Naasón Joaquín García) ha realizado siete giras universales¹⁹ —durante su cargo ministerial— hacia aquellos lugares en donde tiene presencia la iglesia, a fin de abordar un tema doctrinal (transmitido vía internet a la congregación mundial) con el propósito de expandir su ideología y ganar nuevos seguidores. Adviértase, que junto a estas acciones se hallan otras estrategias proselitistas de expansión que deben ser consideradas por parte de los estudiosos del tema.²⁰

evangelio de la Iglesia en 50 naciones, entre los continentes de América, Asia, Europa y Oceanía. Actualmente, la Iglesia LLDM está encabezada por Naasón Joaquín García quien tomó su ministerio el 14 de Diciembre del 2014.

¹⁹ Su primera gira dio comienzo en el país de Chile (Talca y Santiago), Argentina, (Buenos Aires y Mendoza), Uruguay (Montevideo), Brasil (Río de Janeiro), Paraguay (Asunción) y Colombia. Durante la segunda gira visito algunas iglesias del Sur de México (Chiapas, Veracruz, Oaxaca, Tabasco, Campeche y Yucatán). En la tercera gira recorrió Londres (Inglaterra), España (Madrid, Reus, Provincia de Tarragona, Badajoz, Getafe y Barcelona) y Portugal (Lisboa). En la cuarta gira visitó Bolivia, (Cochabamba, La Paz, Bello Horizonte y Sacaba), Perú (Lima y Cuzco), Ecuador (Guayaquil) y El Salvador. En la quinta gira estuvo en Australia (Melbourne y Sidney) y Hawái (Honolulu y Maui). En la sexta gira se presentó en algunas iglesias de Estados Unidos: Florida (Orlando) Norte de Carolina (Lexington, Charlotte), Tennessee (Nashville, Memphis, Kentucky), Georgia (Atlanta, Suiza, Italia y Marietta, Alabama), Sur de Carolina (Walhalla, Mary Land) y Washington D.C. En su séptima gira visitó Bélgica, Alemania, Suiza, Italia y Francia.

²⁰ Como parte de sus estrategias proselitistas, su actual director convocó a la juventud de México en la ciudad de Silao, Guanajuato —de más de 18 años—, para alistarse como misioneros y prepararse doctrinalmente, incluso el aprendizaje de un idioma. Paralelamente, ha inaugurado templos y capacitado al “cuerpo ministerial” en temas doctrinales en Silao, Guanajuato y

Por añadidura, advertimos que quizás algunas de las contribuciones han perdido parte de su vigencia, frente a los cambios estructurales y estrategias que ha impulsado dicha institución, volviéndose urgente nuevas indagaciones que exploren en el panorama religioso de la Iglesia LLDM en México y otras geografías en donde ha sido transnacionalizado su sistema de creencias y prácticas. En este sentido, nuestro trabajo busca abonar al debate sobre la LLDM, sumando otros factores que podrían contribuir a la explicación de los procesos de cambio y conversión religiosa de dicha institución.

Ahora bien, el desarrollo de los estudios sobre los factores de conversión religiosa en LLDM, tematiza un análisis que va de la mano con temas vetados por los cambios, transformaciones y continuidades. Justamente, los factores de conversión religiosa que hemos presentado, nos permiten construir una narrativa de lo multicausal e interrelacional, a fin de hacer comprensivos los contextos sociales e ideológicos de los sistemas de creencias en contextos de movilidad espacial. Si bien la retórica clásica nos ha dado un panorama de las diferencias socioculturales e históricas en la construcción de una religiosidad plural, habrá que defender que no se han considerado otros elementos importantes desde el secularismo que acompaña a la modernidad.

Así pues, los factores de cambio y conversión religiosa que hasta el momento hemos identificado —tanto en el papel del creyente como de la institución—, son prueba de que la religiosidad continúa siendo valorada para “remediar” o al menos “minimizar” simbólicamente los conflictos, el dolor, las pérdidas, la incertidumbre y los sinsabores de la vida. Las manifestaciones religiosas se ven acompañadas con cada factor de cambio religioso que permiten crear y renovar las maneras de creer y resol-

académicamente en Amozoc de Mota, Puebla. Además, se ha reunido en varias ocasiones con la población creyente de profesionistas y técnicos. Así, pues, el trabajo proselitista de la iglesia y su líder se vio reflejado en el mes de febrero, periodo en el que se llevaron a cabo bautismos internacionales en las principales plazas públicas. Adicionalmente, se han realizado eventos en el ámbito cultural, social y educativo en México y Estados Unidos.

ver problemas que aquejan su cotidianidad: la migración, la violencia, la discriminación, la iniquidad, la pobreza, entre otros. En consecuencia, el estudio multicausal de factores de cambio religioso y conversión constituye un reto que exige a los académicos abordar con mayor rigor y creatividad, desde una perspectiva capaz de apreciar los cambios en la continuidades, la necesidad de continuar con los esfuerzos institucionales, académicos e ideológicos para dar explicación a aquellos fenómenos religiosos que conforman el panorama religioso en México.

BIBLIOGRAFÍA

BIGLIERI, Paula

- 2000 “Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la Iglesia La Luz del Mundo”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 2, México.

DE LA TORRE, Renée

- 1995 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Jalisco/México, ITESO/CIESAS/Departamento de Estudios en Comunicación Social/Udeg.

- 1996 “Los motivos de conversión, estudios de caso en La Luz del Mundo, Guadalajara, México”, en *revista Iztapalapa*, vol. 16, núm. 39, enero-junio, México.

- 2007 “Raíces pentecostales. Iglesia del Dios Vivo; Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Z. (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS/Coljal/El Colef/Colmich/Uqroo/Segob/Conacyt, pp. 85-91.

DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ Z.

- 2007 “Introducción”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Z. (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS/Coljal/El Colef/Colmich/Uqroo/Segob/Conacyt, pp. 7-17.

FONSECA, Leticia

- 2016 “Iglesia La Luz del Mundo realiza bautizo colectivo”, en *El Informador* Guadalajara, Jal., 14 de febrero, disponible

- en <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2016/644667/6/iglesia-de-la-luz-del-mundo-realiza-bautizo-colectivo.htm>>, consultado el 18 de mayo de 2016.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia
 1996 “La Luz del Mundo: una oferta múltiple de salvación”, en *Estudios Jaliscienses*, núm. 24, pp. 33-47.
 2005 “Una iglesia tapatía: evangélica, popular y transnacional”, en Patricia Fortuny Loret de Mola (coord.), *Los “Otros hermanos”. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*, Guadalajara, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Jalisco, pp. 169-209.
- GARMA, Carlos y Alberto HERNÁNDEZ
 2007 “Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Z. (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS/Coljal/El Colef/Colmich/Uqroo/Segob/Conacyt, pp. 203-226.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina *et al.*
 2007 “Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Z. (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS/Coljal/El Colef/Colmich/Uqroo/Segob/Conacyt, pp. 187-202.
- HERNÁNDEZ H., Alberto
 2005 “Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México”, tesis de doctorado, Madrid.
 2007 “Urbanización y cambio religioso”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Z. (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS/Coljal/El Colef/Colmich/Uqroo/Segob/Conacyt, pp. 247-266.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)
 2010 “Principales resultados por localidad (ITER)”, en *Censo de Población y Vivienda 2010*, disponible en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx>, consultado el 10 febrero de 2016.
- MASFERRER K., Elío
 2013 *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

ODGERS ORTIZ, Olga

2009 “Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión”, en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, El Colef/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, pp. 13-29.

2007 “Migración y vida espiritual. La experiencia de la movilidad en la transformación de la religiosidad de los migrantes mexicanos”, en *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, vol. XV, núm. 28, pp. 165-178.

ODGERS ORTIZ, Olga y Carolina RIVERA

2007 “Movilidad y adscripciones religiosas”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Z. (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS/Coljal/El Colef/Colmich/Uqroo/Segob/Conacyt, pp. 227-245.

RAMBO, Lewis R.

1993 *Psicosociología de la Conversión Religiosa. ¿Convencimiento o Seducción?*, Barcelona, Herder Editorial.

ROSE, Jajeau

2011 “Presa Manuel Ávila Camacho (Presa Valsequillo)”, en *Ficha Informativa de los Humedales de Ramsar (FIR) – Versión 2009-2012*, Semarnat, Puebla, disponible en <<https://rsis.ramsar.org/RISapp/files/RISrep/MX2027RIS.pdf>>, consultado el 10 de febrero de 2016.

MIGRACIONES, DESPLAZAMIENTOS Y APROPIACIÓN DE TERRITORIO DE PROTESTANTES TOJOLABALES EN LAS MARGARITAS, CHIAPAS

Irene Sánchez Franco

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar cómo los tojolabales una vez que salieron, de manera voluntaria o expulsados, de sus localidades de origen se adaptaron a las circunstancias de vida que se les presentaba en su “nuevo” espacio, lo hicieron suyo y se apropiaron de él.

El municipio de Las Margaritas, localizado en la región Fronteriza, después de San Juan Chamula en la región de Altos, es el que más expulsiones de personas de diversas localidades ha experimentado. Las expulsiones, al principio, las realizaban por supuestos cambios de afiliación religiosa. El principal argumento era que las personas que se cambiaban de afiliación religiosa atentaban contra los usos y costumbres de la población y promocionaban la aculturación entre las poblaciones tojolabales. En la mayoría de los casos los usos y costumbres se referían a la pertenencia de los tojolabales a la iglesia católica y la no celebración de las festividades religiosas católicas. Posteriormente las expulsiones fueron más allá, y ya no solo se expulsaban a las personas que se cambiaban de afiliación religiosa sino a aquellas que no compartían los ideales de los líderes, entonces la salida de las personas de su población de origen fueron por la pertenencia a una diferente organización, partido político o simplemente por no compartir los ideales de los líderes de la localidad.

LAS PRIMERAS EXPULSIONES EN EL MUNICIPIO DE LAS MARGARITAS, CHIAPAS

El municipio de Las Margaritas no fue referente académico para analizar las expulsiones de personas de sus localidades sino hasta el 2004 en que Miguel Lisbona analizó el surgimiento del conflicto religioso de la localidad Justo Sierra del municipio de Las Margaritas, es él quien advertirá que éstas tienen similitudes a otros producidos en la misma región y en la región de Los Altos de Chiapas, atravesados por diversas siglas políticas u organizaciones sociales o campesinas: “los involucrados, ya sean evangélicos expulsados o católicos expulsadores están ligados a algún tipo de organización política, social o de reproducción y que, en buena medida, estas filiaciones influyen, por no afirmar que determinan, la dirección que el conflicto adquiere” (Lisbona, 2004:57). Además que el conflicto denominado “religioso” no muestra un modelo de sociedad definida sino que depende de un abanico de actores y propuestas dependiendo de la localidad donde se suscita.

En el mismo año Escalona Victoria (2004) analizó el cambio religioso en la localidad Veracruz del municipio de Las Margaritas. En ese artículo señala que en esa población el arreglo por las diferencias religiosas no termina de manera violenta, sino por el contrario, los habitantes llegan a un acuerdo y tienen una convivencia tolerada.

En el 2005 un grupo de investigadores publicó un libro, del que soy coautora, con una reedición en el año 2011, que se titula “Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas, intereses, utopías y realidades”, en él se analiza por qué diversas personas son expulsadas de sus poblaciones de origen. También se hizo un análisis exhaustivo de los trabajos sobre este tema realizados previos a la investigación. Este texto se volvió un referente académico para quienes estudiamos el fenómeno religioso en el estado de Chiapas, pues constituye uno de los trabajos más completos en torno al tema acerca de los conflictos religiosos. Los trabajos de investigación que le precedieron sólo trabajaron alguna región,

municipio o localidad mientras que éste abarcó varios municipios del estado de Chiapas que reportaban expulsiones por supuestos conflictos religiosos.

Sin embargo, considero que en dicho libro no se analizó a dónde iban las personas expulsadas, cómo se las arreglaban para vivir fuera de sus poblaciones de origen, cómo se adaptaban y se reapropiaban de los nuevos espacios. Precisamente de tales aspectos me ocupo en las siguientes páginas.

La mayoría de las localidades indígenas y no indígenas del municipio de Las Margaritas, particularmente las de la Cañada Tojolabal, se fundaron en la década de los años treinta del siglo xx bajo el régimen del presidente de la República Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940). Un gran número de personas que habitaban en el municipio de Las Margaritas lo hacían en las fincas, otros en la cabecera municipal y otros más en los ranchos.

La formación de fincas¹ en la región Fronteriza, donde se sitúa el municipio de Las Margaritas, se remonta a los años de 1890 a 1892, tiempo en el cual gobernó Emilio Rabasa.² En Chiapas, Rabasa fue uno de los principales ideólogos para la consolidación del gobierno chiapaneco e impulsor de la “modernidad”; consideró que la manera de lograr el desarrollo y el progreso era a través de la división de las tierras comunales y la creación de un nuevo campesinado no indígena más dinámico, razón por la cual tuvo interés en “desaparecer” a un campesinado no moderno e indígena como forma de estimular la agricultura

¹ La formación de haciendas o fincas o unidades de producción, generalmente en manos no indias, en el área tojolabal se remonta a la época de la colonia en los siglos xv y xvi. Para el siglo xvii se reportan en pleno auge en manos de los dominicos y particulares, después en unas cuantas personas; la familia Castellanos fue una de las que más tierras acaparó en el área, llegó a poseer más de 12 fincas y se caracterizaron por la producción de maíz y frijol, ganadería, ovino, vacuno, equino, producción de alcohol, con el afamado licor comiteco, y el comercio con Guatemala (Ruz, 1992).

² Para una amplia información sobre las fincas y un interesante análisis en torno a las relaciones sociales que prevalecieron entre trabajadores y patrones en otra parte de la geografía chiapaneca, que no dista mucho de lo que ocurría en Las Margaritas, se puede consultar Toledo Tello (2002).

capitalista productiva. Rabasa promulgó y puso en vigor una medida que dividía todas las tierras ejidales en parcelas privadas. La reforma agraria implantada por él, también llamada “el reparto” y el “fraccionamiento”, fue un éxito económico y un desastre social, pues se benefició a un sector de la población chiapaneca, a la población no indígena y mejor posicionada económicamente; el precio de la tierra fue bajo, lo que permitió que agricultores, rentistas, pequeños comerciantes y capataces resultaran beneficiados y convertirse en acaparadores de las mejores tierras pudiéndose convertir así en rancheros, de tal forma que de 1890 a 1910 éstos se duplicaron (Benjamín, 1981:72-73).³

La mayoría de las localidades tojolabales y no tojolabales que se crearon a lo largo del periodo del reparto agrario, particularmente del General Lázaro Cárdenas, se construyeron bajo ciertas características, la más importante fue el mantenimiento de la asamblea como órgano de decisión de la vida cotidiana de la población. Diversas instituciones políticas, sociales, religiosas retomaron el ideal de comunidad y lo transmitieron a los pobladores de los ejidos, éstos se reapropiaron de los contenidos de tal forma que grupos de líderes tojolabales internos, especialmente católicos, manteniendo diversos intereses, políticos, económicos y sociales, pusieron a funcionar a la población bajo el lema de comunidad homogénea y solidaria. Una de las propuestas fundamentales para ello fue no permitir el ingreso de Iglesias distintas a la católica, así como de instituciones políticas, sociales, religiosas, entre otras, por considerar que desintegraban a la “comunidad imaginada”.⁴ Así el conflicto tuvo como fin evitar la división de los pobladores de las localidades tojolabales.

³ En este periodo se inició la construcción de la línea de ferrocarril panamericana, misma que permitió una mejor comunicación con el centro de la República. La construcción del ferrocarril formó parte del impulso económico, que planteaba Porfirio Díaz, basado en el capitalismo liberal. Cuando Rabasa dejó la gubernatura chiapaneca entonces había iniciado la transformación del estado para convertirlo en moderno con la construcción de caminos, carreteras y escuelas (Benjamín, 1981).

⁴ Es imaginada “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán si-

Sin embargo, en algunas notas periodísticas, en los discursos de los líderes de organizaciones no gubernamentales y de los catequistas el elemento religioso se resaltó en el conflicto. En el 2008, varios de ellos manifestaron su repudio por el ingreso de las Iglesias evangélicas, por ejemplo, en localidad de San Antonio los catequistas señalaron que las “sectas están avanzando, no porque la gente tenga interés, ni por su propia voluntad, sino porque les pagan con dinero de otro país, además los que se cambian es por un tiempo, no se quedan ahí por toda su vida, sino que van cambiando cuando algo no les gusta”.⁵ En este sentido lo que parece cierto es que las personas que se atreven por primera vez a cambiar de afiliación religiosa después lo vuelven a hacer sin ningún problema. La permanencia en una Iglesia no se hace obligatoria, por el contrario muchos después de salirse del catolicismo lo hacen con facilidad de cualquier Iglesia o templo y experimentan con otros grupos sus creencias.

Aparecen los primeros registros acerca de los conflictos religiosos en la prensa local y nacional a mediados de 1997,⁶ lo cual no significa que antes de esa fecha no se hubieran dado, no obstante a partir de ella es cuando se tiene registro y se intensifican. Los testimonios que recogí durante el periodo de trabajo etnográfico revelan que en diversas localidades (tales como Saltillo, Nuevo México, Lomantán, entre otras) las personas que se declararon conversos al presbiterianismo fueron intimidadas, algunas encarceladas y otras fueron expulsadas, fue el caso de un

quiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen en su estilo de comunión” (Anderson 1983:23).

⁵ Entrevista CMG, 6 de mayo de 2008, Ignacio Allende, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México. Los pastores de la INP hasta 2001 percibían un salario de 6 000 pesos, existe el argumento de personas que se han salido de esta asociación de que los pastores realizan su actividad pastoral gracias al salario que perciben, es más, una persona que fue pastor señala: “los pastores de ahí no se mueven si no se les paga, lo digo porque así fui yo, decía ‘cuánto me pagan, voy, por matrimonio tanto, por bautizos tanto’”, entrevista AAA, 11 de marzo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

⁶ Para un análisis de surgimiento, manejo y desenlace de los conflictos en Chiapas se puede consultar en Rivera Farfán *et al.*, 2005.

padre de familia encarcelado por la autoridad al “estar haciendo cosas fuera de los acuerdos de la comunidad”.⁷ Aunada a la intimidación le seguían quemas de casas, encarcelamiento, les quitaban los apoyos dados por el gobierno federal, estatal o municipal y como último recurso la expulsión.

En ese año mismo año (1997), 15 personas de la localidad de Saltillo⁸ fueron descubiertas por las autoridades locales (comisariado ejidal y su comité) cuando estaban practicando el presbiterianismo de forma clandestina; pronto el grupo de personas presbiterianas fue llamado a una asamblea ejidal para que aclarara el asunto, ante todo preguntarles si era verdad qué se habían cambiado a la “secta”. Al responder afirmativamente, fueron conminados a que regresaran al catolicismo y el asunto quedaría resuelto, si no recibirían el castigo que la asamblea resolviera de acuerdo con el acta constitutiva que los mismos conversos habían firmado tiempo atrás. El grupo resolvió negarse a regresar a la iglesia católica, razón que llevó a la asamblea a sancionarlos, dando a cada converso un promedio de 40 azotes y a encarcelarlo. Para liberar a las personas del grupo tuvieron que negociar representantes del gobierno del estado (Secretaría de gobernación, Delegación de gobierno), el pastor Antonio en ese entonces de la Iglesia Nacional Presbiteriana (INP), el presidente municipal, el juez de Las Margaritas, entre otros personajes de Iglesias y asociaciones religiosas de San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez, con católicos que a su vez eran líderes de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y las autoridades locales (comisariado y comité). El acuerdo alcanzado fue que una vez liberadas, las personas deberían abandonar la localidad y permitirían que los expulsados

⁷ Entrevista AAA, 7 de abril de 2008, cabecera municipal Las Margaritas Chiapas, México.

⁸ Para un análisis más profundo del conflicto de la localidad de Saltillo y su relación con las diversas fuerzas políticas, organizaciones no gubernamentales, con las Iglesias y la intervención de diversos actores se puede leer en Rivera Farfán *et al.*, 2005, el capítulo específico X que se denomina “El caso Saltillo: entre la democracia y el anhelo de comunidad”.

recogieran sus pertenencias, de otra forma quemarían las viviendas con todo y su contenido. Los conversos y los negociadores aceptaron tal condición con la promesa de que las autoridades pronto encontrarían una solución al problema. Las personas, al ser liberadas junto a sus familias, salieron de la localidad para irse a refugiar a la casa pastoral de Antonio; en la cabecera municipal de Las Margaritas, luego se trasladaron a la localidad de Unión Victoria, de 31 mismo municipio, en donde la mayoría de su población se había convertido al presbiterianismo, para que tuvieran un espacio más amplio y el apoyo de otros feligreses no católicos, mientras se resolvía el problema que incluía vivienda y posesión de tierras, pues entre los expulsados se encontraban ejidatarios básicos que al ser expulsados perdieron todos sus derechos sobre las tierras que poseían (información de campo, junio de 2008).⁹

Años más tarde (1998) los evangélicos organizaron la primera marcha en la ciudad de Las Margaritas para pedir solución a los problemas derivados de la expulsión, las principales demandas fueron: la destitución del presidente municipal, la aplicación de la ley, castigo para quienes la quebrantaban y la liberación de

⁹ Las primeras expulsiones que se registran en el municipio se dieron en 1988, aunque se tiene referencia de que en el año 1985, en el ejido Veracruz, se dio el primer conflicto por cuestiones religiosas, donde no católicos y católicos que pertenecían al PRI fueron expulsados y solicitaron el apoyo del gobierno del estado, así a varios de los participantes en los hechos violentos se les encarceló y a los no católicos se les dotó de láminas para reconstruir sus viviendas y herramientas de trabajo, molinos manuales de nixtamal y paquetes de herbicidas, plaguicidas y fertilizantes químicos que hasta ese momento no eran empleados en el trabajo agrícola (Escalona, 2009:331). En Saltillo, la primera expulsión por cambios de afiliación religiosa se registró en 1988, las personas expulsadas entonces fueron reubicadas en la localidad de Chamic, municipio de Comitán. Antes de la fecha señalada en otras localidades por la misma causa diversas personas fueron expulsadas y reubicadas en otras tierras, compradas por la Iglesia Presbiteriana Reformada de Estados Unidos, en el municipio El Triunfo, dando origen a localidades compuestas por personas expulsadas y bajo el mismo credo religioso, así surgieron poblaciones como Unión Victoria, Samaria y Primero de Mayo (información de campo abril de 2008).

los detenidos en la localidad de Saltillo. La marcha de aquel año terminó con la toma de la Presidencia municipal, como medida de presión retuvieron al síndico y al presidente municipal. También amenazaron con no retirarse hasta que no se firmara un acta de acuerdo entre el gobierno del estado de Chiapas y representantes del movimiento, que beneficiara a los evangélicos con las peticiones hechas descritas líneas arriba. Bajo esta presión, el presidente municipal solicitó la intervención de la Secretaría de Gobernación del estado de Chiapas; ésta envió una comisión para intentar resolver el conflicto. Pronto se reunieron integrantes de las autoridades municipales y del gobierno del estado con los representantes de los evangélicos; en dicha reunión lo que se cuestionó fue la nula existencia del estado de derecho para los conversos. En una reunión posterior el gobierno del estado y el municipal citaron a las autoridades ejidales de Saltillo, en ella éstos propusieron que la única alternativa-solución era que los conversos “tomaran sus maletas y salieran de la localidad”,¹⁰ pues la existencia de un acta firmada por la comunidad, incluso por los conversos encarcelados en ese momento, sustentaba la expulsión. Además, aclararon, que en la “comunidad no manda el gobierno, allí mandamos nosotros”.¹¹

Después de las negociaciones realizadas entre diferentes actores, representantes de los expulsados, teniendo como principal interlocutor al pastor Antonio, con representantes de instituciones gubernamentales y las autoridades y líderes de Saltillo, el retorno de las de las familias expulsadas se dio el 7 de enero de 2000, después de dos años de intensas, acaloradas y a veces infructuosas reuniones. Se logró el retorno pero no a la población central de Saltillo sino a unas tierras anexas a la localidad que desde entonces le nombraron Anexo Chacalá. Ahí ya se encontraban algunos no católicos que en fechas anteriores habían sido expulsados de la misma localidad.

¹⁰ Entrevistas AAA, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

¹¹ Entrevista AAA, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

En la localidad de Saltillo existe un acta de asamblea de la década de los ochenta¹² que estipula que por acuerdo comunitario y por el bien de la misma todo aquel que se cambie de adscripción religiosa se le castigará con cárcel, dejará voluntariamente sus parcelas o sus derechos comunales y no entablará ningún tipo de demanda judicial.

Hasta hace poco más de una década los habitantes de Saltillo estaban y están adheridos a la CIOAC, aunque en el 2008 se encontraban otras organizaciones además de la CIOAC Independiente y la Histórica.

Los conflictos por supuestos cambios de adscripción religiosa han sido recurrentes en las localidades de la Cañada tojolabal. A la expulsión le antecedía tirar casas, templos, suspenderles los servicios de agua y luz y los derechos de parcela y solar, encarcelamiento, multas, suspensión de proyectos que el gobierno del estado o municipal otorgaban, pues es la asamblea quien decide a quienes les da o no apoyos. A las personas que se afiliaban a otras Iglesias les obligaban, incluso en el 2008, a dar las cooperaciones para la festividad del santo patrón de la localidad, y cuando los conversos se negaban entonces aparecía el conflicto.

En conversaciones con diversas personas coinciden en que las actas de acuerdo se levantaron en varias localidades después de que sus habitantes se adhirieron a la CIOAC, que arribó al municipio a principios de la década de los ochenta del siglo pasado. Sin embargo, no siempre fue así. Un sacerdote señala que aproximadamente en los años sesenta, en las localidades indígenas se era católico y priísta a la vez. A la región en los primeros años de 1980 arribó al municipio el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) al cual se adhirieron diversas personas. Cuando el PST llegó a su fin otro partido político se sumó, en ese entonces el Partido Revolución Democrática (PRD), a principios de los años noventa y por voluntad de la asamblea ejidal varios acep-

¹² No tengo la fecha exacta de ese acta, sin embargo es un documento que hacen mención diversas personas no sólo de la localidad sino de otras. Esas actas se encuentran en poder del presidente del comisariado ejidal y no puede mostrarla sin la anuencia de la asamblea.

taron ser integrantes de dicho partido. En ese momento la CIOAC hacía su arribo triunfal y la población aceptó ser parte de ella. Perteneciendo a los partidos de izquierda y la CIOAC comenzaron lo que ellos llamaban la recuperación de tradiciones sociales y culturales y el mantenimiento de las mismas. Las acciones de recuperación y mantenimiento de las tradiciones sociales y culturales lo hicieron con el apoyo de la Iglesia católica, particularmente de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas que ya tenía casi dos décadas de operar bajo los ideales de la teología de la liberación. Entonces bajo el argumento que las Iglesias protestantes dividían y aculturaban a las poblaciones indígenas se sustentaba la expulsión de cada familia o persona de sus lugares de origen.

Los tojolabales por mucho tiempo no fueron reconocidos por ninguna institución (eclesiástica o gubernamental), tampoco por ellos mismos. Una vez que se reconocieron buscaron elementos que les permitiera identificarse como grupo, entre ellos la religión católica y la lengua. Asumidos ambos aspectos se necesitó de un espacio dónde construir y reproducir la comunidad; el medio y el lugar para hacerla valer fue la asamblea.

Esas actas, que se levantaron en la década de los ochenta, en algunas localidades tojolabales siguen vigentes y se siguen aplicando al pie de la letra. Esas actas fueron claves para que no se permitieran elementos que llegaran a poner fin a la “comunidad”. Si la práctica de la religión católica constituía uno de los pilares de la identidad de algunos tojolabales, y por ende de la comunidad, los no católicos no sólo violentaban las normas establecidas asentadas en un acta sino también a la comunidad, pues en su mayoría ya no aceptaban cooperar para las festividades religiosas católicas, dejaban de comprar e ingerir alcohol y comenzaron a colocar los altoparlantes a todo volumen que no sólo incomodaba a los católicos sino violentaba la “armonía” y el “silencio” de la población. La permanencia de la comunidad fue apoyada, primero, por organizaciones de izquierda mencionadas líneas arriba, por agentes de pastoral, después por instituciones gubernamentales, por ejemplo el Instituto Nacional Indigenista, que fue la

institución que ayudó a la recuperación de las “tradiciones católicas” y la “cultura”. Algunos tojolabales recuerdan que cuando alguna persona solicitaba su ingreso a la CIOAC y era evangélica se le condicionaba su ingreso hasta que regresara al catolicismo. Los integrantes de dicha organización debían practicar el catolicismo sin importar los intereses individuales, sino que éstos se debían sumar a los de la colectividad. En el 2008 la organización de nombre Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET) mantuvo alianzas con esa organización.

Es verdad que diversos no católicos tojolabales fueron expulsados de sus localidades de origen, otros sin embargo salieron de manera “voluntaria” para ir selva adentro porque se habían cambiado de afiliación religiosa y la practicaban de manera clandestina, y antes de que se enteraran las autoridades locales preferían salir de ella. Así se formaron algunas poblaciones selva adentro y otras más cercanas como San Felipe, que se encuentra a 90 kilómetros de la cabecera municipal de Las Margaritas, a orillas del río Jataté, se formó con expulsados de las localidades Jalisco, La Libertad y Lomantán.¹³

La mayoría de las localidades que se encuentran dentro de la denominada Cañada tojolabal del municipio de Las Margaritas siguen perteneciendo a la CIOAC Histórica,¹⁴ y los líderes tienen poder de convocatoria para la realización asambleas, marchas y bloqueos.

¹³ En 2008 en Lomantán coexistían tres iglesias diferentes la católica, la adventista y presbiteriana.

¹⁴ La CIOAC, a mediados de los noventa, sufrió una de sus divisiones internas más importantes en su historia de la que surgió CIOAC Histórica, que se caracterizó por su radicalidad de no aceptar ningún tipo de apoyo gubernamental, pero también por la defensa a ultranza de la cultura y la comunidad. Declararon públicamente su apoyo al movimiento neozapatista, entre otras características; la otra se denominó CIOAC Independiente, que tenía una postura de negociación y conciliación con diversos sectores de la sociedad; entre ellos con los evangélicos y el Estado en su representación federal, estatal y municipal. Las opiniones de diversas personalidades de Las Margaritas coinciden en que esta ala de CIOAC se ha beneficiado mucho más que quienes habían luchado desde épocas anteriores por una sociedad “igualitaria” en los términos sociales, políticos y económicos.

La presencia de diversas organizaciones sociales, partidos políticos e Iglesias en el municipio de Las Margaritas, particularmente en las localidades tojolabales, trajo consigo también el endurecimiento de los conflictos internos. No porque ellas fueran el detonante sino porque tuvieron la libertad de expresar los sentimientos y las preferencias de diversa índole.¹⁵

Las expulsiones de evangélicos, de diversas localidades tojolabales, que se dieron a lo largo de varios años, se agudizaron en 1994 a raíz del levantamiento armado neozapatista. Según versiones de los propios expulsados se debieron a que un gran número de evangélicos no aceptaron participar en la filas de los rebeldes, aunque comentan que si los zapatistas hubieran pedido que los evangélicos hicieran presión se hubieran unido para apoyarlos.¹⁶ Los no católicos estaban en desacuerdo en tomar las armas, razón por la cual se les acusó de no responder ante la cuestión política, ante esto aparentemente algunas localidades zapatistas endurecieron sus posturas de expulsión. Así en 1994, arribaron a la cabecera municipal de Las Margaritas cientos de expulsados de sus localidades, insertándose en la población local y otros formando una colonia de expulsados con sus respectivos templos. La cabecera municipal de Las Margaritas no fue el único lugar que recibió a familias provenientes de diversas poblaciones, también la ciudad de Comitán fue una más de las receptoras de expulsados.

POBLACIONES QUE ALBERGARON A LOS DESPLAZADOS-MIGRANTES DE LOCALIDADES EXPULSORAS

En el apartado anterior analicé y describí las expulsiones y las razones por las que se dieron en algunas localidades tojolabales, en

¹⁵ No desarrollaré el tema de los conflictos porque ya se ha escrito suficiente acerca de ellos, lo señalo como elemento de la diversidad de posiciones sociales.

¹⁶ Información de trabajo de campo de abril de 2008, Las Margaritas, Chiapas.

CUADRO
LOCALIDADES EXPULSORAS DE NO CATÓLICOS

<i>Localidad</i>
El Paraíso
Saltillo
Buena Vista
Independencia
Francisco I. Madero
Justo Sierra
Nuevo México
Plan de Ayala
Veinte de noviembre
Lomantán

FUENTE: elaboración propia, abril-mayo de 2008.

este me permitiré analizar y describir a dos poblaciones: La cabecera municipal de Las Margaritas y la población Anexo Chacalá perteneciente a la localidad de Saltillo, del mismo municipio en las que los tojolabales se han reapropiado de su territorio y lo han hecho suyo (de esto me ocupo en el siguiente apartado).

La migración de personas que vivían en localidades selva adentro hacia la cabecera municipal de Las Margaritas en el año de 1994 fue de las más altas en su historia. La mayoría de ellas no salieron de manera voluntaria sino que fueron obligadas a salir de su población y las que salieron de manera “voluntaria” lo hicieron ante el temor de ser expulsadas.

Ahora bien, estas personas que arribaron a la cabecera municipal, se convirtieron en un problema para el Ayuntamiento en turno, pues no contaba con la infraestructura necesaria para albergarlas. Debido a la falta de apoyo por la autoridad constitucional varias de ellas fueron apoyadas por sus Iglesias no católicas y por sus pastores, algunas otras por pastores que no pertenecían

a su Iglesia. Las alojaron en sus templos y les dotaron de alimentos, ropa y calzado, pues la mayoría de ellas habían salido de sus casas con la ropa que tenían puesta. Sin embargo, fueron objeto de este apoyo sólo por un periodo corto; pronto cada familia o persona tuvo que buscar solución a la situación en la que se encontraba.

Algunas Iglesias, como la Iglesia Presbiteriana Renovada, compraron tierras que fraccionaron y otorgaron solares a algunas personas. Esta compra de terrenos se dio particularmente en dos barrios: Los Pocitos y San Sebastián. El barrio de Los Pocitos recibió un buen número de migrantes; quienes llegaron se mezclaron con las personas que vivían ahí. Cada persona se las arregló para sobrevivir.

El barrio de San Sebastián es uno de los barrios más viejos de la cabecera municipal y de los más céntricos, que se extiende a por lo menos unos cuatro o cinco kilómetros, en la primera parte, que ocupa por lo menos dos kilómetros. Allí vive la gente que ha nacido en la cabecera municipal, generalmente la que se considera con dinero. En esta área se encuentran varios comercios, entre los que sobresalen las de bonetería y diversas tiendas de abarrotes. También se localiza ahí la radio denominada xE La Voz de la Frontera Sur, dependiente del entonces, Instituto Nacional Indigenista, ahora, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). La radio fue abierta en 1987 y entre los lugareños también es conocida como la Xuxepil (la madre de la palabra verdadera) que transmite desde entonces en tojolabal para el municipio de Las Margaritas y sus alrededores. Esta radio se encontraba en las afueras de la cabecera municipal y poco a poco fue quedando dentro de la población. Ahí también se encontraba uno de los aserraderos más importantes de la región a donde varios vecinos locales iban a trabajar y en donde después las mujeres que llegaron de diversas localidades iban a recoger los desperdicios de la madera para usarla en la cocina y poder cocinar sus alimentos.

El barrio de Los Pocitos es uno de los más recientes. Está situado a por lo menos un kilómetro del centro de la ciudad. Éste

a diferencia de los otros se fundó con inmigrantes de diferentes localidades y es donde habita un mayor número de habitantes indígenas. Cuenta con un número indeterminado de tiendas de abarrotes, tortillerías, un molino de nixtamal que era operado por el grupo de mujeres *Tzome Ixuk*, un albergue para mujeres violentadas por sus esposos o por sus hijos, una ermita en la que participan hombres y mujeres del barrio. Varias mujeres de este barrio son catequistas e imparten catecismo a los niños para que posteriormente puedan hacer la primera comunión o confirmación. Este barrio tiene como característica la de tener una población muy combativa.

Anexo Chacalá, cuenta de acuerdo al INEGI (2010) con 300 habitantes. Esta población se encuentra en las tierras que pertenecen a la localidad de Saltillo y no pertenece a la población central sino que es un centro de población que se creó a finales de los noventa con los expulsados de la población principal de Saltillo. Saltillo es una localidad que se localiza en la Cañada Tojolabal del municipio de Las Margaritas fundada durante el periodo cardenista. En la localidad de Saltillo existe un acta de asamblea de la década de los ochenta¹⁷ que estipula que por acuerdo comunitario y por el bien de la misma todo aquel que se cambie de adscripción religiosa se le castigará con cárcel, dejará voluntariamente sus parcelas o sus derechos comunales y no entablará ningún tipo de demanda judicial.

Así entonces cada vez que alguna familia o persona que se cambiaba de adscripción religiosa era expulsada de la población y al principio fueron a vivir a la localidad de Unión Victoria y después casi todos iban al Anexo Chacalá. De tal forma que una de las características de esta población es que se encuentra dentro de otra localidad y que todos son no católicos. Los primeros que llegaron a esta población fueron tojolabales presbiterianos. Con el paso del tiempo llegaron las Iglesias pentecostales. En

¹⁷ No tengo la fecha exacta de ese acta, sin embargo es un documento que hacen mención diversas personas no sólo de la localidad sino de otras. Esas actas se encuentran en poder del presidente del comisariado ejidal y no puede mostrarla sin la anuencia de la asamblea.

esta población la norma es que todo aquel que desee vivir en este pueblo debe pertenecer a alguna de las iglesias y ser el pastor quien solicite ante la autoridad local su ingreso y garantice que es una persona que no creará conflictos entre y en la población y que contribuirá a las actividades que se realizan dentro de la población.

Cabe aclarar que esta población, aunque territorialmente pertenece a otra, cuando se fue poblando por no católicos fue creando sus normas y reglas de convivencia. Así establecieron que todos aquellos que quisieran vivir ahí tenían que ser no católicos, que todos deberían participar en las actividades colectivas de la población, que para establecer una tienda del tipo que fuera el primero en saberlo tenía que ser el representante de la población. No podían tener un comité de comisariado ejidal porque pertenecen a la localidad de Saltillo; además establecieron la ayuda mutua y la solidaridad como base de la convivencia “armónica”. Al ser una población de no católicos la venta de alcohol, principal elemento ritual para las festividades religiosas católicas, se prohibió; de tal manera que el conflicto por consumo y venta de éste líquido quedó superado, pero eso no significa en lo absoluto que no exista. El conflicto aparece por otras razones, por ejemplo por los chismes, infidelidades, robo, entre otras.

APROPIACIÓN DEL TERRITORIO: BARRIO DE SAN SEBASTIÁN Y ANEXO CHACALÁ SALTILLO¹⁸

En este apartado describiré cómo las personas que fueron expulsadas de sus lugares de origen se apropiaron del territorio al que de manera voluntaria u obligada llegaron, en este caso del barrio de San Sebastián y Anexo Chacalá, Saltillo.

¹⁸ Me gustaría abordar a cada una de las poblaciones que describí en el apartado anterior en donde algunos expulsados han arribado, pero por falta de espacio no lo haré.

A raíz del levantamiento armado de 1994 diversas personas de diferentes localidades salieron algunas de manera “voluntaria”, otras expulsadas de sus lugares de origen por no estar de acuerdo con el movimiento armado. Ante este movimiento las cabeceras municipales de Las Margaritas y de Comitán fueron las que más recibieron a estas personas que llegaron como *paracaidistas*. Estos dos lugares en antaño se habían caracterizado por tener una población predominantemente no indígena y a partir del levantamiento armado se repoblaron pero con indígenas provenientes de diferentes localidades selva adentro, lo que Cruz Burguete y Robledo Hernández (2001) denominaron la reindianización del espacio urbano. El que estos autores llamen reindianización eso no significa que antes no hubiera indígenas en esos espacios sino que se les conoció como asentamientos de no indígenas. Basta leer los trabajos de Rosario Castellanos, por ejemplo Balún Canán (1957) para entender la sociedad comiteca. En el caso de la cabecera municipal de Las Margaritas los indígenas que se encontraban asentados ahí, habían dejado de hablar su lengua materna (tojolabal) y se habían insertado en la vida de la población no indígena, además que muchos indígenas se encontraban trabajando para ellos. Este repoblamiento, en el caso que me ocupa, de la cabecera municipal de Las Margaritas, ha traído como consecuencia el reacomodo y reapropiación de la población indígena fuera de sus lugares de origen.

Las personas que optaron por ir a la cabecera municipal de Las Margaritas se enfrentaron a un sinnúmero de problemas, el más importante, el no tener un espacio donde habitar, es decir, un terreno donde construir una casa que les diera la posibilidad de tener la seguridad de poder albergar a una familia.

Las familias que salieron de sus lugares de origen, ya fueran expulsadas o de manera “voluntaria”, al llegar a la cabecera municipal, lo primero que hicieron fue apostarse a las afueras de la presidencia. Después de 10 días el presidente municipal les permitió que se alojaran en el estadio. Algunos expulsados permanecieron ahí hasta por espacio de tres meses, otros por 20 días. Cada familia o persona decidía cuándo y dónde buscar apoyo.

Algunas familias fueron apoyadas por los pastores de algunas iglesias y les permitieron quedarse en la casa pastoral.

Algunas familias que arribaron a la cabecera municipal de Las Margaritas y que fue su deseo quedarse ahí, optaron, los que así pudieron, por comprar terrenos para edificar sus casas-habitación; otras fueron apoyadas por algunas Iglesias, como la Iglesia Presbiteriana Renovada que compró tierras y las fraccionó y se las otorgó sin ningún precio, a cambio de pertenecer o convertirse como feligreses de esta Iglesia; otras optaron por tomar algunas por la fuerza a falta de respuesta institucional y fraccionarlas entre algunas familias y otras más las compró el Ayuntamiento municipal de Las Margaritas y se las otorgó.

El barrio de San Sebastián era y es el más grande de la cabecera municipal de Las Margaritas, el que tenía tierras para vender. Casi de manera natural formaron otro barrio dentro del mismo barrio San Sebastián. Se asentaron sin tener las mínimas condiciones para hacerlo: sin agua entubada, sin drenaje, sin luz y sin otros servicios básicos. Llegaron como *paracaidistas* y pasaron a formar un equivalente a lo que para las ciudades sería “el cinturón de miseria”. Las casas, si se le podía llamar así, estaban hechas de cartón, de nylon o de deshechos de otras casas. Puertas de palo o simplemente un pedazo de plástico era suficiente para tapar. Esto para los que les iba bien, en otros casos el cielo, estrellado o nublado era su único cobijo. Pronto se crearon las redes de solidaridad, pues muchos de ellos eran primos, hermanos, amigos o simplemente hermanos en Cristo y comenzaron a apoyarse para construir sus casas y para su alimentación.

Comenzaron a subemplearse, las mujeres como servidoras domésticas, lavado y planchado de ropa, las jóvenes en el cuidado de niños o, igual que las mayores, en el servicio doméstico; las niñas se prestaban para hacer algunas compras de las amas de casa por los que recibían un peso o dos que servía para aportar a la familia. Los hombres como ayudantes de albañil, de barrenderos, limpiadores de solares, por los que recibían salarios raquíticos que alcanzaba para medio comer y medio vivir.

Ante la situación de miseria en la que se encontraban, poco a poco los hombres empezaron a migrar a otras ciudades y países. Hombres que en su vida lo habían hecho, que solo sabían cultivar la tierra, salieron a Cancún, Quintana Roo, Ciudad del Carmen, Campeche y a la Ciudad de México y Estados Unidos. Estos hombres empezaron a enviar dinero primero para construir sus casas. Los que se fueron a los Estados Unidos mandaron las fotos de cómo querían que se construyeran sus casas. El resultado fue que las casas que se empezaron a construir fueron de blok estilo californianas, con piso de cemento, con habitaciones, con un cuarto de baño dentro de la casa. El modo de vida que antaño tuvieron en la localidad había desaparecido. Aquellas casas de cartón, de palos, de nylon, etc., se convirtieron para ellos en grandes “mansiones” gracias al trabajo de hombres que habían migrado doblemente.

Una vez que se construyeron sus casas, comenzaron a llegar las remesas para construir los templos, templos exuberantes, que nunca se habían imaginado. Estos templos que se empezaron a construir con las remesas de los hombres que salieron a otras ciudades fueron para cumplir las promesas que habían hecho antes de salir de Margaritas. Gracias a este dinero el paisaje del barrio se empezó a modificar, ahora, ya no solo las casas lucían mejor, sino los templos comenzaban a edificarse de forma ostentosa. De tal forma que en ese asentamiento había por lo menos 18 templos que se habían construido recientemente, ya que cada grupo hacía el suyo. Las casas lucen mejor construidas pero sin hombres, ahí habitan mujeres, niños, ancianos y enfermos.

Dentro de este espacio se construyó a solicitud de sus habitantes una escuela primaria bilingüe tojolabal-español. Todos los maestros que trabajaban en esta escuela eran hablantes de alguna lengua indígena menos tojolabal, que era la que los niños hablaban.

Catorce años tuvieron que pasar para que este barrio cambiara su paisaje, aquellas casas de cartón y nylon fueron desplazadas por las de concreto, los cultos que se celebraban en las casas se comenzaron a hacer en los templos, la alimentación mejoró, ha-

bía una red de agua entubada, seguía con sus calles sin pavimentar, y el establecimiento de más templos que necesitaban de más feligreses para llenarlo y quienes se quedaron al frente de ellos generalmente mujeres, salían de visitas domiciliarias a convencer a personas para que se cambiaran de afiliación religiosa, muchos son lo que llegaron perteneciendo a una Iglesia y después se cambiaron o bien a otro templo o bien a otra Iglesia. La gran mayoría que se salía de un templo o Iglesia generalmente era por conflictos internos bien con otros feligreses o con el pastor.

Este es un barrio cuyos habitantes todos son protestantes y que a decir de ellos han logrado mejorar su situación de vida gracias a la pertenencia a una religión. Una vez establecidas, las personas también aprendieron a negociar con el Estado, sobre todo en épocas de elecciones.

Si bien es cierto que las condiciones de vida mejoraron eso no quiere decir que se hayan vuelto adinerados sino que siguen siendo pobres solo que en otra proporción. En este sentido la pobreza se ha transformado.

Las casas están habitadas por mujeres madres, niños y ancianos, los hombres y mujeres jóvenes y cabeza de familia han salido en busca de mejores condiciones de vida. Pues al tener un grado mínimo de escolaridad en lo que se pueden emplear es en la construcción como albañiles o ayudantes de albañil y las mujeres en el servicio doméstico con salarios mínimos, un hombre puede ganar si consigue empleo entre 100 y 150 pesos al día, mientras que las mujeres pueden ganar entre 800 y mil pesos al mes. Esta precaria situación ha hecho que los que migraron por primera vez lo vuelvan a hacer por segunda ocasión. De esta segunda migración son muchos de los que estando en otra ciudad o país han conseguido hacer otra familia, quedarse por un lapso de entre cinco, 10 o más años sin regresar a la tierra prometida. En otros casos no se volvió a saber de ellos. Sus familiares les lloran por no saber si están vivos o muertos. En el mejor de los casos se cambiaron de afiliación religiosa.

Aun a pesar de que el año de 1994 fue el momento en que más expulsados de diversas de localidades se dio, desde años an-

teriores y después de esa fecha hubo poblaciones que se formaron con expulsados; fue el caso de Anexo Chacalá, que desde el año 1998 recibió personas de diversas Iglesias particularmente de la Iglesia Nacional Presbiteriana (INP).

Las primeras familias que llegaron a Chacalá, anexo Saltillo, fueron protestantes de la INP que autoridades locales en complicidad con los católicos del lugar expulsaron acusadas de transgredir las normas tradicionales. Estas fueron las que tuvieron que hacer del territorio que les dieron un espacio para vivir. A decir de los ahora habitantes de Anexo Chacalá, estas tierras se las otorgaron por ser las más inhóspitas e infértiles. La idea de las autoridades locales de enviar a los no católicos a vivir a este lugar era que estas personas se cansaran de la falta de productividad de la tierra, pues no tenían herramientas para trabajarla, de comenzar de nuevo, sin casa donde habitar, con pocos utensilios pues hay que recordar que fueron expulsados y que sólo habían salido de sus anteriores casas con lo que llevaban puesto. De tal forma que iniciar una vida nueva en un lugar en donde conocían poco o nada no era tarea fácil.

Uno de los acuerdos de los expulsados con los representantes gubernamentales fue que antes de la llegada de los “nuevos” habitantes del lugar el gobierno del estado debía otorgar láminas, madera e instrumentos para construir lo que iba a ser su casa-habitación. Así se hizo, antes de que las familias se trasladaran a ese lugar fueron dotados de insumos mínimos para que cada jefe de familia construyera su casa. Cómo le haría no sabía, si se apoyaba de sus compañeros, si de sus hijos o solo, ese era problema de cada familia. Para sorpresa de muchos estas personas se apoyaron mutuamente y construyeron sus casas con el apoyo de todos, primero construyeron una casa, luego otra y otra hasta que terminaron la de todos, parecía que todo estaba listo para recibir a los “nuevos” habitantes.

El primer día que los expulsados arribaron a Chacalá pastores de diversas Iglesias hicieron una oración por toda la localidad para pedir buenas cosechas, lluvias, salud, buena convivencia que se traducía en excelentes relaciones entre sus habitantes. Cuan-

do eran católicos los ahora conversos hacían su ritual de bienvenida a la vida, permiso a la tierra para sembrar, entre otros. Este era un ritual que denominaba oración para la buena convivencia.

El primer día de su arribo de los “nuevos” habitantes a este lugar fueron acompañados por pastores, la Comisión de Derechos Humanos, Delegado de Gobierno, personas de diferentes Iglesias. El acompañamiento de diversas personalidades fue para cerciorarse de que los nuevos integrantes de estas familias se pudieran instalar en ese lugar sin ningún problema y que las autoridades locales de Saltillo no intervinieran. Es verdad, las familias en su instalación fueron acompañadas, sin embargo, los únicos que se harían responsables de compartir el espacio, de la organización de la población para obtener tierras para trabajar, de la edificación del templo, porque hasta ese momento la mayoría eran de la INP, de cómo comenzar a trabajar la tierra, de dónde vendrían los alimentos, eran los “nuevos” habitantes del lugar. Parecía fácil porque todos los habitantes tenían dos características en común que los hacía iguales: eran expulsados y todos pertenecían a la INP.

En este caso tuvo que intervenir la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) para el otorgamiento de las tierras para el cultivo. Y bien, una vez entregadas las tierras de cultivo, y habiendo apoyado el Estado para la instalación de las familias en su nuevo espacio, aparentemente el conflicto se había resuelto. Así parecía, pero como en toda empresa humana, empezaron a tener problemas entre ellos: con la salud, con la educación de los hijos de estas personas, con la distribución de la tierra, pues había lugar donde habitar pero faltaban los servicios básicos como agua, luz y drenaje, problemas que los habitantes tenían que resolver y su propia convivencia y manutención. Todos estos asuntos ahora se encontraban en manos de los “nuevos” habitantes.

Una vez establecidas las familias en el lugar comenzaron las peripecias para la adaptación y la apropiación del territorio. De aquellas casas con techo de lámina y varias con paredes de lámina en el 2008, solo quedaban algunas. La mayoría eran ya construidas con techo de lámina pero con paredes de blok, piso de

cemento y amuebladas con piezas de madera tallada. En algunas familias contaban con estufas de gas y los niños iban a la escuela primaria Juventino Rosas.

Poco después de que se establecieron y dado que la INP les quitó todo el apoyo eclesial y social, la gran mayoría se convirtieron a la Iglesia Presbiteriana Renovada (IPR), otras personas más se convirtieron a Iglesias Pentecostales. Varios hombres se convirtieron en líderes religiosos de sus propios templos. Como era de esperar no faltaron las diferencias y cada grupo religioso buscó de acuerdo a sus intereses una alternativa de vida social y religiosa. La Iglesia pentecostal que más feligreses tenía, dentro del templo se celebraban los cultos con un grupo musical que entonaba los himnos religiosos con tonos ranchero o grupero y las mujeres mayores, de 50 y 60 años, que apenas se comunicaban en español, danzaban, cantaban a gritos, experimentaban dones, entre otros. Mujeres que en antaño habían experimentado la transformación religiosa de la diócesis de San Cristóbal de Las casas y deseaban la recuperación de las tradiciones ahora experimentaban otro tipo de experiencia religiosa, a decir de ellas, la mayoría se cambió porque sus esposos eran consumidores asiduos de alcohol con lo que además de tener una vida muy precaria sufrían la mayoría de violencia doméstica (Información de campo, marzo de 2008). Casi la mayoría de mujeres mayores habían experimentado cambio de afiliación religiosa de católicas a protestantes, mientras que las jóvenes de entre 15 y 25 años habían nacido dentro del protestantismo.

La Iglesia Presbiteriana Renovada tuvo una escisión y salieron algunas personas que habían liderado las negociaciones con las diferentes autoridades locales y estatales para su retorno a esa población. Estas personas formaron otra Iglesia que dependía directamente de una Iglesia Presbiteriana Renovada en Austin Texas y así continuar bajo el liderazgo del pastor Antonio. Poco a poco se han apropiado de la ideología, la han reelaborado y resignificado. Mientras que en lo que respecta a su “nuevo” espacio lo hicieron suyo. Comenzaron a sembrar, cada vez que lo hacen, lo hacen ahora bajo el ritual de su nueva ideología reli-

giosa. Oran para pedir a Dios porque la siembra dé buenas cosechas, se bendice y comienza la siembra. El diez por ciento de esa cosecha es para el diezmo de la Iglesia. La vida en las casas se volvió normal, se desayuna, se come y cena de acuerdo a la “nueva” costumbre religiosa. Antes de tomar cada alimento se hace oración para agradecer a Dios por tenerlos, se sigue el proceso de reproducción familiar, se sigue hablando el tojolabal y se reproduce en los templos y en la escuela. La escuela es el lugar donde todos los niños conviven sin distinción de credos religiosos y se ha adaptado a las nuevas exigencias de la población, no hablar de rituales religiosos católicos, enseñar bajo las normas morales de ser protestante.

Algunas de las personas que llegaron a esta población no poseían tierras, ese fue el caso de Pedro que fue líder en las negociaciones entre el gobierno local, municipal y estatal. A él se le castigó con no darle ningún trozo de tierra; alguno de sus compañeros le regaló un pedazo solo para construir su casa-habitación. Poco a poco fue adquiriendo tierras y llegó a poseer hasta 30 hectáreas. Es un hombre trabajador; cuando no cultiva sus tierras sale a otras ciudades en busca de trabajos para tener ingresos económicos. Sigue liderando su iglesia y en el 2008 se ordenó pastor por la Iglesia Presbiteriana Renovada que estaba buscando consolidarse como una Iglesia local bajo los ideales tojolabales. Como primera instancia pretendían usar la lengua tojolabal como el principal medio de comunicación entre los feligreses, usar la ropa “tradicional” como parte de su expresión cultural, así entre otros elementos que a decir de ellos les permitía identificarse como tojolabales perteneciendo a una Iglesia no católica.

La vida en la ahora población de Anexo Chacalá parece pasar sin contratiempos, las mujeres corren cuidando y llevando sus hijos a la escuela, preparando los alimentos, yendo a las tierras para sembrar la milpa, traen la leña para cocinar, cocinan y se organizan para servir en la iglesia a la que pertenecen. Mientras que los hombres se ocupan de llevar a la familia el sustento económico, para ello también han tenido que salir de nuevo de

sus casas y emplearse en las cabeceras municipales de Las Margaritas y Comitán, así como a otras ciudades de Campeche, Quintana Roo y Ciudad de México. Sin embargo, en su memoria se encuentra presente la razón por la que se encuentran en ese lugar, aún a pesar de señalar que son felices, que no les falta nada, que se beneficiaron en vez de perder, porque existe una convivencia no armónica pero sí de tolerancia, el conflicto es parte integral de la vida cotidiana de las personas que habitan este lugar sin llegar a la violencia. No hay cantinas, no hay alcoholismo ni drogadicción aparente. La apropiación de este territorio fue paulatina pero lo han hecho suyo con todo lo que conlleva convivir entre la diversidad de personas.

A MANERA DE REFLEXIONES FINALES

A las poblaciones de Las Margaritas y Comitán se les pueden considerar como centros nodales con capacidad de ofertas y demandas de ciertos bienes, (insumos para el campo, agricultura y ganadería, abarrotos entre otros). También son centros de enlace hacia otras poblaciones como San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez e incluso puntos de partida hacia otros estados y países.

Los indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas desde el siglo XIX salían hacia las fincas cafetaleras de la región del Soconusco en busca de mejores ingresos económicos. En esas regiones el presbiterianismo se encontraba ya asentado. Cuando regresaban a sus lugares de origen se encargaban de convertir a los locales. En 1920, en Las Margaritas se asienta la Iglesia Presbiteriana y empieza a sesionar con cultos religiosos con los primeros conversos y a finales de esa década (1929) se construye el primer templo presbiteriano. Desde entonces la presencia de Iglesias no católicas en el municipio de Las Margaritas fue en aumento.

Al inicio del establecimiento de aquella Iglesia no hubo conflictos, ni expulsiones de personas por cambios de afiliación religiosa, después de la participación del obispo Ruiz en el Concilio

Vaticano II, (que empezó en 1959 y se terminó en 1965) a su regreso planteó la necesidad de modificar su pastoral y de reorganizar su política doctrinal de acercamiento a los feligreses. Curiosamente desde que la Iglesia católica reformulara su política doctrinal, su conversión a la teología de la liberación y adoptara el ideal de comunidad como principio básico de la convivencia y las instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista (INI) ahora Comisión de Pueblos Indios (CDI) y de la llegada de organizaciones no gubernamentales como la CIOAC y de partidos políticos como el PSUM después PST y finalmente PRD que se declararon en defensa de la comunidad y de las tradiciones, las expulsiones por cambios de afiliación religiosa empezaron a darse y con ello los asentamientos irregulares en Las Margaritas, además del poco o nulo tratamiento por parte de las diferentes autoridades a este problema que poco a poco se fue convirtiendo en social.

Lo que empezó como un conflicto religioso terminó aparentemente en mejores condiciones para los disidentes al tener primeramente un lugar en dónde construir una casa, luego tener una casa dónde vivir, apropiarse del territorio y poder superar muchos de los obstáculos que su “nueva” vida les presentaba.

La “nueva vida” de los desplazados estuvo marcada por muchos desencuentros, primeramente por su adaptación a un nuevo espacio y territorio porque algunos de los que fueron desterrados de sus lugares de origen eran adultos que en su vida habían salido de sus poblaciones y no sabían hablar español, menos escribir y leer, y uno de los grandes temores de esas personas si no contaban con un familiar que no hablara español, era su comunicación en la ciudad, pues existe el mito que en la ciudad, si las personas no saben hablar español y no saben leer y escribir no se pueden mover. Posteriormente el rechazo de los habitantes de la población nativa de la cabecera municipal de Las Margaritas, pues se trataban de cientos de personas que estaban llegando de manera masiva a un espacio que aparentemente era suyo y se sentían invadidos.

La llegada masiva de familias a la cabecera municipal se convirtió en problema institucional porque no se encontraban capacitados para atender un sinnúmero de personas que demandarían servicios elementales como luz, agua, drenaje, educación y salud.

El que los recién llegados tuvieran que adaptarse a nuevas condiciones significó un reto para ellos, entre los que sobresalen aprender hablar español, domesticar el medio que les era desconocido, comunicarse y convivir con los no indígenas, personas que no aceptaban que tojolabales que antaño habían salido de la cabecera municipal para dejarles el lugar regresaran. Por supuesto que también para los que habían nacido y vivido toda su vida en la cabecera municipal significó la aceptación de unas personas con las que no estaban acostumbradas a convivir y que culturalmente eran diferentes. A 22 años del arribo de diferentes familias tojolabales a la cabecera municipal y que los barrios de Los Pocitos, Sacsalum y particularmente San Sebastián hayan sido los principales lugares que albergaron a las familias desplazadas, el paisaje social se ha transformado y la convivencia entre los dos grupos, el indígena y el no indígena, se ha modificado y han aprendido a convivir.

En el caso de Anexo Chacalá Saltillo, en el que inicialmente intervinieron las autoridades estatales y municipales, el territorio fue adaptado por el grupo de no católicos a sus necesidades e intereses, lo hizo suyo, se apropiaron y convirtieron en un espacio de ellos y para ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- CRUZ BURGUETE, Jorge Luis y Gabriela ROBLEDO HERNÁNDEZ
2000 “Comitán y Las Margaritas, Chiapas: las nuevas ciudades de la frontera sur”, en *Alteridades*, vol. 19, núm. 10, UAM-I, México, pp. 99-108.
2003 “Frontera Sur: contexto histórico y regional de Comitán y Las Margaritas, Chiapas”, en *Relaciones, La representación en las ciencias sociales*, Estudios de Historia y Sociedad, vol. XXIV, núm. 93, Colmich, México, pp. 135-151.

LISBONA GUILLÉN, Miguel

2005 “Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada”, en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colmich/Unicach, pp. 195-237.

2004 “La emergencia del conflicto religioso en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. El caso del ejido Justo Sierra” en *Liminar Estudios sociales y humanísticos, Actos de Fe. Religión y Conflicto*, año 2, vol. II, núm. 2, diciembre, México, Unicach, pp. 48-60.

ESCALONA VICTORIA, José Luis

2004 “Cambio político religioso en una localidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas”, en *Liminar, estudios sociales y humanísticos*, año 2, vol. II, núm. 2, diciembre, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, Unicach, pp. 61-74.

2007 “Cambio social y actores políticos en el medio rural. Una experiencia en Las Margaritas, Chiapas”, en *Sociológica*, año 22, núm. 63, enero-abril, México, UNAM.

RIVERA FARFÁN, Carolina *et al.*

2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, Utopías y realidades*, México, UNAM/CIESAS/Cocytech/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación.

2001 “Expresiones del cristianismo en Chiapas”, en *Pueblos y fronteras*, núm. 1, México, Proimmse/UNAM, pp. 67-91.

SÁNCHEZ FRANCO, Irene

2004a “Teología de la liberación y formación de organizaciones: impacto en algunas localidades de Chiapas”, ponencia presentada en el *X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad* en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

2004b “Las transformaciones de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas”, en *Anuario 2003*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, Cesmeca-Unicach.

LA SECULARIZACIÓN INDIVIDUAL: UN MODELO SOBRE LA TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DE LA RELIGIÓN

*Carlos Nazario Mora Duro**

INTRODUCCIÓN**

El objetivo de este documento es reflexionar sobre la secularización en el ámbito del individuo, particularmente mediante los procesos que operan de una generación a otra y que muestran el movimiento continuo y la reorganización constante del trabajo de la religión en nuestras sociedades. De tal manera, que no resulta extraño encontrar en los sujetos modernos la transición de una religión a otra, el cambio religioso de la afiliación hacia la desafiliación o, incluso, la incorporación de una religiosidad ausente en las primeras etapas de vida; todo ello comprendido como una cadena de sucesos que comienzan con la historia de las generaciones previas —la de los abuelos y los padres— bajo las condiciones estructurales y culturales del contexto de la experiencia de vida.

En este sentido, es importante reconocer a la identificación religiosa de los individuos como consecuencia de una trayectoria de vida y, dentro de ella, a través de la interacción (usual, esporádica o nula) con un linaje creyente, el cual es facilitado por las

* El Colegio de México. Correo electrónico: <cmora@colmex.mx>.

** El presente artículo se deriva de las reflexiones y resultados de investigación a partir de la tesis doctoral acerca de las personas sin religión en México, que actualmente se desarrolla en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

generaciones previas y configura un tipo de recurso de socialización para las siguientes cohortes. En otras palabras, tomando registro de la continuidad o discontinuidad de lo que Hervieu-Léger (1996), definió como la comunidad de “los creyentes pasados, presentes y futuros”. Esta es la idea básica sobre la que se sustenta la propuesta de observar el proceso de movilidad de lo religioso, como parte de los procesos generales de la secularización, mediante la experiencia temporal de diversas generaciones.

El documento se divide así en tres apartados. En el primero se desarrollan las tesis sobre la secularización, mencionando el *mainstream* sobre la discusión y el debate en torno a este proceso; además, se subraya la pertinencia de este fenómeno en el ámbito del individuo. Posteriormente, se presentan algunas nociones sobre la visión de las generaciones y la riqueza que aporta a la discusión sobre el fenómeno religioso. Finalmente, con las herramientas construidas, se esquematiza una propuesta de trabajo y se propone un modelo de análisis con algunas ilustraciones de entrevistas con individuos en la Ciudad de México. Estos informantes, muestran como peculiaridad situarse respecto del campo religioso como *desposeídos* de alguna afiliación específica, es decir, personas sin religión de acuerdo con la categorización de distintas mediciones como los censos nacionales y algunas encuestas representativas.

POR ENÉSIMA OCASIÓN: LA SECULARIZACIÓN

Sin duda la tesis principal que gira en torno a la idea de la secularización y de lo secular es que existen procesos generales en las sociedades contemporáneas que atenúan la influencia religiosa en las distintas esferas sociales. Profundizando estas nociones, la secularización es un estado de ser secular en el que la religión no es más, como en épocas anteriores, una referencia primaria de las personas y de las instituciones; mientras que el secularismo es una expresión, si se le quiere llamar, ideológica que funciona como sistema de diferenciación respecto de la esfera religiosa y las esferas seculares del mundo de vida (Lee, 2012:136-137).

Una aclaración desprendida de la tesis anterior es que, de ninguna manera, la disminución de la influencia mentada significa necesariamente la desaparición de la religión en la vida de los individuos o en los procesos comunes de socialización. Incluso aquellos sociólogos a los que se les había atribuido la profecía del “fin de la religión”, aseguraron que existían diversas formas en las que lo religioso podía resurgir, refigurarse, redefinirse y reintegrarse en una sociedad, cuya principal característica es la incertidumbre. A manera de ilustración, E. Durkheim decía:

Vendrá un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, resultarán nuevas fórmulas, que servirán durante un tiempo de guía para la humanidad... No hay evangelios inmortales y no hay razón para pensar que de ahora en adelante la humanidad sea incapaz de concebir otros (Durkheim, 2013:473).

Consecuencia de los planteamientos previos, una forma de comprender a la secularización en la actualidad es como un proceso de diferenciación social en el cual la religión es sometida, conjuntamente con otras instituciones sociales, a la racionalización del mundo (mundanización); y, en términos de la conciencia individual, a la privatización del fenómeno de la religión, con profundos efectos sobre la “reconfiguración de las creencias, impulsadas por la modernidad” (Blancarte, 2015:666).

Por mundanización, se entiende, la independización de la tutela religiosa merced al proceso de racionalización de la misma y, además, la humanización de las figuras y símbolos religiosos, entre ellos, las instituciones y los líderes que anteriormente se presentaban como portadores de un carisma específico, el divino. Por lo tanto, mundanizar implica desvanecer el aura del carisma divino y atribuirlo a un carisma secular o, en definitiva, despojar a las entidades relacionadas con lo religioso de cualquier hábito trascendental y, de esta manera, considerar al sacerdote o al líder religioso, como uno más de los miembros de la sociedad, con un

puesto institucional que le requiere determinadas actuaciones y guiones sociales, y que, ulteriormente, puede ser sujeto de sanciones morales y legales como cualquier ciudadano común.¹

Por su parte, el argumento de la privatización tiende también a destacar su carácter racionalista y dentro de una esfera dominada por las dinámicas de mercado. Esta es una de las formas en las que, de acuerdo con el sociólogo alemán Thomas Luckmann, se reorganiza el fenómeno religioso, emulando en las personas la figura del “consumista” ya que el individuo de la “religión invisible”, emerge, “cuando la religión no desaparece, pero se retira a la esfera privada”:

[...] con la difusión de la mentalidad consumista y del sentido de autonomía, es más probable que el individuo se enfrente a la cultura y al cosmos sagrado en actitud de “comprador”. Una vez que se ha definido a la religión como un “asunto privado”, el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados “últimos” guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social (Luckmann, 1967:110).

A pesar de este diagnóstico moderno, la privatización de lo religioso parece no tener todo el consenso dentro de la sociolo-

¹ Según el trabajo del sociólogo estadounidense, Richard Sennet, la doctrina del carisma tradicional del sacerdote estaba basada, antes del siglo XIX, en el “don de la gracia”, es decir, cómo penetraba esta virtud en el sacerdote, de manera que las prácticas de éste tenían un significado independiente del estado de su persona. Por lo tanto, el sacerdote era un portador de la gracia divina. El carisma toleraba, en consecuencia, la humanidad de los sujetos, pero proclamaba la supremacía de la verdad religiosa, es decir, una especie de “carisma civilizado”. En contraste, en una sociedad secular, cuando el carisma se atribuye a un líder indeterminado —por ejemplo, al político—, el origen de su poder está ligado a la coherencia entre sus impulsos íntimos y el control en el proceso de auto revelación. El carisma secular, en estos términos, se construye como un *striptease* psíquico, ya que no es dramático, pero implica una fuerza que estabiliza la vida ordinaria a partir de la política de la personalidad. Esta cualidad exige que cuando el líder logra cierta espontaneidad controlada, sus impulsos pasan por reales y, de este modo, el líder es alguien en quien se puede confiar y creer, ya no más por su contacto con Dios, sino por la naturaleza legítima de su actuación (Sennett, 2011).

gía de la religión más reciente o, en otras palabras, se presenta como una “privatización inacabada” ya que, si bien la religión ya no se impone socialmente y de manera jerárquica en muchos de los espacios sociales, no se retira del todo de la esfera pública hacia el caparazón de lo privado. De hecho, las organizaciones religiosas históricamente cimentadas en las dinámicas de las sociedades siguen mostrando influencia en lo referente a la esfera política y en las decisiones que afectan a todos sus individuos. En palabras de José Casanova, uno de los pensadores más importantes de las últimas décadas sobre el proceso de secularización:

La secularización moderna acarrea cierta profanación de la religión a través de su privatización e individualización, así como cierta sacralización de las esferas seculares de la política (sagrada nación, sagrada ciudadanía, sagrada constitución), la ciencia (templos del conocimiento), y la economía (a través del fetichismo de la mercancía). Pero la verdadera sacralización moderna, la cual constituye la religión civil global en términos de Durkheim, es el culto al individuo y la sacralización de la humanidad mediante la globalización de los derechos humanos (Casanova, 2012:110).

Lo que hay que especificar, consecuentemente, cuando se habla de la secularización, es que es un proceso diferenciado que atañe a por lo menos tres aristas: la laicización histórica de las instituciones sociales; la participación en mayor o menor grado de los individuos, en términos de adhesión eclesial o compromiso religioso; y el cambio propio de las instituciones religiosas como consecuencia de los procesos anteriormente mentados (Dobbelaere, 1981):

1. En el primer aspecto se remarca la “diferenciación” o creciente independencia de esferas institucionales (tales como la política, la educación, la economía y la ciencia), cada una desarrollando su propia racionalidad y en cierta postura de rechazo del “omni-abarcante reclamo de la religión” —asevera Dobbelaere— o, dicho de otra manera, que la religión

deviene en una institución adicional junto con otras tantas, despojada de su pretensión totalizante, y transitando a un proceso de desmoralización, diferenciación y transposición social.

En un proceso acabado, la secularización alcanza un estado de laicidad latente cuando se desarrolla un grado importante de soberanía popular o legitimidad constitucional por encima del poder eclesiástico. De esta manera, dice Roberto Blancarte, el Estado... [deviene] laico cuando ya no requiere más de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional. En otras palabras, la laicidad diagnostica un Estado no confesional; la exclusión de la religión del ámbito público; y “un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos” (Blancarte, 2001:857). Aunque, por supuesto, se debe aclarar, que este es un proceso continuo y, hasta donde se conoce, en construcción desde las distintas realidades nacionales. Esto significa que no todos los países han alcanzado un proceso significativo de secularización y, en donde se ha logrado cierto dinamismo secular, las presiones y combates por el retorno de la influencia de la religión en la esfera pública es un fenómeno recurrente durante los últimos años (Blancarte, 2015).

2. Por su parte, la secularización como “participación religiosa”, es decir, en referencia al comportamiento individual, subraya el grado de integración de los individuos a las corporaciones religiosas o linajes creyentes. En este sentido, se visibiliza la articulación manifiesta entre las normas de los grupos religiosos —en los ámbitos de las creencias, rituales, moralidades, entre otros— y la conducta y actitudes de sus miembros. La afiliación religiosa, en este caso, sería también una muestra de correspondencia o desfase (cuando se prescinde de ésta) de la conciencia individual respecto de las normas asignadas por las instituciones religiosas.

Casi siempre se tiende a suponer que si se visibiliza la participación religiosa desde el proceso de secularización se debe asumir que hay una declinación de ésta, sobre todo en ciertos sectores sociales, por ejemplo, los jóvenes con acceso a ciertos servicios e integrados, con menos limitaciones, a las condiciones expuestas por la modernidad. Ciertamente, la adhesión y el compromiso religioso tienden a atenuarse entre las poblaciones contemporáneas respecto de su referente generacional previo, como los abuelos de estos; sin embargo, también debe considerarse parte de las manifestaciones de la secularización, la posibilidad de resurgimiento de praxis apegadas a la “raíz” del dogma religioso o, en otros casos, el mantenimiento de ciertas prácticas y rituales como parte de un compromiso social con beneficios para el individuo.²

3. Finalmente, la secularización como “cambio religioso” expresa la transformación en la postura de las organizaciones religiosas (Iglesias, denominaciones, sectas y grupos volun-

² Algunas investigaciones han encontrado, en este sentido, que los asistentes regulares a la iglesia no expresan necesariamente un signo de compromiso expedito, es decir, “se asiste a misa por obligación externa (familiar, social, etc.), por prestigio o imagen personal, por presiones de la Iglesia como organización (por ejemplo, en el caso de algunas mujeres), u otros motivos” (Luengo, 1993:219). Y, por otro lado, también se encuentra que aquellas personas que no ponen un pie en algún templo o congregación, no son necesariamente agnósticos o arreligiosos; su ausencia *in situ* podría deberse a diversos factores como la “falta de tiempo” o la pérdida de legitimidad institucional. En este sentido, cuando se registran en campo historias de vida de personas con una trayectoria de “religiosidad laxa”, destacan, sobre todo, aquellos que continúan realizando algunas prácticas como asistir a misa acompañando a la familia (en el caso católico). No aplica el criterio de “sentirse obligados por la institución”, ya que hay que recalcar que la desafiliación voluntaria implica cuestionar, inicialmente, el carácter institucional de la religión. A pesar de lo anterior, la situación de desarrollar las prácticas por “presión” o, también, por “convivencia” familiar, es uno de los puntos recurrentes. Las personas, no muestran una inclinación a desarrollar las prácticas religiosas por su propia agencia, sin embargo, la socialización primaria es un elemento nuclear para no abandonar ciertas acciones religiosas en el espectro de la iglesia del linaje creyente en el que se desempeña su círculo familiar.

tarios) en materia de creencias, moralidades y rituales. En este sentido, los niveles de secularización son exhibidos por el grado de transformación que muestran las instituciones, así como la capacidad de adaptación a un escenario de continuo de descenso y surgimiento de diversos grupos religiosos.

El principal “cambio religioso” que se delinea en un proceso de secularización es, en este caso, una transformación de un contexto en donde históricamente se ejerció un poder religioso unilateral, como el caso de la Iglesia católica en los países latinoamericanos, hacia una tendencia de pluralismo religioso, en donde la coexistencia de diferentes credos en una misma sociedad atenúa el dominio y monopolio de una sola institución religiosa. Por ello, la reorganización de la oferta religiosa debe acoplarse a un escenario de competencia dentro del mercado de salvación de las almas, retomando el lenguaje weberiano.

Refigurando las dimensiones del proceso de secularización mentadas, se tiene por un lado, una tendencia de transformación de la *demand*a (religiosa) expuesta por la participación religiosa de los individuos; sin embargo, la *oferta* (religiosa) también se encuentra en transformación, debido a las exigencias del escenario no predispuesto por las distintas iglesias en pugna por un público que puede posicionarse como *fiel religioso* o como *alejado* cuando prefiere definirse sin una afiliación determinada. El papel de las instituciones públicas, desde el ámbito de la secularización como laicización, es el de asegurar una dinámica sin privilegios para una sola de las instituciones de la religión organizada o incluso para aquellos individuos sin afiliación determinada, los sin religión.

Sin duda, debe mencionarse que la experiencia religiosa va más allá de las ofertas oficiales institucionalmente establecidas y, por otro lado, que los intereses de las instituciones religiosas hierocráticas están por encima del mantenimiento de un público *cautivo* a sus dogmas. Sin pasar por alto estas complejidades, se

reconoce que los distintos procesos de la secularización se encuentran convergiendo en el fenómeno religioso. De hecho, en la propuesta de trabajo aquí expuesta, se desarrolla la segunda dimensión del proceso general de secularización, la de la participación individual o, mejor dicho, el cambio en la demanda religiosa expresada por los individuos.

Secularización desde la dimensión del individuo

Se parte de la idea de que la secularización en la participación de los sujetos en sociedad se puede observar, por ejemplo, en el descenso de la membresía eclesial y en la tendencia de disminución del compromiso religioso en los afiliados. Esto significa, como afirma la socióloga francesa Hervieu-Léger (1985), no solo un “traslado de bienes” bajo dependencia de alguna institución eclesial, sino también de personas que se alejan cada vez más de su jurisdicción o, en otros casos, reorganizan continuamente la forma de su participación religiosa.

En los reajustes propios del proceso de secularización, las fluctuaciones dependen del “complejo socio-cultural particular al interior del cual ocurren el descenso de la membresía eclesial y el no-compromiso de los miembros” (Dobbelaere, 1981:102). Esto es, en el reconocimiento de distintos procesos, desde el efecto de la ideología estatal, el vínculo entre iglesias y el nacionalismo, las diferencias en las denominaciones, la libertad de las iglesias para participar en la socialización religiosa y el uso de medios masivos, hasta la posición de los intelectuales y la influencia de la identificación con el linaje transmitido generacionalmente.³

³ Es importante mencionar que el paradigma de la secularización ha mostrado diversos límites en el propio análisis de las sociedades occidentales y en el modelo “alternativo” norteamericano, donde hasta hace unas décadas no se observaba un crecimiento importante de la desafiliación religiosa, aunque en la actualidad alrededor de uno de cada cuatro norteamericanos se define ya como “none” (PRRI, 2016). En el caso del análisis de las sociedades latinoamericanas, la secularización puede mostrarse como una herramienta limitada,

La principal bondad de ceñir la perspectiva a la dimensión individual, sin ser por ello una limitación de una visión individualista de la religión, es que permite construir una definición específica sobre la secularización para dar cuenta de los procesos que afectan a los individuos. Bajo este entendido, se coincide con Hervieu-Léger (1985, 1999), para quien la secularización ya no puede ser entendida como la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad en el mundo moderno, tanto en términos de instituciones como de individuos. Antes bien, se subraya el hecho de que implica una “reorganización” y “reacomodo” permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista.

En la práctica, lo que se desprende de esta definición es que la secularización toma diferentes intensidades en las trayectorias de los individuos relacionadas con la variación (reacomodo) entre la pertenencia, la creencia y la conducta (Kosmin y Keysar, 2007), es decir, una reorganización constante de la afiliación, las creencias y las prácticas, lo que se vería reflejado en un desfase entre una y otra: católicos que no creen en Dios, cristianos que no asisten a prácticas regulares, ateos que conciben la vida después de la muerte y agnósticos que reivindican cierto compromiso religioso, etc. Todo ello, en pos de la “reafirmación del derecho del individuo a *elegir* la familia de fe en la que él se reconoce” (Hervieu-Léger, 2007:70).

sobre todo porque su producción se desarrolló a partir de la historia de la élite europea blanca masculina de occidente. A pesar de lo anterior, lo que han remarcado los recientes revisionismos es que una importante parte de la explicación de la secularización concierne también al impacto de los movimientos religiosos periféricos y subordinados discutiendo contra los privilegios de las iglesias establecidas en naciones no solamente occidentales. Dicho de esta manera, el paradigma puede ser útil remarcando el objetivo primario de identificar esos elementos de la modernización que “accidentalmente e inadvertidamente” se combinaron para atenuar el poder de las instituciones religiosas, mediante la creación de un espacio social plural o, incluso, un espacio para la indiferencia hacia las creencias religiosas (Trzebiatowska & Bruce, 2012:152).

Una vez colocado en la dimensión de la secularización que acaece en la conciencia individual y bajo la conjetura de que existe un reacomodo constante de las distintas dimensiones de lo religioso, interesa destacar aquí la importancia que tiene el espacio de socialización familiar para producir las condiciones de posibilidad de la secularización de los individuos. Por supuesto, la familia no es la fuente primaria de este fenómeno, sin embargo, es un marco que configura al sujeto social en el que se ven reflejadas todas las fuerzas sociales, históricas y culturales que dan paso al fenómeno de la modernidad y, por ende, de la secularización.

Bajo todo lo anterior mentado, la tesis propuesta es la de pensar el proceso de secularización individual como un elemento de la trayectoria religiosa, en donde la influencia de la socialización primaria en la familia resulta fundamental para configurar una identificación fortalecida o minada sobre los linajes creyentes que existen en el campo religioso de la experiencia de vida de los sujetos. A continuación, por lo tanto, se precisa la idea de las generaciones, para mostrar, posteriormente, las posibilidades analíticas de este abordaje.

LAS GENERACIONES COMO HERRAMIENTA

La idea de que las generaciones que preceden al sujeto, e incluso aquellas que lo suceden, pueden resultar relevantes para el análisis de la secularización de la conciencia, se basa en el supuesto de que la experiencia de vida de los individuos da cuenta del tiempo biográfico cruzado con el tiempo de las estructuras. En este sentido, la historia de vida es un entramado que relata las relaciones entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico social y, asimismo, entre éste y los mecanismos sociales intermedios como el contexto familiar donde se desarrollan parte de las relaciones sociales más significativas para la vida individual (Balán & Jelin, 1979).

De acuerdo con la propuesta de Balán y Jelin (1979), hay dos elementos importantes para reconocer la trenza que se realiza

entre el tiempo de la biografía personal y el tiempo histórico de la estructura: el contexto sociocultural y las mediaciones familiares. En el primer aspecto se reitera el marco de influencias sociales y de instituciones (o mundo social) en que el ciclo vital individual se va “desdoblando y desarrollando”. En tal punto, el investigador no busca al “héroe”, en el sentido de que la producción de la biografía personal no es el objetivo último, antes bien, le interesa conocer cómo están definidas socialmente las etapas del ciclo vital y sujetas al cambio a lo largo de la historia. Más aún, los cambios en estas etapas del ciclo de vida pueden definir “fuentes de transformaciones en los patrones de relaciones sociales e institucionales”.⁴

En segundo lugar, la trascendencia de las transmisiones intergeneracionales se sustenta en la hipótesis de que en el interior del núcleo básico de socialización se establecen las estrategias básicas de consumo del grupo familiar o residencial, en consecuencia, “este grupo constituye un componente central de las relaciones sociales a partir de las cuales se establece la estructura de opciones de los miembros individuales” (Balán y Jelin, 1979:16).

Siguiendo la lógica anterior, la relación y reacción de los informantes respecto de los tiempos familiares, es de suma importancia ya que afectaría la ubicación y definición social de las

⁴ Balán y Jelin (1979), proponen tres vías analíticas para hacer emerger el contexto sociocultural de la biografía de vida: el primero de ellos es a través de la “experiencia por cohortes”. Las variaciones entre el ciclo de distintos grupos de edad son explicadas por variables de origen socioeconómico, sexo, lugar de residencia, entre otras. Y estos contrastes dan cuenta de presiones sociales, barreras económicas, estructuras de oportunidades, que incidirían en la regulación del ciclo vital en un contexto histórico dado. La segunda vía son los “códigos culturales” típicos del ciclo vital y que definirían los grupos y las posiciones en el ciclo y las secuencias. En este aspecto, la biografía debería preguntarse ¿Qué se esperaba del sujeto sobre tal o cual tópico? ¿Qué vigencia tenían las normas legales? Y ¿cuál es la importancia del estatus en la familia, el grupo, los pares, etc.? Y, finalmente, en un tercer punto, se subraya la “capacidad de acción” del sujeto o, en otros términos, la llamada agencia: “provocar el recuerdo” de una transición como fue percibida por el actor o como es vista en la actualidad. Preguntándose sobre todo sobre las “perspectivas y planes del sujeto y el cambio percibido” por él mismo.

personas, en tanto miembros, y, por otro lado, definiría el vínculo entre la “normatividad social” del ciclo familiar o doméstico y los procesos sociales generales, como en el caso de la secularización. La familia funcionaría entonces como referente o antecedente religioso para la definición propia de una trayectoria con contenidos religiosos o espirituales o, en el otro extremo, permitiría el despojo de todo este bagaje por decisión del sujeto configurador de su afiliación religiosa.

En resumen, el actor de las narrativas biográficas debe ser, además de una singularidad, el personaje de un entramado temporal sociocultural, pendiente y dependiente de los sucesos macro como guerras, cambios sociopolíticos, económicos, religiosos y ambientales. Y, dentro de todas estas disquisiciones, el ciclo de la familia o unidad doméstica, representa una dimensión organizadora del tiempo biográfico, es decir, un marco indispensable para el análisis de transiciones en el ciclo de vida de las personas. El papel de la familia se concibe, por lo tanto, como un “nexo entre las vidas individuales y los procesos de cambio social”; sin embargo, este marco no se puede concebir más que en tiempos distintos y bajo la premisa de que experimenta cambios constantes (Elder, 1994).

LA FAMILIA COMO ESPACIO DE SECULARIZACIÓN

Para el proceso de secularización que interesa desarrollar no es excepcional encontrar narrativas sobre la experiencia del marco familiar y la afectación que éste tiene en la posición e identificación de los individuos respecto a los linajes del campo religioso en el que se desarrolla su mundo de vida. No es extraño, en esta lógica, que cuando se investiga la afiliación o desafilación religiosa de las personas (así como sus creencias y prácticas) la narración remita, invariablemente, a la historia biográfica y al espacio familiar donde se incentivó o atenuó un comportamiento religioso particular.

La familia es al mismo tiempo fuente y motor del universo religioso que los individuos identifican como parte legítima de

su cosmovisión, pero también, espacio de condición para que los sujetos cuestionen el universo religioso que les ha sido heredado como parte de un linaje creyente. En un caso afirmativo, el marco familiar, funge como “el agente” preponderante o como la “institución socializadora de prácticas y creencias religiosas” cuando otorga a la religión un espacio significativo que conduce, cuando se procura, a la relación de los hijos con otros agentes “que refuerzan tal socialización” (Luengo, 1993:25).

Por otro lado, en un caso de atenuación, los padres, en su papel de agentes socializadores, también pueden ser los conductores de un potencial cambio religioso, cuando exhortan en sus hijos, a través de la experiencia de vida cotidiana, a una desafirmación de las pautas religiosas o cuando hacen emerger las contradicciones del discurso religioso a través de su mundanización de éste. En tal caso, las disyuntivas internalizadas por los hijos, cuando se replican de forma sistemática, desencadenan un “desajuste” entre generaciones, y la posibilidad de un “cambio cualitativo o cuantitativo”, es decir, “una situación en la que el proceso típico de socialización no incluirá por más tiempo el modelo “oficial” de religión” (Luckmann, 1967:100).⁵

⁵ En los años sesenta del siglo pasado, el sociólogo T. Luckmann observó en el “cambio generacional”, una de las claves importantes para analizar el cambio religioso. A decir del sociólogo, lo que los padres predicaban, pero no practicaban como un elemento cotidiano de la historia la trayectoria biográfica, podía ser “internalizado por los hijos como un sistema de retórica más que como un sistema de significancia ‘última’” (Luckmann, 1967:100). En el límite de tal proceso, suponiendo que se sigue socializando un modelo de religión “oficial”, sin ajustarlo a los requerimientos de la modernidad, se encuentra una situación en la que “todos están aún socializados en el modelo ‘oficial’ de religión, pero en la que nadie toma el modelo al pie de la letra”. Y, de esta manera, el grado de coherencia de la religión oficial y la realidad de la experiencia de vida será variable entre generaciones. Si todos siguen siendo socializando “seriamente” en el modelo oficial, es posible que se produzca un cambio cualitativo o cuantitativo; y, al final, se producirá: “una situación en la que el proceso típico de socialización no incluirá por más tiempo el modelo ‘oficial’ de religión [...] y solo aquellos individuos caracterizados por un marginamiento social o psicociológico lo seguirán internalizando como sistema de significancia ‘última’” (Luckmann, 1967:101).

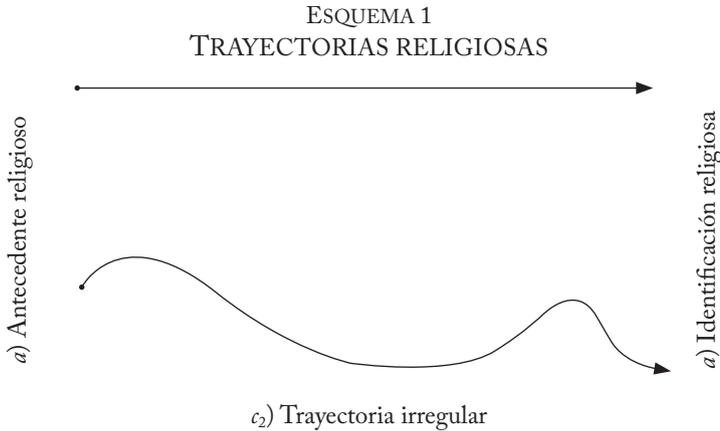
En términos prácticos, algunos estudios han demostrado la vinculación existente entre la religiosidad de las generaciones y la herencia remanente hacia sus sucesores. A manera de ilustración, el trabajo de Luengo (1993), expone que, para los jóvenes dentro de su estudio, “puede afirmarse, en el caso de los católicos practicantes entrevistados, que cuando ambos padres son religiosos, los hijos lo son también” (Luengo, 1993:267). De tal manera que, cuando la educación religiosa es una realidad en la familia, los jóvenes, antes de llegar a la educación superior, tienden a ser más religiosos, sobre todo en un escenario en el que el grado de integración en el grupo familiar es mayor.

Un caso análogo podría describirse en el caso de la desafiliación religiosa. De acuerdo con Baker y Smith (2009), las personas con padres desafiados a una religión son “más probablemente” desafiados que aquellos con padres religiosos. De hecho, en el trabajo mentado se esboza la conjetura de que la desafiliación es más recurrente cuando los padres no son religiosos (sobre todo la madre), agregando otras atenuantes como: contar con una pareja o conyugue sin religión y, también, cuando la persona en cuestión no tiene hijos, ya que hay una tendencia de apego a lo religioso cuando las parejas procrean. Sumado a lo anterior, también se ha hallado que la relativa estabilidad familiar es sustancial para la transmisión de una identidad religiosa. Debido a que los individuos que crecen con padres divorciados tienden a abandonar la afiliación religiosa, mucho más (probablemente) que aquellos que crecen con padres en matrimonio. El divorcio, en este caso, se observa como un factor que incide en la asistencia religiosa de las personas, por lo que pueden menguar el compromiso recurrente de los que se asumen como fieles (PRRI, 2016).

Operativamente, la propuesta para visibilizar la secularización en su dimensión individual, desemboca en el registro de la *trayectoria religiosa* del individuo a través del relato de la experiencia de vida (religiosa) de la generación previa a manera de *antecedente religioso*, esto es, el *expertise* de los padres, y la caracterización de la religiosidad exteriorizada por los abuelos; conjuntamente con el posicionamiento expuesto por los individuos

respecto de las proyecciones sobre su generación sucesiva (sus hijos); ya sea que estos, en efecto, existan o se constituyan como un imaginario de las ideas y cosmovisiones que se proyectan sobre el ideal de la transmisión de un linaje creyente.

El esquema propuesto se presenta a continuación:



FUENTE: elaboración propia

- a) *Antecedente religioso*: este punto es la referencia a la inclusión voluntaria o involuntaria dentro de, por lo menos, un linaje creyente a través de un rito de admisión como el bautismo (tal y como sucede en muchas de las iglesias con raíces cristianas). Esto significa la probabilidad de que las personas fueron iniciadas en alguna de las organizaciones del campo religioso de su espacio de interacción primario, adquiriendo por transmisión la afiliación que la generación previa exhibió como parte de su identidad. Esta transmisión representa, además, un recurso de socialización facilitado por las cohortes anteriores (padres y abuelos), y es la muestra visible de la continuidad o discontinuidad entre las distintas generaciones de creyentes de una familia y de una comunidad.

- b) *Identificación religiosa*: este elemento es la fase actual o posicionamiento presente de las personas dentro de una comunidad o linaje religioso, como consecuencia de su trayectoria de vida, agregando los marcos de significado adquiridos durante su experiencia biográfica, y de la interacción (usual, esporádica o nula) que han mantenido los individuos con la afiliación religiosa transmitida en las primeras fases de su vida.
- c) *Trayectoria religiosa*: la trayectoria es el relato de la experiencia de vida (religiosa) desde el *punto a* al *punto b*. Es decir, considerando el antecedente del origen religioso del individuo y la forma en que se ha mantenido esta afinidad generacional (*c1: trayectoria rectilínea*) o se ha modificado la posición actual respecto al linaje creyente transmitido *ab origine* (*c2: trayectoria irregular*). Esta trayectoria, se reconstruye en el momento en que se recoge el testimonio de los informantes, por lo que la inclinación de la narrativa tendrá una importante influencia del posicionamiento presente de las personas (*punto b*).

Modelo de análisis

Cuando se asiste a los relatos de vida en campo, las definiciones alrededor del fenómeno religioso no pueden extraerse de su contexto inmediato, es decir, del núcleo básico de socialización en la familia. Como ya se ha mentado, la probabilidad de definirse como religioso se encuentra fuertemente ligada a un antecedente de padres (o abuelos) categorizados por el propio sujeto como comprometidos religiosamente hablando. Por su parte, la posibilidad de identificarse sin afiliación religiosa, puede estar altamente vinculada a una trayectoria de vida con padres alejados de la religión o con prácticas plurales, laxas o incluso nulas en relación a un linaje confesional.

Para el caso de este artículo, la investigación se ha centrado en el registro de la historia de vida (alrededor de lo religioso) con personas que se han definido sin religión en el momento de

cuestionarles cuál es su religión o iglesia. Esto no significa para nada un oxímoron ya que, de hecho, la identificación “sin religión” no implica, necesariamente, la ausencia de creencias o prácticas religiosas. En la definición propia de este grupo del campo religioso se especifica esta cualidad compleja, ya que puede incluir:

Desde la cosmovisión de la inexistencia de un dios (ateísmo), la convicción en la imposibilidad de afirmar o negar la existencia de un dios (agnosticismo), o la postura de quien independientemente de sus creencias no se considera miembro de ninguna institución religiosa (escepticismo, antidogmatismo, práctica de “el costumbre”, búsqueda espiritual sin pertenencia religiosa institucional) (Gutiérrez, 2007:116).

Dicho de esta manera, cuando se rescata la referencia a las generaciones previas los relatos generalmente exhiben un afanoso compromiso religioso cuando se trata de los abuelos, generalmente en la afiliación católica y con comportamientos piadosos particulares. La experiencia de las personas sin afiliación sobre la rigidez religiosa de la generación de los abuelos subraya, por un lado, la atención que prestaba esta cohorte a la realización de prácticas asociadas con la afiliación religiosa: asistir a servicios confesionales, bautizar a los nietos y procurar el cumplimiento de los sacramentos, al menos en la religión católica.⁶ Y, además de ello, describe, generalmente, un compendio de valores morales para las “buenas prácticas” de los integrantes de la familia, a través de la dinámica de castigo alrededor de la idea de “pecado”.

Una limitación de esta primera interacción es que se presupone una convivencia cotidiana con la generación de los abuelos, lo cual no es necesariamente cierto en todos los casos. Algunas personas sin religión pueden mostrar un alejamiento concreto de la generación previa a los padres por distintos motivos, entre ellos: el fallecimiento de los abuelos, la distancia geográfica, un

⁶ La referencia continua a la afiliación católica no es gratuita, en el siglo pasado más de 90% de población en México se asociaba con la religión católica y en la actualidad el porcentaje ronda el 80%, representando todavía la principal determinación dentro del campo religioso nacional.

alejamiento voluntario desde la cohorte de los padres, e incluso, como sucede en diversos contextos rurales, el desconocimiento total de la historia de vida de estas figuras parentales. Esta dificultad, de hecho, también puede suscitarse con respecto a los padres de los informantes.

Más allá de lo anterior, cuando existe un registro de la cohorte de los padres, se muestra una diversificación notable respecto de sus predecesores. Esta segunda generación, de hecho, nació generalmente en la segunda mitad del siglo xx mexicano, incorporando a su experiencia un decremento perceptible del catolicismo y los primeros indicios de diversificación del panorama religioso en la nación. A pesar de ello, aunque la generación de los padres muestra signos importantes de diversificación, en términos de la afiliación religiosa, ésta no fue disputada o abandonada, como sucede con muchos individuos que en la actualidad pueden desprenderse de la autodeterminación religiosa. Una de las entrevistadas, a manera de ilustración, comentó:

Mi mamá practica una especie como de catolicismo medio pagano, como que le mezcla de distintas religiones, pero principalmente el catolicismo, pero de repente tiene sus estatuas de Buda y de sus hadas y libros de magia o vudú, como que agarra un poquito de todos lados. Ella no va a misa, va a veces a algunas iglesias a rezar, pero no va a misa. Mis abuelos eran católicos, pero yo con ellos casi no tuve relación. Mis abuelos paternos, los dos eran muy católicos, mi abuela [va] a misa cada que puede [...] Mi papá, por su parte, fue monaguillo cuando era chavo, mi abuela lo metió [...] fue monaguillo dos años y desde allí ya no, no le gustaba, nomás no comulgaba con las ideas y de a poquito se fue separando de su familia, en ese aspecto, ahora hasta se dice “ateo” [...] Mi familia materna culpa a mi papá de mi ateísmo [...] [Yo] veía a mi papá que no rezaba o que no entraba a la iglesia y hacía chistes como que “le quemaba el agua bendita”. Siempre pensé que por allí iba y en mi casa nunca vi a nadie ir a misa o rezar, mi madre se echaba sus plegarias, pero a la vez le prendía velas negras a un santo de otra religión, no era nada consistente (Marina, 23 años).

Otro ejemplo sobre este mismo aspecto lo encontramos en la siguiente narración de otra informante que se identificó sin religión. Aunque, en este segundo caso, con una diferencia generacional de por lo menos dos décadas a la anterior informante, lo que representa una experiencia temporal histórica distinta, por lo menos en términos de la pluralización del mercado religioso mexicano:

Mi mamá es católica, creció en Guanajuato en una familia muy tradicional, creyentes católicos, con creencias bastante firmes y ella [...] heredó toda la parte del ritual católico, la lectura de la biblia, el rito religioso, las misas, los sacramentos; por eso tengo esa leve formación, lo conozco, sé de qué se trata, pero en casa había un ambiente de mucha tolerancia. De hecho, mi papá no cree mucho, no tuvo formación religiosa, con él era siempre cuestionar esos símbolos, no los valores, pero sí los símbolos, [decía] que no era necesario ir a misa, ni creer en Dios o en unos santos, ni mucho menos en los ritos, son bonitos en términos folclóricos y nada más (Camila, 43 años).

Estas memorias de pluralidad religiosa incentivan la relativización de las propias creencias ya que el contacto con “otros discursos” despoja de centralidad a una sola de las “verdades religiosas”. En otras palabras, y parafraseando a Charles Taylor (2007), se crece en un espacio de definición donde la opción primaria religiosa es una más entre otras tantas. Esto implica que, a pesar de tener una base en una confesión particular, la de los padres, también se favorece la concepción de un espacio de inclusión para otras confesiones, pero, sobre todo, se observa como plausible la conformación de una afiliación propia, dejando abierta la posibilidad a la continuidad o la ruptura con aquel imaginario creyente que se transmitió inicialmente, pero que no se condicionó como parte sustancial de la experiencia de vida.

En este sentido, la posibilidad de acción electiva, en el momento de tomar una u otra identidad religiosa, debe pensarse en relación con la historia de vida de los individuos en contacto con distintas expresiones y grados de confesionalismo y pluralidad y,

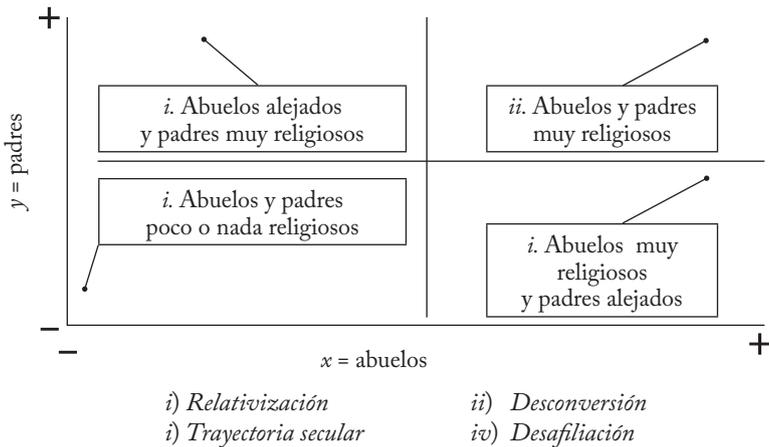
en tanto, como un hecho que es configurado de manera intergeneracional. La conjetura es que los procesos de secularización operan en este aspecto de la transmisión religiosa, a través de una atenuación del compromiso religioso en la generación de los padres, cuando ésta funciona como filtro del peso específico de lo religioso entre abuelos e hijos, bajo las condiciones atribuidas a un contexto confesional y a una posición estructural particular. En el relato siguiente puede notarse esta dinámica:

Tenía amigos muy católicos y otra amiga cristiana. Ella me dijo un día “me molesta que mis papás no me dejan vestirme como quiero”. Y yo dije “*okey*”, “no, mis papás me dejan, salir los domingos y vestirme como quiero” [...] mientras que yo cumpliera con la escuela, podía hacer lo que quisiera. Claro, nunca llegué borracha, nunca me drogué, era muy ñoña, ¿no? Pero nunca tuve una educación de “tienes que creer”. Mi mamá siempre me decía “tú cree en lo que más te convenga, en lo que más te ayude. Si ir a la iglesia te hace bien, pues ve”, ¿no? “Si no quieres ir no vayas”. Así me decía, “si no quieres no vayas”. Y yo “bueno”, entonces me quedaba a dormir” (Daniela, 26 años).

Este fenómeno retrata una tendencia común, aunque no representativa, entre diversos de los entrevistados sin religión: el de abuelos con compromiso religioso alto, pero padres que han disminuido la influencia de la religión en su vida. No es extraño suponer que esta configuración es significativa para que los individuos deciden despojarse del linaje transmitido por vía intergeneracional, sin embargo, más allá de una sola vía, es posible bosquejar un modelo con otras posibilidades. Por lo menos con tres adicionales que surgen del compromiso religioso de la generación anterior percibido por los informantes, tal y como se muestra en el esquema de la página siguiente.

En el eje de las *x* se expresa el compromiso religioso que los individuos asocian con la generación de sus abuelos. Por su parte, en el eje de las *y* se refleja la información sobre la afiliación y práctica religiosa de los padres, desde la reconstrucción narrativa de sus primogénitos. En ambas, la proporción va de menos a

ESQUEMA 2
MODE LOS DE TRAYECTORIAS RELIGIOSAS



FUENTE: elaboración propia

más influencia de la religión en la vida cotidiana de los individuos (-, +). De tal manera, que se pueden observar cuatro cuadrantes, cada uno con un perfil de individuo asociado a la desafiliación religiosa:

- 1) *Cuadrante i (abuelos alejados y padres muy religiosos)*: aquí se ubican los individuos que han relativizado el peso de la religión en su propia experiencia de vida debido a que percibieron un fuerte compromiso religioso en sus padres, pero no así con la cohorte de sus abuelos. Posiblemente, la posición de sus padres se deba a un proceso de conversión religiosa, sin embargo, la falta de continuidad entre las generaciones pasadas y presentes, permite que la religión de los individuos pueda cuestionarse o, incluso, abandonarse, dado el caso de una desposesión voluntaria.
- 2) *Cuadrante ii (abuelos y padres muy religiosos)*: en este segundo espacio de definición, se esboza una historia de vida con un ambiente confesional alto, es decir, tanto los abuelos como los padres se narran en la trayectoria de vida como dos

determinantes que incentivaron el compromiso religioso en el individuo, al grado de que ellos mismos se identificaron como personas religiosas en algún punto de su trayectoria, sin embargo, debido a un fenómeno de desconversión y cambio de conciencia religiosa, se alejaron de la trayectoria confesional esperada, transitando hacia una posición de desafiliación religiosa.⁷

- 3) *Cuadrante iii (abuelos y padres poco o nada religiosos)*: en el tercer cuadrante se proyectan las historias de vida en la que se ha desarrollado una trayectoria secular en el ámbito familiar, en otras palabras, donde el centro de vida ha dejado de ser la cuestión religiosa, por lo que tanto padres como abuelos se develan como agentes de una narrativa biográfica poco cercana a lo religioso o incluso desposeída de estos recursos de socialización. En tal caso, los individuos que relatan esta trama pueden considerarse analíticamente como *nativos seculares*.
- 4) *Cuadrante iv (abuelos muy religiosos y padres alejados)*: Aquí se encuentran las personas desafiadas que relatan una experiencia de vida con abuelos con un compromiso religioso fuertemente expuesto, y padres que han mermado la influencia religiosa en su vida cotidiana. La desafiliación religiosa se afirma de esta manera como parte de un proceso de secularización en el nivel del individuo con un desarrollo que comienza a notarse en la disminución del compromiso religioso a través de las generaciones, producto del cambio estructural de la propia sociedad en la que se desenvuelven y de los otros procesos de secularización

⁷ La desconversión se entiende como el proceso de cambio religioso cuando se participó activamente de un linaje creyente, pero se decidió modificar la conciencia religiosa por una secular. De acuerdo con la investigadora brasileña Denise Rodrigues, esto implica “un corte de lazos afectivos fuertes que impone una reconstrucción de la identidad y la cosmovisión personal” (Rodrigues, 2012:1143). Lo que puede generar un conflicto que se intensifica cuando se refiere al abandono de grupos comunitarios. En esa óptica, los momentos previos a la salida del grupo son los más conflictivos, así como los primeros meses después de este cambio.

expuestos en la primera parte de este trabajo: la laicidad de las instituciones públicas y el cambio religioso de las religiones organizadas.

Así como se ha esquematizado, este modelo de la secularización intergeneracional retrata la posibilidad de distintos rangos de religiosidad en la generación previa a los individuos que, en la actualidad, evalúan la pertinencia de afiliarse o no a un linaje creyente. En cada uno de los casos, no se trata simplemente de una desafiliación religiosa en estricto sentido, sino que este proceso que atenúa la influencia de las asociaciones hierocráticas en los individuos, puede caracterizarse como una inclinación por la relativización de las creencias, la desconversión religiosa, y la desafiliación religiosa, por sí misma, o el reflejo de una trayectoria secular *ab origine*. Cada uno de los cuadrantes sirve, en tanto, de cajón para clasificar la trayectoria de los individuos en una sociedad con cierto grado de secularización social, política y religiosa.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Generalmente, se asevera que el paradigma de la secularización se manifiesta en el ámbito de la participación religiosa de los individuos cuando disminuye su compromiso con las iglesias organizadas institucionalmente y cuando las transiciones importantes de la vida ya no están sacralizadas; de tal manera que cada vez menos gente da continuidad y trascendencia a los ritos de paso mediados por las jerarquías eclesiásticas. Este proceso suele atribuirse a diversos elementos como a la percepción creciente del individuo de un entorno con nuevas condiciones de creencia, donde el lugar de la plenitud puede encontrarse al interior de las religiones organizadas o, incluso, fuera de ellas, como en el caso de las personas sin religión.

En este artículo se ha mostrado que un elemento significativo para la secularización individual es la experiencia temporal

en torno al linaje creyente, el cual permite subrayar un proceso de cambio religioso que comienza con las generaciones previas, en un fenómeno que se ha denominado como secularización intergeneracional. Es decir, cuando las cohortes previas transitan de un compromiso sustantivo en el discurso religioso —en condiciones estructurales de poca diversificación del campo de creencias y afiliaciones— hacia una cohorte de padres todavía cercana a la afiliación mayoritaria, pero con signos evidentes de pluralización, ya que se retraen del oficialismo religioso de diversas maneras: el alejamiento del linaje, la tolerancia religiosa o el abandono de la práctica.

En esta cuna que brinda condiciones alentadoras para la agencia selectiva alrededor del tema religioso, los individuos pueden incluso cuestionar su afiliación religiosa, cuando maman de las condiciones particulares para el cambio religioso: padres alejados, espacio semiconfesional de socialización primaria, acceso a educación y cultura global de comunicaciones, así como la predisposición de la agencia individual, en el caso de los escépticos o incrédulos. Si no es que, de hecho, los individuos fueron criados directamente como nativos seculares. De esta forma, se configura la continuidad o discontinuidad de lo que se ha definido como la comunidad de los creyentes pasados, presentes y futuros. Y de esta manera, además, se genera la posibilidad de reproducción de una identidad colectiva que otrora se percibía como cuasi obligatoria, pero que en la actualidad se construye cada vez más como una construcción de acción voluntaria.

Dos previsiones finales para cerrar este trabajo. En primer lugar, la idea de secularización intergeneracional, no debe pensarse de manera teleológica ni progresiva, es decir, no puede suponerse que los hijos de los desafiliados serán, en un futuro previsible, ateos o agnósticos irremediabilmente. De hecho, a partir de las entrevistas con personas que han cuestionado en algún grado su afiliación religiosa, se ha encontrado que, pese a definirse sin religión, una cantidad considerable de personas ha considerado socializar a sus hijos en alguna de las religiones del campo religioso, sobre todo por los “beneficios sociales” que ello

implica. Esto significa que la desafiliación religiosa no solo implica la desposesión del registro en torno a lo religioso, sino la capacidad de movimiento entre distintas creencias, identidades, prácticas y discursos, alrededor de lo sagrado y lo profano.

En segundo lugar, los elementos que se han construido tienen validez relativa en poblaciones jóvenes, con ciertas características de acceso a la educación y a los satisfactores del estilo de vida urbano. Y dentro de este grupo, el peso de las generaciones resulta también con mayor significado en los hombres y mujeres que definieron su posición respecto del campo religioso en etapas tempranas de su trayectoria de vida. En algunos otros casos, como en aquellos individuos sin religión dentro de un espacio rural o marginado, los padres pueden ser un factor mucho menos determinante, por lo que podría considerarse la fuerza de otros elementos estructurales como la propia secularización de las iglesias o la laicidad promovida desde el ámbito gubernamental. Además de las configuraciones locales que imbrican a las iglesias con cierta gama de beneficios sociales y estatus comunitario.

BIBLIOGRAFÍA

BAKER, Joseph O. y Buster G. SMITH

2009 “The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated”, en *Social Forces*, vol. 87, núm. 3, pp. 1251-1263, disponible en <<https://doi.org/10.1353/sof.0.0181>>.

BALÁN, Jorge y Elizabeth JELIN

1979 *La estructura social en la biografía personal*, vol. 2, núm. 9, Buenos Aires, Estudios Cedes, p. 8, disponible en <<http://books.google.com.mx/books?id=CBoJAQAIAAJ>>.

BLANCARTE, Roberto

2001 “Laicidad y secularización en México”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 3, pp. 843-855, disponible en <<https://doi.org/10.2307/40420692>>.

2015 ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado?, *Estudios Sociológicos*, vol. 33, núm. 99, pp. 659-673.

CASANOVA, José

- 2012 “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en Ignacio Sánchez y Martha Rodríguez, *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 93-124.

DOBBELAERE, Karel

- 1981 *Secularización, un concepto multi-dimensional*, México, Dirección de Investigación y Posgrado-Universidad Iberoamericana.

DURKHEIM, Émile

- 2013 *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totemico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, Fondo de Cultura Económica (primera edición en español [1912]).

ELDER, Glen H.

- 1994 “Time, Human Agency, and Social Change: Perspectives on the Life Course”, en *Social Psychology Quarterly-American Sociological Association*, vol. 57, núm. 1, marzo, pp. 4-15.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina

- 2007 “Población sin religión”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Coljal.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

- 1985 “Secularización y modernidad religiosa”, en *Espirit*, núm. 106, pp. 50-62.
- 1996 “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, 1a. edición, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 23-46.
- 1999 *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- 2007 “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y en Europa*, Uruguay, Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), pp. 65-88.

- KOSMIN, Barry A. y Ariela KEYSAR (eds.)
 2007 *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford, Connecticut.
- LEE, Lois
 2012 “Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-Religion Studies”, en *Journal of Contemporary Religion*, vol. 27, núm. 1, pp. 129-139, disponible en <<https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642742>>.
- LUCKMANN, Thomas
 1967 *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.
- LUENGO, Enrique
 1993 *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, 1a. edición, México, Dirección de Investigación y Posgrado-Universidad Iberoamericana/Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión.
- PUBLIC RELIGION RESEARCH INSTITUTE (PRRI)
 2016 *Exodus. Why Americans are Leaving Religion and Why They're Unlikely to Come Back*, Massachusetts, Public Religion Research Institute, p. 32, disponible en <<http://www.ppri.org/wp-content/uploads/2016/09/PRRI-RNS-Unaffiliated-Report.pdf>>.
- RODRIGUES, Denise
 2012 “Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. The without religion in Brazilian census: sign of a crisis of affiliation”, en *Horizonte*, vol. 10, núm. 28, pp. 1130-1153, disponible en <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1130>>.
- SENNETT, Richard
 2011 *El declive del hombre público*, 1a. edición, Barcelona, Anagrama.
- TAYLOR, Charles
 2007 *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- TRZEBIATOWSKA, Marta y Steve BRUCE
 2012 *Why are Women More Religious Than Men?*, Oxford, Oxford University Press.

ENCARNACIONES DE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA
A TRAVÉS DE LA FE:
GRISELDA, CLAUDIA, BEATRIZ Y ÉVILA

*Sandra Villalobos Nájera**

INTRODUCCIÓN

El Papa Francisco es una figura que ha ido tomando fuerza gracias a su carisma y a algunos de sus posicionamientos. Su cotidiana y accesible presencia en los medios, ha colocado sobre la mesa, temas que los Papas anteriores habían omitido y que en voz y carisma de este jerarca católico, llegan a adquirir carácter de *trending topic* casi de manera inmediata.

Ha sido un Papa al que se le ha considerado progresista, y para muchos sectores católicos, su papado representa la recuperación de aspectos centrales del cristianismo y el retorno a ciertos sujetos teológicos que no habían sido centrales para los pontificados anteriores. Sus raíces latinoamericanas y la presencia de aspectos de la teología de la liberación en su discurso, han alimentado dudas, esperanzas y muchas tensiones.

Sin embargo, detrás de este aparente carisma y discurso progresista, debemos destacar la presencia de algunos elementos que nos llevan a pensar que lo fundamental en los posicionamientos de esta institución, no ha mudado, y que tener como máximo jerarca de la Iglesia Católica Romana a un Papa con las características antes mencionadas, no es suficiente para considerar la

* Universidad Autónoma de México. Correo electrónico: <savinadh@hotmail.com>.

existencia de movimientos de transformación significativos en su interior. Por el contrario, en el caso del lugar que ocupan las mujeres dentro de esta institución religiosa, podemos observar, que detrás de la aparente modernización de un discurso que se presenta como “incluyente y abierto”, están presentes las mismas estrategias de coerción que han contribuido a mantener a éstas en una posición de subalternidad.

Este trabajo busca aproximarse desde una mirada feminista al análisis de algunos de los mecanismos de la violencia simbólica¹ manifiestos en la participación y discursos públicos de las mujeres durante la visita del Papa Francisco a México a partir de sus propios testimonios. Lo anterior, que fue mostrado a través de un claro dramatismo, resulta una muestra del efecto pedagógico conveniente e intencional, que bajo una aparente forma de autoconstricción religiosa personal, logra transformar un supuesto acto individual, en una acción colectiva e institucional, cuyo alcance social tiene consecuencias no solo en la vida de las y los creyentes dentro del campo religioso, sino también fuera de él.

El trabajo hace una invitación para aproximarse al análisis de los costos de la *violencia simbólica* (Boudieu y Passeron, 2001) en la vida de las mujeres a través de manifestaciones como la culpa, el arrepentimiento, la resignación y la redención, no solo en su papel como agentes receptoras de un discurso religioso, cuyos mecanismos de sometimiento son enmascarados bajo el enaltecimiento de aparentes virtudes y valores, sino también, como participantes activas de un discurso que contribuye a perpetuar el *status quo* de la clase religiosa y de las mujeres que forman parte de sus comunidades.

El impacto que este tipo de discursos y manifestaciones públicas tienen tanto a nivel personal, como social y político, no puede ser visto solo como una cuestión de creencias religiosas

¹ Entendida como aquella que, contraria a la violencia implacable que proviene de la autoridad que controla y domina, se presenta como desconocida y sutil, contando con la participación de los dominados (Bourdieu, 2009:204).

de carácter privado e individual, dado que, no solo impactan directamente en la vida social y cultural de aquellas y aquellos quienes profesan esta religión, sino que también, tienen una injerencia directa y en muchos casos obstaculizante, en el ejercicio de derechos humanos fundamentales, como lo muestran las recientes manifestaciones de los grupos católicos conservadores en contra del matrimonio igualitario, la diversidad en la composición familiar y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo.

La importancia de esta aproximación radica, no solo en el valor del registro contextual de la visita, sino en que, a través de la atípica participación pública de las mujeres mediante los discursos pronunciados en México, es posible dimensionar el alcance social de la violencia simbólica cuando se manifiesta como un acto pedagógico masivo que sale de la cotidianidad del acto religioso privado para posicionarse como parte de un orden social.

EN CONTEXTO NACIONAL EN QUE SE DA LA VISITA

La visita a México, en febrero de 2016, se da en medio de una crisis en la que las estrategias empleadas por el Estado respecto al incremento en la pobreza, el aumento de la violencia, la fuerte presencia de los grupos delictivos, los altos índices de corrupción e impunidad en todos sus niveles, así como las acciones frente a la profunda crisis de derechos humanos en que estamos inmersos, han resultado insuficientes, al grado de volverse parte de la cotidianidad.

El aumento de la violencia y las extremas situaciones de tortura hacia las mujeres, las crueles formas de explotación de las que niñas y mujeres son objeto, así como el aumento en el número de feminicidios en Latinoamérica y de manera particular en nuestro país,² hace que las acciones para la erradicación de la

² Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015) En 2011, sesenta y tres de cada cien mujeres de quince años y más declaró haber

violencia sean insuficientes, sobre todo si consideramos que no existen actualmente estrategias gubernamentales adecuadas y oportunas para la prevención y la erradicación de la misma.

Aunque existen protocolos y compromisos, las cifras proporcionadas, tanto por organismos institucionales como por los grupos de la sociedad civil organizada y los organismos de derechos humanos, muestran que en la mayoría de los casos, lejos de acercarnos a la solución, los obstáculos se han ido incrementando.

Desde 1980 hasta el año 2007, las estadísticas de homicidio mostraban una tendencia a la baja.

[...] Sin embargo, a partir de 2008, en el contexto de la crisis de inseguridad y violencia que asola a este país, las tasas de homicidios han repuntado de manera abrupta. En cuatro años se volvieron a alcanzar los niveles de homicidio de hace 30 años: el 40 por ciento de las muertes por homicidio en mujeres durante la última década se presentó en los últimos tres años; dicho de otra forma, la tasa estandarizada de homicidios de mujeres en 2010 fue más del doble (4.37/100 mil mujeres) que la registrada en 2007 (2.03/100 mil mujeres) (Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, 2012:34).

Tal vez debido a ello, es que, a las demandas de justicia, provenientes de los grupos religiosos progresistas y de carácter ecuménico, se sumaron los deseos de algunas organizaciones civiles de escuchar en la voz del jerarca —o de algún miembro de la institución que representa—, algún pronunciamiento frente a la grave situación que las mujeres vivimos en este país,³ sin embar-

padecido algún incidente de violencia. Y en promedio, diario fueron asesinadas siete mujeres en el país durante 2013 y 2014. En 2013 siete de cada cien mujeres asesinadas eran niñas de cero a catorce años.

³ Incluso llegaron a escucharse voces que pedían algún pronunciamiento específico que hiciese referencia a la situación de las mujeres en la visita a Ecatepec, Estado de México, dado el aumento y gravedad de la situación respecto a los feminicidios en este estado de la República. Según el informe *Una mirada al feminicidio en México (2010-2011)* de Católicas por el derecho a

go, el discurso pronunciado lejos de mostrar un cambio, contribuyó a reafirmar el posicionamiento de esta institución respecto al papel que tienen las mujeres dentro de la estructura social, haciendo uso de herramientas discursivas que sirvieron como reforzadores para la sujeción corporal y moral de éstas a las normatividades religiosas.

Durante su visita a México, al igual que en las visitas realizadas a otros países, el centro de los discursos pronunciados fueron temas ya conocidos y que se han vuelto recurrentes, como aquellos acerca de la importancia de los jóvenes, la solidaridad y la misericordia. Estos discursos y la forma en que fueron pronunciados, nos reafirman el papel ya conocido y viejo, de una iglesia que a través de sus jerarcas continua depositando la responsabilidad de las acciones y las transformaciones sociales, en actos individuales que a través de mecanismos como el perdón, la redención y la deuda moral y espiritual siempre presente y nunca satisfactoriamente solventada, buscan establecer y mantener un vínculo perpetuo con el sujeto, olvidando con ello los niveles estructurales y las relaciones de poder institucionalizadas en que los sujetos están inmersos y bajo los cuales esta institución se oculta; lo que hace que los individuos y sus voluntades sean los únicos agentes responsables de su situación y por tanto de generar un cambio, liberándose así de su responsabilidad de participación e injerencia en las problemáticas sociales y políticas a través de un discurso carismáticamente elaborado que se establece como parte de una acción pedagógica.

“Toda acción pedagógica es objetivamente una violencia simbólica en tanto que es imposición, del poder arbitrario, de una clase dominante” (Bourdieu y Passeron, 2001:5).

Pero la acción pedagógica no solo se encuentra en los discursos abiertos y directamente dirigidos a ciertos grupos sociales o políticos de aliados o disidentes, que ya conocemos y que han sido recurrentes como parte del mensaje religioso proveniente

decidir “de enero de 2005 a agosto de 2010 existen 922 presuntos feminicidios, y en 526 casos se desconoce la identidad de los asesinos”.

de las instituciones eclesiales tradicionales. La acción pedagógica también se ve fortalecida a través de las palabras y las prácticas de los grupos sociales y los individuos concretos que pertenecen al mismo campo religioso y que tal vez, a través de algún tipo de tendencia que llega a ser incluso inocente, contribuyen al reforzamiento del sometimiento y la marginación de sí mismos y de otras y otros.

Las mujeres siempre han pertenecido al campo religioso desde la subalternidad, las congregaciones y grupos religiosos en su mayoría están compuestas por mujeres que participan activamente en diversas labores, generalmente asistenciales y muy poco en la toma de decisiones y en la repartición del poder, pero que al mismo tiempo, también son, tal vez, las más importantes receptoras, trasmisoras y seguidoras, del mensaje religioso que adoctrina y tiene como propósito ser difundido por éstas como parte de los mecanismos con los que cuenta el sistema religioso para su continuidad y permanencia.

LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

El tipo de participación que las mujeres tienen al interior de las comunidades religiosas, las iglesias, y como en este caso, también en la escena pública, nos provee de información relevante en cuanto al papel que ellas ocupan dentro de estas instituciones. Ellas participan activamente, en su mayoría en labores alejadas de la toma de decisiones y el manejo del poder, como se mencionó anteriormente, por lo que es de llamar la atención el papel que les es permitido desempeñar en un acto público debidamente controlado. No olvidemos que en este tipo de situaciones oficiales cada presentación y discurso pronunciado ha sido debidamente acreditado de acuerdo a la postura oficial de la institución religiosa que representan y que por lo tanto, ningún testimonio de fe es un acto inocente de quien lo pronuncia, sino también la muestra de un acto intencionado de la institución que construye el escenario.

Las y los actores que participan en estas presentaciones cumplen una función que contribuye a dar cuerpo a una postura institucional ya conocida, pero que en voz de quien pertenece, sin pertenecer, es decir, quien está dentro aunque su reconocimiento y representación sean de carácter mutilado e incompleto⁴, alcanza a ser escuchada por otras y otros actores que interpretan esa voz como una experiencia personal e íntima que, aunque claramente opresiva, se presenta como una opción liberadora del pecado y del sufrimiento.

Por lo anterior, resulta reveladora y significativa el tipo de presencia pública que las mujeres tuvieron en dos de los escenarios de los eventos realizados en México, me refiero al Encuentro con familias en el estadio Víctor Manuel Reyna en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas y a la visita al Centro de Readaptación Social (Cereso) número tres de Ciudad Juárez en Chihuahua, durante los días 15 y 17 de febrero de 2016 respectivamente.

En estas presentaciones la participación de las mujeres no se limitó a la lectura bíblica en la que regularmente participan como colaboración dentro de la eucaristía, sino que su presencia resultó relevante al ser encargadas de brindar un testimonio de fe o bien, el discurso de bienvenida durante las ceremonias efectuadas, teniendo con ello algún tipo de injerencia pública:

[...] la costumbre es la ley por la sencilla razón de que ha sido heredada: ésta es el fundamento místico de su autoridad (Geertz, 1983, citado en Bourdieu, 1999:126).

Y Bourdieu continúa diciendo, “en el origen no hay más que costumbre, es decir, la arbitrariedad histórica de la institución histórica que se hace olvidar en tanto que tal tratando de fundarse en razón mítica, con las teorías del contrato, verdaderos mitos de origen de las religiones democráticas” [...] (Bourdieu, 1999:127).

⁴ Marcela Lagarde (1999) habla de la ciudadanía mutilada o incompleta para referirse al tipo de participación social y política que se hace desde la periferia, las mujeres según esta autora, participan como si estuvieran dentro, pero estando fuera.

El papel de las mujeres como reproductoras y sujetos siempre en condición de tutelaje religioso, es fruto de esta costumbre hecha ley cuyas manifestaciones no solo las encontramos en los dogmas religiosos, sino también en el discurso y la praxis religiosa de las mismas mujeres.

En esta costumbre, hecha ley o tradición, el papel de las mujeres como sujetos siempre incompletas o insuficientes frente a la las imágenes de devoción mariana sirve como estrategia y un mecanismo de “suave violencia”⁵ que favorece y mantiene la posición de cada uno de los agentes y sus respectivos poderes en el campo⁶ religioso, como parte de una estructura inamovible e incuestionable donde se mezcla lo divino con lo religioso y ambos con la estructura social.

Continuando con Bourdieu, en su Sentido Práctico, nos menciona “no hay más que dos maneras de tener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene el don generoso (2009: 202)”.

Las mujeres que nunca tendrán los dones del ideal mariano, pero si la deuda de transgresión del pecado de Eva (traducido en el pecado por la conciencia, el pecado por las decisiones del propio cuerpo y el pecado por la desobediencia, entre muchos otros que se suman bajo el mismo título), y con ello una deuda eterna que en clamor de perdón *generoso*, retribuye obligación, quedan profundamente vinculadas a este campo religioso, institucional y eclesial en el que la deuda no se establece solo con la institución religiosa, sino también con los agentes socialmente destinados para salvaguardar y proveer los elementos de intercambio.

Es entonces, la violencia simbólica, y no la violencia implacable que proviene de quien tiene la autoridad que abiertamente

⁵ Terminó utilizado por Bourdieu (2009).

⁶ Se entiende por campo “una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones (Bourdieu y Wacquant, 2005:150).

controla y domina, la que se da de forma sutil, “más refinada, presente en el corazón mismo de cada relación social (Bourdieu, 2009:204) y a través de la cual se logra mantener parte del orden y durabilidad en el campo.

La violencia simbólica, violencia suave, invisible, desconocida en cuanto tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, la de la obligación, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad, la de todas las virtudes, en una palabra, honradas por la moral del honor (Bourdieu, 2009:205) y que cuenta con la participación de los dominados.

Esta violencia, cuya sutileza en su manifestación, no la hace menos nociva y cuya gravedad radica en que en la mayoría de los casos parece imperceptible a quienes la viven, mientras se cimenta en este eje paradójico entre la elección y el sufrimiento, es la que sienta las bases para la dominación y la manutención de las fuerzas de poder establecidas en cada relación. Puede ser incluso, como en este caso vivida como un perdón que libera del yugo por el pecado cometido, pero que al mismo tiempo adquiere el carácter de atemporal e indefinido, al no ceñirse al acto cometido, sino a todo el comportamiento moral de una persona.

La dominación, es decir, la apropiación de una persona sobre otra, no puede darse sin crear un vínculo personal, sin ganársela, es decir, sin un intercambio de dones y la transformación de un capital simbólico; bajo la forma de reconocimiento concedido (Bourdieu, 2009) con la cual se establece una deuda.

De manera específica, en el caso de las mujeres, el perdón por el pecado cometido regularmente se ciñe a la regulación del comportamiento sexual, a la toma de decisiones sobre el propio cuerpo y al uso del poder, como podemos observar en los siguientes testimonios.

Durante la visita oficial de Francisco a México quiero destacar la presencia de cuatro mujeres en la escena pública; dos de ellas, Griselda Robledo y Claudia Castillo cuya voz fue debidamente traducida desde el silencio, al discurso propiamente ela-

borado que otro pronunció en sus nombres; y de Beatriz Muñoz y Évila Quintana, quienes a través de su palabra dieron voz oficial a la institución religiosa y a la institución penitenciaria y en los cuales encontramos un mayor número de elementos de reflexión.

La omisión que confirma la ausencia

Durante la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez Chiapas el encargado de la Comisión Episcopal para la Familia, monseñor Francisco Javier Chavolla presentó como parte del evento el testimonio de lo que él llamó “las familias que representan a México”.

Reverendísimo Papa Francisco, es para mí con motivo de gran alegría, saludarlo en nombre de las familias de México y agradecer su profunda preocupación, apoyo y amor por ellas, así como también, la riqueza de las catequesis que nos ha regalado durante todo el año pasado, con las que hemos impulsado nuestro trabajo pastoral.

Hoy quiero presentarles a ustedes a unas familias que representan aquí a México [...].⁷

Desde el inicio de la presentación realizada por el representante de la Comisión Episcopal para la Familia hasta el testimonio de cada una de las familias presentadas, podemos identificar la insistencia y reafirmación del vínculo familiar a partir de una estructura heteronormativa. Los modelos familiares presentados, una familia con un hijo con discapacidad, un matrimonio de cincuenta años de casados, una madre soltera y un matrimonio donde ella era divorciada antes del nuevo matrimonio, fueron los “representantes” de la familia en México.

Esto que podría parecer un movimiento hacia el reconocimiento de otras formas de vinculación familiar, dejó fuera por supuesto, cualquier referencia a la conformación de vínculos

⁷ Fragmento transcrito por la autora del discurso pronunciado por Francisco Javier Chavolla en la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

matrimoniales y familiares entre parejas del mismo sexo u otras opciones alternativas de familia; pero además el contenido brindado en cada uno de ellos confirmó el poco dinamismo del movimiento.

Las mujeres fueron nombradas destacando su papel de esposas y madres. En los caso de Griselda Robledo y Claudia Castillo, sus testimonios fueron leídos en el texto pronunciado por su hijo y esposo respectivamente.

Griselda y su esposo Aniceto, fueron mostrados como un ejemplo de vínculo matrimonial que perdura en el tiempo a pesar de la adversidad.

Santo Padre, buenas tardes, nos da gusto que venga a visitarnos. Su presencia es una bendición.

Mi esposa, mis hijos y yo hemos venido a acompañar a mis padres que han vivido gracias a dios más de cincuenta años juntos.

Ellos son Aniceto Hernández y Griselda Robledo. Las doscientas parejas de esposos y mis papás que renuevan su alianza matrimonial, dan testimonio que el amor fiel es posible. Ellos hace cincuenta años juraron amarse y dar vida en sus hijos. Junto con ellos mi familia se siente bendecida porque a través de nuestros padres dios nos ha regalado la fe católica.

Gracias a ellos, su testimonio y sus enseñanzas, hemos aprendido el valor de la oración, la escucha y la lectura de la palabra de dios.⁸

El matrimonio no pronunció palabra alguna, sin embargo, durante la respuesta de Francisco al testimonio que su hijo dio en su nombre, el nombre de Griselda desapareció para convertirse en “Aniceto y señora”.

Prefiero un hombre y una mujer, como don Aniceto y señora con el rostro arrugado por las luchas de todos los días que después de más de cincuenta años se siguen queriendo [...].

⁸ Fragmento transcrito por la autora del testimonio pronunciado por Melanio Hernández en la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Cuando le pregunté recién a don Aniceto y señora quién tuvo más paciencia en estos más de cincuenta años [...].⁹

Pudiera ser un olvido accidental, sin embargo, resulta coincidente con el papel que una mujer humilde, de edad avanzada e indígena tiene en nuestra sociedad y cuya importancia se ve disminuida al concentrarse solo, en haber cumplido con el mandato social de ser esposa y madre asumiendo cualquier adversidad, incluso la de la violencia. Respecto a esto último, si bien no hay ningún elemento para suponer que existe algún tipo de violencia en este matrimonio, el pretexto de su presencia da el motivo para que la institución religiosa a través de su jerarca haga un comentario que reafirme la importancia del perdón aun cuando puedan presentarse situaciones de violencia (recordemos que en numerosos casos de violencia intrafamiliar lo que hace mantenerse a la víctimas cercanas a sus agresores es el perdón).

Y dice refiriéndose a los desacuerdos matrimoniales

[...] es conveniente que de vez en cuando discutan y que vuele algún plato, está bien. No le tengan miedo. El único consejo es que no terminen el día sin hacer las paces, porque si terminan el día en guerra van a amanecer ya en guerra fría y la guerra fría es muy peligrosa en la familia porque va socavando desde abajo.¹⁰

Esta frase que puede resultarnos familiar pierde su “inocencia cultural” al provenir de la investidura papal, con lo que podemos darle un carácter más pedagógico, en el que el perdón y la sumisión se vuelven uno de los requisitos indispensables para el cumplimiento del sacramento matrimonial desde el mandato religioso.

⁹ Fragmento transcrito por la autora del discurso pronunciado por el Papa Francisco en la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹⁰ Fragmento transcrito por la autora del discurso pronunciado por el Papa Francisco en la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

*La presencia marginal que reafirma
la atemporalidad de la deuda*

Por otro lado, en el caso de Claudia, el testimonio que brinda su esposo a nombre de ambos, nos habla de una situación que no puede ser modificada y a partir de la cual la pareja tiene que buscar otros recursos de pertenencia. A continuación un fragmento de dicho testimonio:

Santo padre, buenas tardes, somos Humberto y Claudia. Tenemos 16 años casados por el civil. Yo antes era soltero y Claudia divorciada con tres hijos. El señor nos permitió la bendición de tener un hijo más de ambos, que actualmente tiene 11 años y es monaguillo.

Nuestra relación ha sido de amor y comprensión, pero estábamos alejados de la iglesia. Sentíamos que no teníamos un lugar. Hace tres años el señor nos habló y entramos a un grupo para divorciados vueltos a casar. Esto cambió nuestra vida, nos acercamos a la iglesia, y recibimos amor y misericordia de nuestros hermanos de grupo, de nuestros sacerdotes; después de recibir el abrazo y el amor de nuestro señor sentimos que el corazón no cabía en nuestro pecho. Los divorciados vueltos a casar no podemos acceder a la eucaristía, pero podemos comulgar a través del hermano necesitado, del hermano enfermo, del hermano privado de su libertad, por eso somos voluntarios en hospitales, visitamos enfermos.

Al visitarlos vemos la necesidad de alimento, de ropa, y de cobija para sus familiares. Gracias a dios tenemos más de dos años compartiendo el alimento con nuestros hermanos.

Posteriormente, Claudia se integró como Coordinadora de voluntarias para la guardería que está dentro del penal del Topo Chico.

[...] Somos bendecidos porque tenemos un matrimonio y una familia donde el centro es dios.¹¹

¹¹ Fragmento transcrito por la autora del testimonio pronunciado por Humberto Gómez en la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Claudia, aunque mencionada como parte del binomio matrimonial, no pronunció ninguna palabra y el valor de su presencia permitió establecer que dentro de esta institución nunca tendrán cabida por completo.

Como puede observarse en el texto anterior, el pecado es nombrado al principio, Humberto era soltero y Claudia divorciada con tres hijos, la situación que los excluye es el divorcio de Claudia, y tal vez por ello es que posteriormente, aunque se mencionan las acciones filantrópicas realizadas en conjunto, también se hace mención de que es Claudia la que se integra como coordinadora de voluntarias en la guardería, dando así, más peso a sus acciones, como antes se dio más peso a su agravio.

Ser divorciada con tres hijos y vuelta a casar le impide acceder a la eucaristía y eso, aunque ella realice un sin número de acciones generosas, estas, nunca llegarán a ser suficientes para obtener el perdón, situación en la que podemos ver claramente el establecimiento de la deuda con la que se da la apropiación de alguien de manera perdurable, desde la perspectiva de Bourdieu.

*La exposición pública de los pecados cometidos,
es la mejor herramienta pedagógica*

Finalmente, durante el mismo evento y como último testimonio de este acto, se presentó Beatriz Muñoz Hernández. Debido a la riqueza que su testimonio brinda para este análisis es que se muestra el texto completo.

Soy enfermera de profesión y madre soltera, soy la tercera de una familia de doce hermanos, mi infancia estuvo marcada por la pobreza, la violencia y el abandono de mi padre. Lo que me hizo no sentirme querida y fornicar en la adolescencia, quedando embarazada en varias ocasiones a lo largo de mi vida, experimentando la tristeza, el rechazo social y la soledad más profunda.

Me encontré con el amor de dios a través de su iglesia y me rescató, anunciándome que me amaba, que no me rechazaba y sobre todo me perdonaba.

Siendo enfermera muchas veces se me ofreció la oportunidad de abortar pero dios me ayudo a no permitir atentar contra la

vida de mis hijos. La lucha siempre ha sido difícil pues la precariedad, la soledad y educar a los hijos sola... la tentación del aborto siempre se presentó como una alternativa que parecía la solución a los problemas, pero con ayuda de dios he podido salir victoriosa de esa batalla y encontrarme con la verdadera felicidad.

No está en lo que ofrece la sociedad, sino encontrarme con el amor del padre, la misericordia de la iglesia y el perdón de los pecados en Cristo a través del proceso de constantes catequisis que me ha ayudado a comprender y apreciar la palabra de dios, a entrar en oración, a la vida dentro de la comunidad, la práctica de los sacramentos.

Sobre todo la comunión y la reconciliación alimentan ahora mi vida y me permiten vivir la misericordia de dios que usted Santo Padre anuncia para todos los fieles; permitiendo que mi trabajo de enfermera y en mi familia pueda dar testimonio anunciando el amor de dios a los adolescentes, madres solteras y familias destruidas, siempre impulsando el encuentro con Cristo a través de la iglesia que me ha acogido como madre.

Santo Padre solo pido su bendición, oración y fortaleza para las miles de mujeres que se enfrentan ante la falsa salida del aborto, para que puedan encontrarse como yo, con una iglesia que les ama y el acoge.¹²

En el testimonio de Beatriz, vemos claramente la acción pedagógica, a la que Bourdieu y Passeron llaman “objetivamente una violencia simbólica” proveniente del poder arbitrario (Bourdieu y Passeron, 2001:5). Aunque pronunciado por ella misma y sin lugar a dudas, también asumido, no puede pensarse que es la muestra de un discurso aislado, solo producto de una experiencia individual, por el contrario, en sus palabras encontramos la postura institucional que nos remite al imaginario religioso conocido que trasmite su doctrina y la encarna en los cuerpos.

Como podemos ver en la segunda línea del texto, Beatriz nos habla de una infancia trascurrida en la pobreza, la violencia y el abandono; no se trata de un mero infortunio individual, sino de

¹² Fragmento transcrito por la autora del testimonio pronunciado por Beatriz Muñoz en la ceremonia realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

parte de la violencia estructural que está en relación directa con el sistema económico y la dificultad que representa el ejercicio de los derechos más fundamentales en nuestras sociedades, como lo es la seguridad, la no violencia y ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, dentro del relato aparecen como infortunios a los que ella sucumbió y en nombre de los cuales cometió la falta más grave, el pecado de la transgresión sexual, “me hizo no sentirme querida y fornicar en la adolescencia, quedando embarazada en varias ocasiones a lo largo de mi vida”. La toma de decisiones y el ejercicio autónomo de la sexualidad es la ofensa.

Frente al rechazo social, la tristeza y la profunda soledad que ella menciona, la promesa de perdón y redención se presentan como una salvación. La institución eclesial es quien la “rescata” y le anuncia que puede ser perdonada.

El perdón es la recompensa por el contrato establecido de fidelidad a la normatividad religiosa. La redención, expresada en el cambio moral sobre el ejercicio de la sexualidad, hace factible un cambio en la ponderación del valor entre los pecados cometidos. El valor de la transgresión sexual resulta menor frente al valor de la tentación del aborto, la maternidad entonces, es la transformación que da sentido y surge como equilibrio, que redime del pecado, elimina la tentación y permite el perdón.

Vivir la misericordia de dios y de la iglesia, como ella lo menciona y que en el discurso aparecen como indisolubles, muestra la gratitud por el perdón y al mismo tiempo que es ejemplo, es el agente que permite el reforzamiento de la violencia. Su presencia y su discurso legitiman y disimulan las relaciones de fuerza y ocultan el poder apoyándose en expectativas colectivas que son naturalizadas.

Encontramos pues, la violencia que cuenta con la sumisión, la deuda que se traduce en obligación, la que se elige tanto como se sufre y que se encuentra en el corazón de la relación, todos ellos elementos de la violencia simbólica de la que Pierre Bourdieu nos habla.

*La ley de los hombres y la de dios, el pecado
se mixtura en la redención*

Dos días más tarde, en el Cereso de Ciudad Juárez, Évila Quintana fue la persona elegida por esta institución para dar el discurso de bienvenida. Se trató de una presentación en la que nuevamente la presencia de las mujeres se convierte en la voz útil, que parte de la enunciación de los propias transgresiones, para en un gesto casi generoso, dar gracias a la sanción que permite su redención. Dada la extensión de este testimonio se muestran los fragmentos que se consideraron de mayor relevancia para este texto.

Santo Padre Francisco, es para mí un honor ser la voz que representa los miles de hombres y mujeres que nos encontramos tras los muros y rejas de una prisión, enfrentando procesos o cumpliendo alguna sentencia que por errores o malas decisiones cometidas en el pasado nos trajeron a este lugar.

Su presencia en este centro es un llamado a la obra de misericordia para los internos de una prisión y sus familias. Es también un llamado para aquellos que se olvidaron de que aquí hay seres humanos, pues aunque seamos transgresores de la ley del hombre y pecadores, la mayoría de nosotros tenemos la esperanza de la redención y en algunos casos la voluntad de conseguirla. Y es justo en estos lugares donde se pone a prueba tu fe, la fortaleza de tu espíritu [...].

Al inicio de este viaje llamado cárcel nos sentimos expuestos, vulnerables, solos, física y emocionalmente, parte de nosotros se ha ido pero será en nuestro interior donde encontremos la fortaleza de cómo tomar o cómo vivir esta experiencia [...].

Dentro de este centro las actividades religiosas constituyen un elemento primordial en nuestro tratamiento hacia la reinserción y se convierten en el espacio personal y familiar de reflexión y conciencia de la magnitud de nuestros actos.

Hoy nos alegramos porque las condiciones actuales de nuestro centro han permitido que tengamos acceso a nuestras actividades religiosas, en un ambiente donde no se nos discriminan por ejercerlas y se nos alienta por atenderlas.

Nuestra situación legal nos genera en ocasiones desesperanza y tristeza, por eso es comprensible que para nosotros los internos no hay tesoro más grande que el contacto humano con nuestros seres queridos. Por eso agradecemos el gesto educador y encauzador de nuestros instructores...nos podemos preparar, contamos con el tiempo de asistir a clases para no volver a ser víctimas de la ignorancia, tomamos talleres que nos hagan desear superar nuestro pasado y mejorar la manera en que visualizamos nuestro entorno [...].

Si la vida y nuestros actos nos pusieron en la oscuridad, tal vez no es para morir en ella, es para que iluminemos con nuestra fe y con nuestras ganas de cambiar. Asimismo a muchos de nosotros la Palabra de Dios nos ha llevado a entender que los muros de nuestra cárcel espiritual fueron levantados por nosotros mismos, por nuestros vicios, por nuestras pasiones mal encausadas [...].

Santo Padre, el único mérito que tengo para ser yo quien se dirige a Su Santidad es el uniforme que hoy porto como interna. En este centro de reinserción con una población mayor a 3 mil hombres y más de 200 mujeres, estoy segura que su visita será histórica, pues la visita que recibe un preso se convierte en el alimento que nos nutre de fe y esperanza de pronto regresar a casa y reencontrarnos con los nuestros.

[...] Santo Padre, queremos agradecerle el tomarnos en cuenta y traernos la ternura y la caricia de Dios a quienes nos encontramos reunidos. Aquellos quienes clamamos por el perdón de Dios y de la sociedad, porque también somos parte de ella y por supuesto del Pueblo de Dios.

Su Santidad habla nuestro idioma, pertenece a nuestro bello continente, lo que lo hace muy cercano a nosotros y hoy Su Santidad se ha hecho uno de nosotros en la cárcel al hacer propias las palabras de la Sagrada Escritura del apóstol San Pablo a los hebreos que a la letra dice: “Acuérdense de los presos como si estuvieran presos con ellos”.

Gracias por acordarse de nosotros, por su sencillez, por su humildad. Sé que Usted, más que nadie nos entiende. Le pedimos considere en sus oraciones a nuestras familias que son víctimas de agresiones a consecuencia de nuestros actos y por supuesto a las víctimas de nuestros actos, pues todos necesitamos de la presencia de Dios en nuestras vidas para que su misericordia no nos abandone (Aciprensa, 2016).

Parte de lo valioso de este testimonio es que nos muestra la constante mención de la ley del Estado y la ley religiosa que aparecen acompañándose durante el discurso pronunciado.

En la octava línea, Évila habla de que las y los internos del centro penitenciario, son transgresores de la ley del hombre y pecadores; y al final del décimo párrafo es repetida la idea, cuando menciona “aquellos quienes clamamos por el perdón de dios y de la sociedad, porque también somos parte de ella y por supuesto del Pueblo de Dios”, muestra como la línea entre el delito cometido y el pecado religioso es muy débil. Una trasgresión se mezcla con la otra y se hacen una en la redención. Para muestra de lo anterior, la redención religiosa aparece como equivalente a la lección de readaptación que supondríamos debería haberse dado desde la institución.

En los párrafos cuatro y cinco, la actividad religiosa aparece como el “tratamiento para la reinserción” y se destaca como un elemento fundamental en dicho resultado, motivo por el cual se agradece a la institución penitenciaria de proveerlo. Évila agradece a los educadores e instructores penitenciarios que encausan sus vidas y al terminar su testimonio parece que todo tiene sentido en ese lugar, y que en un gesto de gratuidad asume que su estancia la ha ayudado a entender el costo de sus decisiones y hasta el impacto positivo de la reclusión.

No tenemos más elementos para pensar que dichas reflexiones no sean ciertas, pero también podemos tener la sospecha de que dicho discurso, así como legítima la práctica religiosa, muy probablemente también ayuda a legitimar la practica penitenciaria que en nuestro país se ha destacado por la falta de cumplimiento en los criterios y protocolos firmados para el desarrollo de un proceso adecuado de reinserción social desde el ejercicio de los derechos humanos.¹³

¹³ De acuerdo al Informe de Amnistía Internacional (2016), cien mujeres entrevistadas y reclusas en prisiones federales habían sufrido tortura u otros malos tratos. Afirmaron haber sufrido algún tipo de acoso sexual o abuso psicológico durante su arresto e interrogatorio a manos de policías municipales, estatales o federales o e miembros del ejército y la marina. Según sus re-

Esto no es de sorprendernos, la colaboración del dominado en legitimación de la institución que domina, es parte de la acción que educa y coadyuva en el mantenimiento de las normas explícitas pero sobre todo de las implícitamente acordadas.

La unión de estas instituciones dentro del discurso pronunciado, hacen que los espacios legales, religiosos e incluso sociales se transformen en un mismo espacio en cuanto a la falta cometida, no así en cuanto a los perdones otorgados.

A manera de conclusiones, debemos considerar que los discursos pronunciados o asumidos durante estos actos, no pueden ser considerados solamente muestras de la fe y religiosidad de las mujeres que se presentaron.

Su participación pública obedece a un objetivo aleccionador que surge en un primer inicio del espacio religioso, pero que después se mezcla de manera cómplice con el espacio social, hasta el grado de naturalizar y normalizar una serie de mandatos (maternidad, matrimonio, servicio y sumisión, entre otros) que no surgen de la toma de decisiones de los sujetos, sino de las instituciones que implantan sus mecanismos de control.

El mensaje dado a través de la exposición de la vida privada de las mujeres, y que utiliza la culpa como mecanismo para la solicitud de perdón y con ello el acuerdo de un contrato de obligatoriedad indefinida, es el establecimiento de la costumbre que se va tornando ley.

Las mujeres son expuestas de manera repetitiva para hacer señalamientos sobre las decisiones relacionadas con su cuerpo, para ser ejemplo de la trasgresión y el pecado, y de la redención a través de la sumisión. Todos estos elementos nos muestran que el discurso y práctica de esta institución no han cambiado significativamente en el fondo, dado que se continúa haciendo uso de los mismos reforzadores.

latos, 72 habían sufrido abusos sexuales durante su arresto o en las horas posteriores y 33 habían sido violadas. La mayoría de las mujeres encarceladas dijeron haber sufrido tocamientos, manoseos y otros abusos sexuales, así como palizas y descargas eléctricas durante el arresto y el interrogatorio.

Detrás de cada presentación de estas mujeres en la escena pública, se encuentra la institución religiosa que utiliza el escenario para reafirmar su facultad de salvación en la que a cambio de sumisión y trabajo es capaz de interceder y dar aquello que nadie más puede, legitimando con esto cada una de sus prácticas.

Este tipo de discursos religiosos contribuyen de manera significativa a la desigualdad de género, alimentan el imaginario social en el que las mujeres tienen valor a través de la omisión, la sumisión o el sometimiento; contribuyen al dominio a través de una pedagogía sacrificial que de manera general promueve su invisibilidad dentro de la estructura y de manera particular utiliza su presencia como elemento aleccionador.

BIBLIOGRAFÍA

ACIPRENSA

- 2016 “Évila Quintana, la madre soltera que hablará al Papa Francisco en cárcel de México”, disponible en <<https://www.aciprensa.com/noticias/evila-quintana-la-madre-soltera-que-hablara-al-papa-francisco-en-carcel-de-mexico-16419/>>, consultado el 28 de abril de 2016.

AMNISTÍA INTERNACIONAL

- 2016 “Sobrevivir a la muerte. Tortura de mujeres por policías y fuerzas armadas en México”, disponible en <<https://www.amnesty.org/es/documents/amr41/4237/2016/es/>>, consultado el 7 de agosto de 2016.

BOURDIEU, Pierre

- 1999 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
2009 *El sentido práctico*, México, Siglo XXI.

BOURDIEU, Pierre y Jean Claude PASSERON

- 2001 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Libro 1, Madrid, Popular, pp. 15-85.

BOURDIEU, Pierre y Loic WACQUANT

- 2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI (primera edición).

CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR

- 2010 “Una mirada al feminicidio en México: enero 2010 a junio de 2011”, disponible en <http://observatoriofemicidiomexico.org.mx/wp-content/uploads/2013/09/Informe_2010-2011_FINAL.pdf>, consultado el 15 de mayo de 2016.

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

- 2012 “Estudio nacional sobre las fuentes, orígenes y factores que producen y reproducen la violencia contra las mujeres”, disponible en <<http://www.conavim.gob.mx/work/models/CONAVIM/Resource/103/1/images/1PresentacionResultadosEstudioNacionalsobrelasFuentesOrigenes.pdf>>, consultado el 25 de mayo de 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- 2015 “Estadísticas a propósito del... día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer (25 de noviembre)”, disponible en <<http://www.inegi.org.mx/salade prensa/aproposito/2015/violencia0.pdf>>, consultado el 20 de mayo de 2016.

LAGARDE, Marcela

- 1999 *Claves feministas para liderazgos entrañables*, Managua, Nicaragua, octubre, Puntos de Encuentro.

RELIGIOSIDAD, SANTUARIOS
Y TERRITORIO

CIUDAD Y RELIGIÓN.
EL CULTO A SAN JUDAS TADEO
EN LA CIUDAD DE MÉXICO

*Aldo R. Carrillo Jiménez**

INTRODUCCIÓN

La Ciudad de México es considerada una megalópolis debido a los diversos procesos históricos, políticos, culturales y sociales que atraen a más de 20 millones de personas. A pesar de la complejidad que supone la interacción y lógicas en un espacio así, la ciudad no logra someter las voluntades de sus habitantes, que se resisten desarrollando estrategias de acción insospechadas a partir de su capacidad de agencia. Como habitantes de este lugar, en clara referencia al accionar de los individuos, día a día se presenta la necesidad de habilitar formas de gestión del territorio y del tiempo, es decir, se resuelven temas de movilidad urbana, dinámicas sociales fortuitas y distintas situaciones contingentes.

En años recientes hemos encontrado con que al culto guadalupano y a algunos de tradición barrial, se suman a otros que han cobrado una relevancia sin par por una serie de factores que parecen incomprensibles. Tal es el caso de San Judas Tadeo, y aunque estos eventos hablan de la diversidad religiosa en la ciudad, poco nos revelan sobre quiénes participan de ellos. Por lo anterior, se proponen una serie de lectura del conjunto que servirán como de guía para el trabajo: primero, una lectura sobre

* Profesor de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Correo electrónico: <aldo_krrillo@hotmail.com>.

cómo estas prácticas y manifestaciones influyen en el contexto urbano o viceversa, pues modifican tanto las estrategias de gestión del territorio y el espacio. Segundo, en el mismo sentido que el punto de partida, una mirada sobre cómo ser creyente en la Ciudad de México, supone diferencias sustanciales respecto del resto del país y otros espacios. Tercera, además, mirar tales fenómenos desde un planteamiento que reconoce el papel de la urbanización, pues permite abundar en los retos actuales al pensar en las propiedades de los fenómenos socio-culturales.

Semblanza curricular: maestro en estudios políticos y sociales por la UNAM. Actualmente profesor de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

CIUDAD Y RELIGIÓN

Religiones, hay muchas en el mundo. Tantas formas de darle sentido a la vida, sea desde una tradición, una creencia o la espiritualidad en sus distintos formatos que van de lo institucional a lo cotidiano. Por ello, aquí, cabe precisar que en el caso de México todavía se puede hablar de una marcada mayoría católica en el contexto religioso y de esto, aunque también juega la capacidad operativa -como en todo- que la atención de este trabajo se centra en un santo de ese universo pues si bien existen otras manifestaciones, los sedimentos de la religión en el país casi siempre se ven cruzados por lo católico aun cuando éste se presente como una referencia.

No obstante, en términos epistemológicos sucede lo mismo con la ciudad, ese cuerpo político-administrativo-espacial que resulta escurridizo si se piensa como una abstracción. No obstante, ésta última categoría será abordada teniendo presente que “La urbanización [es] algo que se corresponde con un proceso de transformación de los modos de utilización social del espacio, proceso que afecta, según sus diversas modalidades, a la ciudad y al campo” (Remy y Boyé, 1976:9. Intercalado propio).

La Ciudad de México es la única ciudad central del país pues concentra los distintos niveles de gobierno como un gran número de oficinas corporativas de empresas multinacionales lo cual genera una alta tasa de movilidad de Estados circunvecinos. No obstante de esta condición que supone homogeneidad, al interior de ese contexto socio-espacial conviven otras ciudades, muchas realidades. Podemos decir también que se manifiesta una compleja trama donde concita: la ciudad central, la de fraccionamientos residenciales, la de conjuntos habitacionales, la autoconstruida, los pueblos ancestrales e incluso, nuevas formas de habitar la ciudad (Duhau y Giglia, 2008); y es justo decir que a cada una de ellas es posible asignarle determinadas prácticas y lógicas urbanas, por tanto, experiencias. Es decir, en este documento si bien señalamos la urbanización en la ciudad como un eje, se toma el habitar como un dispositivo teórico para comprender la experiencia metropolitana (ONU, 2014) y anclar la reflexión al tema de la religiosidad.

Las categorías que sirven como punto de partida, en realidad actúan como anclaje para las reflexiones al intentar articular fenómenos sociales, culturales y urbanos donde se perciben propiedades religiosas. No obstante, es necesario establecer distinciones, en tanto “la religión” es una noción ontologista y abstracta que sustantiviza, para enmarcar todo aquello que es religión y expulsar aquello que no lo es. Con la categoría “ciudad”, sucede algo similar, pues se vincula a conceptos como el de ciudadanía y urbanización. No obstante, de este cruce categorial, lo que aporta mayor claridad al trabajo es comprender el habitar desde la experiencia metropolitana, como una estrategia de significados y simbolismos de las personas que se mueven al interior de la Ciudad de México, donde tiene lugar, aunque no exclusivamente, el fenómeno religioso del culto a San Judas Tadeo. A la vez, este reconocimiento permite registrar una serie de elementos para comprender el estrecho vínculo entre las categorías y conceptos, y en términos metodológicos, nos permite poner ciertos límites.

También resulta necesario establecer que este documento no es una labor exhaustiva. Es decir, su condición aproximativa

sirve para enunciar que la religión es comprendida en el marco de un saber cruzado por las derivas del pluralismo religioso y la desinstitucionalización de la religión, como subprocesos de la modernidad y la mundanización de los bienes eclesiales. Como se ha mencionado antes, si se piensa en el caso de México y se toma como referencia los censos poblacionales para comprender el contexto religioso, ciertamente estamos confirmando que el catolicismo es la religión más practicada, desdibujando aquello que no es católico debido a las condiciones con las cuales se operacionaliza la medición de la pertenencia religiosa.

Por lo anterior, una última precisión es que cuando se habla de sociología de la religión, en realidad se acude a una variante que podemos ubicar entre las coordenadas de la sociología de la creencia y de la cultura, que puede sintetizarse y hacerse operativa, a partir de la noción de religiosidad, por su apertura y elasticidad conceptual en tanto permite mirar las prácticas religiosas y espirituales de los individuos al margen de una institución, en una suerte de entrada y salida.

Considerando lo anterior, actualmente se atestigua una marcada diversidad religiosa que permite reconocer que, al pensar en el contexto religioso, no sólo se está ante tradiciones religiosas de viejo cuño sino que a la vez se vislumbran comunidades de sentido y otras denominaciones que por su ethos y prácticas pueden ser consideradas tanto religiosas como espirituales.

Si esta afirmación suscita dudas, la evidencia empírica se puede observar en las personas que asisten con regularidad a una iglesia, pero que simultáneamente acuden a clases de yoga, confían en el Tarot para trazar rutas críticas o de vez en cuando renuevan su espíritu a través de procesos de sanación de corte new age o prehispánicos. Como lo han señalado diversos especialistas en el tema (De la Torre, 2011; Suárez, 2010), vivimos dentro de sociedades en las cuales el estudio y comprensión de la religiosidad requiere del reconocimiento de las acciones y motivaciones de los individuos que participan en los fenómenos religiosos, para lograr aprehender la peculiaridad a través de representaciones y contextos de referencia.

Por tanto, en lo sucesivo, cuando se acuda al concepto religiosidad, será pensando en éste como la búsqueda de trascendencia, que no puede enmarcarse en una institución religiosa sino que surge como una estrategia de gestión por parte de los agentes involucrados en tanto su capacidad reflexiva les obliga, y permite a interpretar y dar sentido a su mundo, como resultado del comienzo de la modernidad y el proceso de mundanización de los bienes eclesiales durante el siglo XVI.

Amén del antropocentrismo que puede suscitar tal afirmación, parece necesario incluir una ruptura, que a estas alturas del conocimiento generado en las ciencias sociales es de sentido común: el sujeto experimenta una síntesis dialéctica de la cual emerge, no como individuo sino como agente, que reformula y reinterpreta significaciones y símbolos; por tanto, comienza a influir de forma relativa en la configuración de las estructuras sociales y de sentido, que a la vez impactan en la cultura.

Es decir, agente y estructura tensionan, se comunican, se juegan las condiciones que van trazando las pautas de la realidad social. En resumen, se influyen en el marco de la interacción de éstos, tanto en niveles formales como instrumentales. Es por esto que al comenzar la discusión se hizo patente la necesidad de aclarar en este trabajo qué se entiende por religiosidad, la cual será abordada como: un proceso individual donde el fin último es la búsqueda de experiencias trascendentales (De la Torre, 2012:14).

Como señalamos antes, no es necesario abundar en el debate sustantivo relativo a la religión sino pensar la religiosidad como un anclaje en tanto resulta un “modo particular de creer que no se define por sus contenidos” (Hervieu-Léger, 2005:28) que por momentos obtiene su legitimidad de la invocación a la autoridad de una disposición que bien puede acudir a una institución o una creencia. Estamos ante una dimensión humana donde se pueden observar las variaciones del contexto religioso a partir de las prácticas sociales de los individuos (De la Torre, 2012).

Llegados a este punto, hay que pensar, a la luz de los planteamientos precedentes, ¿cómo abordar el supuesto de que existe

un cruce entre ciudad y religiosidad? Para Duahu y Giglia (2000), es necesario pensar en la experiencia metropolitana para comprender los procesos tanto objetivos como simbólicos que nos permiten comprender el habitar la ciudad “como el conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, y al mismo tiempo establecerlo. Es el proceso mediante el cual el sujeto se sitúa en el centro de unas coordenadas espacio-temporales, mediante su percepción y su relación con el entorno que lo rodea” (Duhau y Giglia, 2000:24).

Es decir, los autores nos hablan del desarrollo de estrategias de gestión del espacio y tiempo que permiten una mejor conducción de las acciones en un espacio caótico y desordenado, pero que, de forma incomprensible, tiene reglas que son legitimadas o reinterpretadas por los individuos en tanto actúan.

Si nos situamos en el debate postestructuralista, es posible validar la afirmación que hacía Michel de Certeau (1999): la ciudad se camina, pero también se vive, se sufre, y por tanto, la ciudad se reconfigura con el andar de los agentes. Entre tanta gente que se mueve en la Ciudad de México, el individuo puede lograr un relativo anonimato, que, a la luz del planteamiento sobre la agencia de los actores, considerando principalmente lo desarrollado por Giddens (1983) y Bourdieu (2000), esa condición en realidad sirve no sólo para escamotear sino para *hacer* algo con lo que la estructura pretende hacer de él. Es decir, que al actuar siguiendo motivaciones y gestionando situaciones particulares e inesperadas, todos los días cobra nuevos sentidos de orientación y significación de las complejidades de habitar la ciudad con los cuales adapta, selecciona, distingue, operacionaliza o asume, pero como puede observarse, no sólo resignifican las reglas sino que en su práctica, modifica las condiciones y por tanto, el juego. Se hace activo su actuar.

Para ejemplificar y hacer aprehensible lo anterior, es necesario, a la par del dispositivo teórico, poner luz a las palabras para explicar, interpretar y mirar un fenómeno donde se juegan todas las suertes y astucias que convergen en la ciudad cada día 28

calendario, cuando se dan citas las personas fieles al culto de San Judas Tadeo en las avenidas Hidalgo, esquina con Avenida Paseo de la Reforma, que dicho sea de paso, son un cruce vital para transitar por el centro de una ciudad que da acogida a más de 20 millones de personas (ONU, 2014).

En las inmediaciones de la iglesia donde se veneraba la figura de San Judas Tadeo, se juega una suerte de frontera pues la avenida Paseo de la reforma es una de las más importantes del país y a la vez una de las más contrastantes. Plagada de matices, a lo largo de sus 14.7 kilómetros se conectan una amplia diversidad de realidades: monumentos históricos, como el Ángel de la Independencia. Corporativos monumentales de empresas transnacionales. También se puede observar el casi imperceptible peso de la Plaza Garibaldi y el mercado de Tepito, dos puntos donde existe el supuesto de que la indigencia, la venta de drogas, la delincuencia y el comercio informal son el pan de todos los días; para desembocar casi al frente de la Basílica de Guadalupe, uno de los inmuebles más imponentes e importantes del catolicismo en el país, aunque a esta altura se le conoce como Calzada de los Misterios, por un acomodo político administrativo que no es más que simple semántica.

Por todo lo anterior, resulta urgente echar mano de la etnografía, o acaso de la descripción que se pretende etnográfica, reconociendo que al narrar, nos narramos (Bajoit, 2000) pues no sólo se trata de discutir ideas y formulaciones de pretensión predictiva en términos teóricos sino de dar cabida al territorio como un socio-espacio que trata de imponer sus reglas, a las cuales se oponen, adaptan, resignifican o ajustan, los agentes.

Desde la década de los sesenta, etapa en la que comienza a escucharse que la Ciudad de México está al borde del colapso, se puede ubicar el proceso modernizador de la ciudad, en el cual los grandes edificios comienzan a erigirse como estandartes de la modernidad tan esperada y a ello le sucede la explosión del uso del auto, la implementación de redes de transporte público como el metro, tranvía y camiones, que a la vez convivían con caballos, burros y carretas, que servían como medio de transporte a los

individuos que buscaban cada vez mayor movilidad. Porque en medio de ese viraje, de sociedades agrícolas a otras semiurbanas e industriales, el tiempo fue comprendido como recurso no renovable y escaso.

La alta tasa de movilidad entre varios estados del país, la explosión demográfica, el avance tecnológico y los procesos económicos de corte global que además se hacen acompañar de la fuerte migración interna, son elementos necesarios para enmarcar y comprender el rumbo de la reflexión en el cual se supone que existe un cruce entre religiosidad y ciudad pues a todos estos fenómenos le corresponden ajustes de las disposiciones individuales.

Haciendo un ejercicio de observación en el centro de la ciudad es posible mirar que una persona cruza una calle siguiendo las recomendaciones de tránsito y vialidad vigentes, y de suyo, la ciudad es armónica. No obstante, al mismo tiempo en otra esquina se cruzan miles de personas, no obstante, por escandaloso que parezca el segundo ejemplo, ambos ocurren todos los días en la Ciudad de México. Generando fenómenos de interacción que superan la regla de identidad de la lógica, pues en un mismo espacio, en un mismo lugar, se da una proximidad entre personas que fuera de dicha situación, nunca, bajo ninguna circunstancia, estarían interactuando.¹

Situados en un escenario así, pensar en la proxemia (Maffesoli, 1990:29) y relacionalidad fenomenológica es de suyo necesario y urgente, pues la teoría surge del mundo empírico y éste, está situado en un contexto físico, territorial, donde se juegan toda esta suerte de elementos normativos e instrumentales que hemos enunciado de forma breve, con el único objetivo de poner un piso común y que ahora trataremos de exponer a través de la narración del culto a San Judas Tadeo en el cual se perciben las habilitaciones de la práctica religiosa y de forma meridiana, el vínculo que señalamos entre ciudad y religiosidad.

¹ El uso de conceptos como socio-espacio, lugar o territorio, no es casual sino necesario aunque debido al objetivo y extensión del trabajo, no es un tema que se puede resolver ahora, pero resulta una tarea pendiente.

EL CULTO A SAN JUDAS TADEO

Como se ha mencionado antes, es necesario pensar los fenómenos socio-religiosos en el marco del reconocimiento de la agencia de los actores. En tanto influyen y se dejan influir por la estructura, y a la vez posicionando dicha reflexión en el marco de la ciudad como espacio de interacción donde habitan éstos, que al habitar, se ven impelidos a desarrollar estrategias de sentido y apropiación del espacio que, de forma consustancial, suponen una gestión del espacio en tanto ciudad que se desborda y se reconfigura a cada paso, debido a las constantes rupturas que se presentan en las lógicas de la cotidianidad.

Muestra de esto que hemos señalado, es el culto a San Judas Tadeo que ahora se introduce bajo un esquema de corte socio-etnográfico del cual asumimos, puede estar cargado de las referencias propias, pero que al reconocer que: al narrar nos narramos, se trata de identificar que toda reconstrucción de hechos sirve al acercamiento empírico en su nivel instrumental u operativo.

SANJUDITAS

Como señalábamos antes, a unos kilómetros de la Basílica de Guadalupe, en la colonia Guerrero, sobre la Avenida Hidalgo se levanta la Iglesia a San Hipólito. Que de acuerdo con las referencias del sitio electrónico de los Misioneros Claretianos, fue otorgada por el Arzobispo Pelagio Labastida a esta congregación religiosa desde el año 1892 con el objetivo de atender a población silente (Misioneros Claretianos; 2015). No obstante, lo relevante para este trabajo es que durante la década de los ochenta, el inmueble fue sujeto a una ampliación para construir una capilla donde, a partir de 1982, estaría resguardada la figura de San Judas Tadeo.

En diversos medios de comunicación masiva se hace referencia al culto de San Judas Tadeo como uno de los más frecuentados

de la Ciudad. Incluso, se ha señalado como un punto turístico donde concitan fieles católicos nacionales y extranjeros. También conocido como el santo de las causas difíciles por la supuesta relación de empatía que guarda con todo tipo de personas, pero principalmente con aquellas que bordean lo conflictivo, lo marginal, lo criminal o simplemente lo distinto a los valores vigentes y normas morales establecidas por algunos sectores de la sociedad.

La festividad del santo suscita diversas opiniones. Sea porque se reprueba lo que acontece durante el culto por parte de la fe-
ligresía, como el consumo de drogas. Sea porque se promueven las bondades del santo para situaciones complejas de amor, trabajo o fortuitas, como las que se presentan en casos de salud; o simplemente porque sus características singulares, magnitud y los retos urbanos que supone, no pueden pasar inadvertidas el 28 de octubre, o el mismo día calendario, de cualquier mes.

San Judas Tadeo, es una figura que ha cobrado relevancia y notoriedad en los últimos años, quizá podemos matizar tal afirmación señalando que, de forma paulatina, el culto se ha nutrido de experiencias que refuerzan su mitología y eficiencia simbólica ante situaciones dramáticas. Entre sus fieles existen debates en torno al origen de la devoción. Quizá de la suma de un todo, su identidad, su andar itinerante, anónimo por momentos, como sus fieles, su paso en el tiempo y la historia le han favorecido con una mitología peculiar, ya que se convirtió en una narrativa que da sentido a las turbaciones y alimenta las esperanzas de sus fieles, que en ocasiones se encuentran presas de la incertidumbre y buscan remanso.

Lo que se expone ahora como ejercicio descriptivo, es una labor de síntesis de notas de campo en el culto a San Judas Tadeo el 28 de octubre del 2012. Sin dejar de lado que este ejercicio es una forma de exponer la visión de quien investiga y no una realidad absoluta pues resulta necesario distinguir las prácticas en su sentido más general para luego llegar a mirar la esencia a través de dispositivos metodológicos y teóricos pertinentes y diseñados a propósito de los objetivos del documento.

LA CELEBRACIÓN

Uno de los momentos donde se puede observar la riqueza cultural de la religiosidad a la que se ha aludido al comenzar este texto, se presenta en el transporte público, mejor conocido como El metro, donde se hace evidente la disposición y emoción de los viajeros que se dirigen a la iglesia de San Hipólito. Algunos se pueden identificar por sus atuendos, que llegan a lo estrambótico pero con un fuerte sentido religioso.

Los menos avezados llevan consigo un afiche que bien puede ser una playera con la figura de San Judas Tadeo estampada en el frente o la espalda, un rosario en el cuello e incluso artículos más simples, como una pulsera, brazaletes o gorra.

Se puede ver a familias, parejas, grupos de jóvenes, ancianos y colectivos de colonos que se organizan para ese día. Comerciantes, policías, transeúntes y curiosos. Todos imbuidos por la celebración multitudinaria al santo.

Existe algo de particular que reviste esta manifestación, son escasas las personas que van solas, es decir, pareciera una actividad de conjunto que desborda el cruce de las Avenidas Hidalgo y Reforma, por lo cual el Metrobus, otro de los transportes masivos que tratan de dar abasto a las demandas de movilidad en la ciudad, eleva sus tiempos de traslado y tiene que transitar con extrema cautela para evitar accidentes de tránsito, pues tres carriles de la avenida Hidalgo, entre Reforma y Guerrero, son colmados por los feligreses y vendedores de productos y parafernalia del santo.

Volviendo a la observación en el metro, se percibe el olor a solventes, por lo cual las personas que viajan en este transporte se alejan de quienes están inhalando tales sustancias, pues para algunos supone un riesgo mantenerse cerca debido a la estigmatización que se hace del consumo de drogas y que, no necesariamente son un indicador confiable del vínculo con la delincuencia, pues en ciertos aspectos sirve como un cohesionador de algunos grupos de personas jóvenes.

Al salir de la estación del metro Hidalgo, la gente desborda las calles y el lugar se convierte en una vendimia espiritual. Algunos de los participantes parecen experimentar un éxtasis religioso. Sus expresiones corporales y faciales hacen fácil reconocer la emoción que les provoca estar ahí. Otros participantes del evento, que no acuden por razones propiamente religiosas, ofrecen imágenes del santo de las causas difíciles y de San Benito al dos por uno; muchos más, pagan —regalan— algunas mandas o milagros, como ellos dicen.

El pago de mandas al que se alude, es una práctica de retribución, redistribución o circulación social de los bienes obtenidos, tanto materiales como espirituales, entre sus pares. Se sienten agradecidos con el santo por los favores recibidos y suponen que es mejor dar a quien necesita, y puede aprovecharlo, y no a la iglesia. Entre ellos existe un saber legitimado por la experiencia en el cual se asume que el santo lo prefiere así. ¿De dónde surge tal práctica?, nadie puede responder, pero todos los que asisten saben que así es. Es un consenso que atrae a cientos de personas desde varios puntos de la ciudad, principalmente de colonias con altas tasas de marginalidad o si bien con alta urbanización, pero con dificultades estructurales como desempleo, problemas de salud o mal de amores. No obstante, vuelven a sus hogares con algo más que una fe renovada, pues entre las mandas se puede encontrar: alimentos, afiches, posters, imágenes y una larga lista de productos de bajo precio.

Una de las experiencias más llamativas de la observación se presentó cuando un joven con el cabello rapado, playera talla extra grande, demasiado grande para su cuerpo, una bermuda que llegaba a los tobillos y varios colgijes tricolor: amarillo, verde y blanco, los colores que se han legitimado como propios de San Judas Tadeo, ofrecía a los transeúntes y devotos, un rollo de papel atado con un listón rojo que suponía un pergamino. No hace distinciones al ofrecer el objeto, la dadiva. No obstante, él, es el tipo de jóvenes que por su apariencia son sujetos al escarnio público pues parece un *cholo* y tiene tatuajes en brazos, cuello, rostro, pantorrillas y manos. Sin embargo de ello, sonríe mientras

reparte sus dadivas, tranquilo, cordial. Afirma que su apariencia no importa en este lugar, se sabe uno más y señala que el santo le ha ayudado a librarla, aunque evita responder de qué con una sonrisa maliciosa.

A unos cuantos pasos del personaje anterior, en el exterior de la iglesia, una pareja de jóvenes con dos niños, uno en brazos y otro de no más de 7 años, al cual disfrazaron como San Judas Tadeo, comenzó a regalar rosas. Tan pronto comenzaron, la gente se aglutinó, incluso algunas personas empujaban para obtener una de las flores. Una tras otra, las rosas cambiaron de manos. Algunas deshojadas terminaron maltrechas en el piso. Es evidente que se trata de un reparto de dadivas, pero en cuanto terminan su labor, el joven carga a su hijo, lo abraza con fuerza, besa a su pareja, mira al cielo y se persigna. Nunca entraron a la iglesia, no hicieron más que llegar al sitio y entregar las flores. El hombre balbucea, quizá una oración. Abraza a sus acompañantes, se cristaliza su mirada, llora. Se presentó un cambio repentino en su estado de ánimo, como si la entrega de flores significara lograr una gran tarea, algo incomprensible para quien observa. Sin más, caminan por el cruce de Hidalgo y Reforma, y se alejan del contingente hacia la Alameda Central. Cuando fueron interrogados sobre el objetivo de regalar las rosas, señalan que el santo salvó la vida de su hijo menor y por ello están agradecidos.

Cae la tarde y se presenta una especie de subproceso de la festividad del santo, que es el rasgo que más llama la atención de los medios de comunicación. La particularidad de dicho momento radica en que algunos colectivos de jóvenes se hacen presentes. Unos cuantos inhalan solventes y fuman marihuana en los alrededores de la iglesia, otros platican; unos más, esperan su turno para entrar al recinto que guarda la imagen de San Judas Tadeo a pesar de la recomendación sobre no entrar drogados. Sin embargo, la celebración del culto se convierte en un espacio de socialización y fiesta donde se baila reggaetón, bachatas, corridos y hip-hop. Embebidos por el momento, se unen, hacen de tal acontecimiento una fiesta donde todos participan. La calle se

torna su espacio, se la apropian y transforman, desplazan a los autos para situarse, la habitan, la convierten en su lugar.

Cabe reparar en algunos aspectos sobre aquellas conceptualizaciones sobre las personas jóvenes. Si bien sus prendas y estética en general permiten señalar que se trata de jóvenes de rasgos urbanos y condiciones estructurales poco favorables, como lo señalaría la visión pastoralista sobre los tipos ideales en la religiosidad popular. Hay otros actores que también por su edad pueden ser integrados a esa categoría, y no obstante, ellos no son iconoclastas ni disidentes, sino profesionistas, desempleados, padres de familia, estudiantes de todos los niveles, curiosos de las ciencias sociales que se dan cita para vivir el momento. En suma, jóvenes por edad y por identidad, surgidos posiblemente de las reminiscencias de las capas sociales de la clase media o media baja, aunque actualmente sería complicado remitirse a un reduccionismo de clase o apariencia para señalar el tipo de personas que acuden.

Lo que sin duda se puede recuperar para el análisis, es que las juventudes actuales se acercan lo mismo por curiosidad, deseo o fe al culto. Para algunos pensadores sociales de la escuela positivista sería de suponerse que, jóvenes con una formación académica elevada y recursos económicos suficientes para llevar una vida sin preocupaciones, no se ocupan de tales experiencias, dadas las condiciones que revisten su existir, pues el santo de las causas difíciles no es para todos, menos para los que no lo requieren, pero todo puede suceder en un culto que por sí mismo es ecléctico.

Una última precisión. Aquí no se trata de liquidar las diferencias entre los asistentes, pues en ello podemos ver la diferenciación identitaria, pero si se tuviera que distinguir el grueso de la población que concurre, son jóvenes que rondan como nivel máximo de estudios el nivel bachillerato y que en su mayoría se ocupa en el sector servicios. Presentan problemáticas monitoreadas a través de indicadores que se traducen en discursos vacíos y sin impacto cuando se traducen al lenguaje público: drogadicción, maternidad adolescente, desempleo o pauperización del

mismo. Pocas expectativas a futuro y de ello, tal vez, es que busquen al santo de las causas difíciles. No obstante que otros aseguran seguir una tradición familiar de larga data con la cual se les hereda tanto prácticas como, de forma casi invisible, la legitimidad de un socio-espacio con todo y sus saberes sobre la movilidad, como la atribuida a la iglesia de San Hipólito. Incluso, hay quien llega a asumirse como agentes especializados con saberes que llegan a administrarse en sus colonias pues se urgen del reconocimiento y legitimidad que emana del otro, es decir, estratifican las condiciones del juego en sus espacios de procedencia.

Retomando la narrativa, cabe mencionar que un grupo nutrido de parejas se acercan al santo de las causas difíciles para dar gracias por haberse conocido. La tarde toma matices de cita romántica. Incluso, algunas de esas duplas se comparten el solvente, entre besos y caricias inhalan juntos, ante la mirada vigilante de los policías. Una mirada cómplice, tolerante, que únicamente observa el cauce de las acciones y vigila el tránsito de los autos y el transporte para que las cosas no salgan del relativo orden que puede haber entre marchas, plantones y calles abarrotadas de comercio informal y formal; en suma, en un territorio donde se cruzan miles de personas anónimas que alimentan las lógicas de la ciudad.

Suenan bandas de viento, mariachis y salsa. Algunas alabanzas tradicionales. Es decir, la música se torna un elemento central que permite a la gente avivar su devoción, pero el lenguaje se ha modificado, se torna asequible, maleable, propio. Es decir, el giro en el lenguaje se presenta con gradualidad en ciertas prácticas que van experimentando un desplazamiento del universo eclesial, restrictivo, hacia un lugar más acorde a los contextos y realidades de referencia.

Al caer la noche, la gente comienza a tomar camino a casa. Se van lentamente, podría decirse que parecen satisfechos, embebidos por la celebración. Poco a poco las calles del centro van recuperando su fisonomía, quedan semidesiertas, se les puede apreciar a detalle y observar cosas que se desdibujan durante el

día. Juegos de luces, arquitectura híbrida de tantos y tantos estilos que se alzan a la vista que van del barroco al moderno pasando por el art decó e incluso, la autoconstrucción. Jardines, plazuelas y fuentes, habitantes silenciados por el ajetreo de la gran ciudad, pero que siempre están ahí, son parte de esas tantas ciudades que antes hemos mencionado.

En las inmediaciones de la iglesia, los comerciantes guardan sus productos, hacen recuento de las ventas. Platican con los compañeros. Algunos policías se marchan del lugar. Los empleados de limpieza del gobierno de la ciudad comienzan su labor pues las cantidades de desechos que quedan tras la fiesta, alcanzan proporciones bíblicas y el más mínimo descuido en este tema, puede afectar seriamente el cauce de las cosas. El día se termina.

CONCLUSIÓN

Como se puede ver, aunque no con poca nubosidad, el ejercicio de observación permitió identificar algunas prácticas religiosas en torno al culto de San Judas Tadeo como también algunos cruces con la complejidad espacial. También se puede observar que las formas de aproximación entre pares y la relación de los devotos y devotas con el santo, son contemporáneas en sus elementos de expresión, como la música, la estética, en suma por la ritualidad adaptativa que se manifiesta abiertamente que a la vez resulta disruptiva y performativa de un grupo que busca un lugar de pertenencia. Incluso, la relación vertical que suponía el sentido religioso institucional de la iglesia católica se reduce a una referencia.

En esencia, prevalece la liturgia católica con sus símbolos y sus prácticas, dado que el santo de las causas difíciles es parte del Santoral, pero la relación vertical sujetos-iglesia-espacio muta a una relación donde los individuos se vuelven pares con el santo tal como lo señalábamos antes con los planteamientos sobre la agencia a la vez que con sus prácticas y lógicas de desplazamiento es inevitable dar cabida a la reflexión sobre los socio-espacios

que habitan en el territorio que enmarca el fenómeno, pues si podemos reconocer que existen distintas ciudades o rasgos y lógicas inherentes a las configuraciones de la lógica urbana, es necesario poner el acento en el cómo y por qué tal aspecto ha sido dejado al análisis de la sociología urbana, cuando de suyo puede vincularse con gran claridad a la reflexión sobre la cultura y por tanto, a la religiosidad de las personas que habitan una ciudad y sus espacios contingentes.

Concluyendo, es importante comenzar la investigación a la luz de la observación integral y de corte etnográfico, pues como herramienta resulta indispensable en el trabajo sociológico, dado que una descripción de los hechos abona a las pautas de investigación que conectan la realidad a puntos conceptuales y con ello se puede seguir la ruta de nuestras hipótesis, que, al menos para quién escribe, buscan identificar y poner luz a los distintos fenómenos socio-culturales en espacios determinados que por sus características suponen una conflagración de elementos que nos permiten reconocer la agencia de los individuos y la participación de los fenómenos de corte urbanístico y ciudadano.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, Marc

2000 *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*, México, Gedisa.

BOURDIEU, Pierre

1993 *Cosas dichas*, trad. Margarita Mizraj, Barcelona, Gedisa.

1979 “Los tres estados del capital cultural”, en *Sociológica*, núm. 5, México, UAM-A, pp. 11-17.

BOURDIN, Alain

2007 *La metrópoli de los individuos*, México, Universidad Iberoamericana Puebla/IFAL/ITESO.

CASTILLO BERTHIER, Héctor

2000 *Juventud, cultura y política social un proyecto de investigación aplicada en la Ciudad de México, 1987-2007*, México, Instituto Mexicano de la Juventud.

DE CERTEAU, Michel

2006 *La debilidad de creer*, primera edición, Buenos Aires, Katz.

2000 *La invención de lo cotidiano, 2, Artes de hacer*, primera reimpresión, México, Departamento de Historia-UIA-ITESO.

De la Torre, Renée

2012 *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, México, Casa Chata-CIESAS.

DE LA TORRE, Renée (coord.)

2014 *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, CIESAS, Colegio de Jalisco.

DUHAU, Emilio y Angela GIGLIA

2013 *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México, UAM-A/Siglo XXI.

GIDDENS, Anthony

1995 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, México, Amorrortu.

GIMÉNEZ, Gilberto

2010 “Cultura, identidad y proceso de individualización”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, UNAM.

2013[1986] *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, UAA.

GIMÉNEZ, Gilberto; Laura LOEZA REYES y Martha Patricia CASTAÑEDA SALGADO

2011 “Cultura, identidad y procesos de individualización”, en Gilberto Giménez, Laura Loeza y Martha Patricia Castañeda (coords.), *Identidades: teorías y métodos para su análisis*, México, CEIICH-UNAM.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

2005 *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

HERNÁNDEZ, Alberto y Carolina RIVERA

2009 *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, Colef/CIESAS/Colmich.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

2011 *Panorama de las religiones en México 2010*, México, INEGI-Segob.

- 2000 *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI-Segob.
- SUAREZ, Hugo José
2013 “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”, en *Cuicuilco*, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 57, mayo-agosto, México.
- SUAREZ, Hugo José y Kristina PIRKER
2014 *Sociólogos y su sociología. Experiencias en el ejercicio del oficio en México*, IIS-CIICH-UNAM.
- SUÁREZ, Hugo José; Verónica ZUBILLAGA y Guy BAJOIT
2012 *El nuevo malestar en la cultura*, México, IIS-UNAM.
- TARRÉS, María Luisa
2001 *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Flacso/Colmex/Porrúa.
- ZIRIÓN, Antonio
2014 *Mano de obra*, México, UAM-I/Ediciones del Lunes.

FE Y CONSUMO CULTURAL EN LA REGIÓN DEVOCIONAL EN TORNO AL SANTUARIO DE TEPALCINGO, MORELOS

*Patricia Moctezuma Yano**

INTRODUCCIÓN

El tercer viernes de la Semana Santa toma lugar la celebración del Jesús de Nazareno en el Santuario de Tepalcingo y el pueblo se transforma en un centro de peregrinaje y de actividad económica que abarca un espectro interestatal. Así vemos como turistas y peregrinos confluyen para compartir su fe y disfrutar de consumos —platos regionales, artesanías, dulces y panes artesanales, mercancías sacras, entre otros—, y actividades de recreación —baile, jaripeo, conjuntos musicales, las representaciones teatrales de danzas de sesgo mesoamericano así como bailes folklóricos— y como un atractivo más la belleza arquitectónica de la fachada principal del templo, en el cual se despliegan varios pasajes alusivos a la Pasión de Cristo detalladamente esculpidos en piedra al estilo barroco.

Atraídos por la fe en esta imagen y los consumos que se ofertan durante la esta celebración es objeto de una gran afluencia de visitantes volcándose esta cabecera municipal en un centro de intercambio cultural y comercial que inicia el segundo viernes y termina el cuarto de la cuaresma, circunscribiéndose sea de paso

* Profesor-investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: <moctezumapaty@hotmail.com>.

a un circuito de santuario de la región y pone de manifiesto la afluencia de muchos peregrinos y turistas de diverso perfil socioeconómico y cultural y que económico que inicia una semana antes del viernes de cuaresma y se extiende hasta una semana después en el que la afluencia de peregrinos y turistas pone de manifiesto la importancia de este Santuario como fenómeno religioso y centro de intercambio comercial y encuentro de danzas.

Es el propósito del presente análisis mostrar como el consumo cultural, entendido como una aproximación culturalista para explorar la función comunicativa o simbólica de los bienes (Molina y Valenzuela, 2007:225), favorece la continuidad y expansión de la celebración y contribuye a la conservación de una macro región devocional y comercial que se extiende desde el estado de Morelos (Cuernavaca, Tepoztlán y Tlayacapan y Mazatepec), cruza por la zona sur del Distrito Federal (Milpa Alta, Xochimilco, Iztapalapa y Topilejo), abarca también el Estado de México (Ocuilan y Chalma) y pueblos de los estados de Guerrero, Tlaxcala y Puebla (Morayta, 2011:65).

Interesados por más acerca de la continuidad de esta región devocional realizamos una encuesta con entrevistas semiestructuradas para conocer los motivos que guían a los peregrinos y turistas para asistir a la feria.¹ Encontramos que además del aspecto devocional sobresale la compra de artesanías y el encuentra de danzas como los atractivos más frecuentes.

De lo anterior deriva nuestra propuesta analítica de mostrar como los santuarios además del aspecto de la devoción desempeñan otras funciones socioculturales como proveer de diversión y ser un ámbito en el que los sujetos reiteran su identidad sociocultural, esto es religiosa, socioeconómica y étnica.

Varios autores han señalado que un santuario es un ámbito polifacético (González, 2015:239; Aulet, 2011) en el que el consumo, el entretenimiento y la observación de prácticas culturales a través de las cuales las personas expresan su fe, son atractivos

¹ Las entrevistas fueron realizadas por la autora en la feria de Tepalcingo en el año de 2016.

que cada vez toman mayor importancia y de ahí que ahora los santuarios son importantes centros de atracción turística.

Tal es el caso del santuario de Tepalcingo en el que la celebración de la cuaresma se torna en un centro de peregrinaje al que acuden básicamente campesinos de origen indígena; quienes movidos por la fe anualmente llegan a agradecer algún milagro concedido o bien a pagar alguna manda y ya de paso aprovechan esta incursión para verse con amigos parientes y degustar de las actividades de esparcimiento que ofrece la feria —jaripeo, baile, juegos mecánicos, bailes folklóricos, grupos musicales (mariachi, tríos, marimba), la degustación de platillos regionales de la cuaresma, completando su visita con la compra de artesanías útiles en un hogar campesino.

Se suman a la lista de los visitantes los turistas e intermedios y artesanos mismos que llegan a gozar de todo lo que aquí se ofrece, encuentran una oportunidad de expresar su fe y sea de paso un sitio muy atractivo para la venta de artesanías y el aprovisionamiento de artículos que sólo se ofrecen en estas ferias como dulces, pan, quesos, pulque, miel, fruta y cecina como las especialidades que ofrece la feria a sus visitantes.

La presencia de visitantes es cada vez mayor y esto ha traído consigo la mercantilización y secularización de ciertas prácticas devocionales; así por ejemplo, se observa como cada vez se les permite a los turistas incorporarse a las procesiones que se ofrecen al Jesús de Nazareno. En la presentación de las danzas en el patio del templo se permite cada vez más la observación de las danzas por parte de los visitantes; de hecho en el patio del templo se improvisa una especie de anfiteatro con sillas para que el público se sienta a disfrutar los escenarios teatrales que se presentan. Asimismo cada año aumenta la oferta de mercancías sacras con un mayor grado de secularización; así no nada más de ofertan relicarios o escapularios del Jesús de Nazareno, sino que ahora se venden por ejemplo objetos de recuerdo de la visita al templo a manera de souvenir como las playeras que tienen impregnada la fachada del santuario y de la venerada imagen para que así los visitantes se lleven un recuerdo de su visita.

La feria ha adquirido tal importancia para la promoción del turismo que incluso se ha convertido en uno de los atractivos más renombrados de Morelos, lo cual es de llamar la atención ya que la celebración del tercer viernes de cuaresma y la conmemoración de la fundación del santuario son en realidad lo que agiliza el comercio artesanal y da sentido a las prácticas devocionales —procesiones, peregrinaciones, ofrendas, rituales, cantos, rezos— que ponen de manifiesto la complejidad del encuentro pluriétnico que toma lugar.

Dicho encuentro se sustenta en una red de intercambio y reciprocidad de bienes y servicios entre los que llevan a cabo la celebración de la venerada imagen del Jesús de Nazareno; acto devocional que pone en evidencia la continuidad de un circuito comercial y religiosos de antecedentes prehispánicos, el cual entre muchas otras funciones activa procesos de identidad social, como la étnica, llámese nahua, popoloca, amuzgo y mixteco, o bien socioeconómica, en este caso campesina, identidades que reiteran su pertenencia territorial a esta magna región devocional, vayamos entonces a conocer algo de estos peregrinos y el santuario que como lugar sagrado complejo y polifacético marca emblemáticamente un territorio en el cual convergen factores socioculturales que favorecen la interacción y la articulación social a nivel intra como inter étnico (Barabas, 2003:51-54).

TEPALcingo Y SU SANTUARIO

Sus habitantes son básicamente campesinos y hasta la fecha el comercio de productos agropecuarios sigue siendo la base de su economía. Se cosecha maíz para el autoconsumo y el cultivo comercial principal es el ajo y la cebolla. Algunos habitantes se dedican a la ganadería menor —vacuno y caprino— y estas actividades agropecuarias se complementan con los ingresos percibidos de los migrantes que laboran en los Estados Unidos, o bien como jornaleros en el cultivo de la uva y hortalizas en el estado de Sinaloa. Cabe destacar que en las últimas dos décadas

los jóvenes tienen más oportunidades educativas y buscan ingresar al mercado laboral profesional en ámbitos urbanos por lo que esto ha llevado al abandono parcial de las tradicionales actividades económicas.

La cabecera municipal se localiza al sureste del estado de Morelos, colinda al oeste con Tlalquiltenco y el estado de Puebla, y al este con el municipio de Axochiapan.² Su locativo etimológico significa “detrás del cerro donde hay pedernal”, sílex que en el pasado prehispánico jugó un papel estratégico en el intercambio comercial regional y papel preponderante que en parte explica la continuidad de Tepalcingo como centro comercial artesanal.

En lo que a la edificación del santuario se refiere los pobladores identifican dos pasajes históricos en torno al milagro que narra la aparición de la santa imagen del Jesús de Nazareno en el pueblo. Como todo mito fundacional tiene diversas versiones e interpretaciones y en cada una de ellas siempre aparecen personajes protagonistas para brindar al evento un carácter fuera de lo ordinario (Eliade, 2000). Tal es el caso de la niña a la que jugando en el riachuelo donde se asentó el primer templo del pueblo, la capilla de la Santa Cruz, estaba jugando cuando de repente se encontró una figura de bulto del Jesús de Nazareno. Sus padres entregaron la imagen al párroco quien la colocó en el altar principal de dicha capilla, la cual hasta hace unos años todavía se le ofrecían veladoras para conmemorar el evento fundacional del pueblo, más ahora la capilla del siglo xv pese a su valor arquitectónico está en el completo abandono.

El otro momento de la historia fundacional de este templo dedicado al Jesús de Nazareno se inscribe en un proyecto de evangelización que se implementó hacia mediados del siglo xviii cuando se erigieron varios santuarios en la región —Huazulco,

² Las fuentes mexicas relatan que Tecpancingo pertenecía a la provincia de Huaxtepec y fue en 1862 que se incorporó como municipio. Según el código mendocino hacia 1445 fue conquistado por los aztecas encabezados por Motecuzuma y se sometieron a pagar tributo. En 1532 Yecapichtlan pagaba tributo a su marquesado en manos de Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés.

Atlatlahucán Mazatepec y Yecapixtla— todos dedicados a la celebración de la cuaresma, la cual se asocia a los rituales de petición de buenas cosechas; de ahí que en el santuario de Tepalcingo tome lugar rituales asociados a la petición de lluvias, y se dice que los arcos decorados con semillas de la región, son para agradecer o pedir buenos cultivos, ofrendas que por cierto ponen en evidencia la continuidad de una cosmogonía animista de sesgo mesoamericano.

Esta asociación de la imagen del Jesús de Nazareno a una agricultura próspera pone de manifiesto que el sector en quien recae la celebración es eminentemente campesina y de acuerdo a su sesgo étnico manifiesta a través de sus ofrendas —danzas, procesiones, rezos, bendiciones y cantos— así como consumo cultural —tradición culinaria y consumo de bienes artesanales que identifican la estética campesina— su mayor presencia para distinguirse como los anfitriones de la celebración devocional en

FOTOGRAFÍA JESUS DE NAZARENO



la que el turista es un mero espectador y consumidor de prácticas que consideran como distintivamente campesinas-indígena.

Por su parte, los turistas como observadores de la fe de los otros y gustosos por degustar mediante el consumo de bienes que se ofertan y fungir como espectadores de las ofrendas que se le brindan a la venerada imagen, asisten a la celebración y en un momento dado turistas y peregrinos todos convergen en su interés por experimentar esta atmosfera devocional y este reiterar la pertenencia territorial a esta macro región comercial y religiosa, veamos entonces algunas características de la misma.

REGIÓN DEVOCIONAL: ETNICIDAD Y AGRICULTURA

El radio devocional del santuario de Tepalcingo se define por una religión popular de sociedades agrícolas de diverso perfil étnico cuyo peregrinaje muestra la continuidad de una cosmovisión y una geografía sagrada relacionada a circuitos cristológico-cuaresmal.

La celebración del Santuario y el festejo del tercer viernes de cuaresma atraen a muchos visitantes movidos por la fe para agradecer algún milagro o solicitar la bendición del Jesús de Nazareno. Entre estos visitantes de origen campesino se mezclan los turistas, de procedencia urbana y en su mayoría de clase media, quienes interesados por observar la fe de los peregrinos y disfruta su estancia en la feria como espectadores de las prácticas culturales que ofrendan los peregrinos a la sagrada imagen —danzas, rituales, procesiones, cantos— promueven el consumo de las mismas como espectáculos que se suman a la oferta de diversos artículos regionales que distinguen esta feria.

Y, más tarde, estos turistas dan a conocer a otros su experiencia en la visita al santuario promoviendo la existencia de estos procesos de corporación, apropiación, interpretación y resignificación de varios sistemas religiosos de distinta vertiente (mesoamericano, novohispano y catolicismo popular mexicano) como atractivos para el turismo.

Sin embargo esta apreciación por parte del turismo dista mucho de lo que esta celebración significa para los peregrinos para quienes esta celebración como expresión de su religiosidad popular expresa cierta resistencia simbólica frente a las imposiciones ortodoxas de cómo expresar su devoción. Y, derivado de lo anterior, ignorar esto por parte del turismo pasa por alto tener presente que esta forma de resistencia busca conservar esta territorialidad devocional que organiza la vida social y contribuye a la construcción de pertenencias colectivas y respectivas identidades sociales, como la campesina y la étnica, las cuales muestran su capacidad para establecer una relación filial hacia el santuario; filiación que por cierto los habitantes de Tepalcingo conjugan al vincular simbólicamente al santuario con el cerro del pedernal en un mismo icono emblemático.

Lo contradictorio de todo esto es que después este icono se utiliza como emblema para identificar la celebración del santuario y se utiliza en la playeras que compran los turistas, como suvenir, para recordar su presencia en la celebración aun cuando haya pasado la atmósfera devocional que se irradia esta celebración, más como recuerdo turistas y peregrinos favorecen la difusión de esta experiencia religiosa.

De hecho cada año aumenta el número de arcos que personas organizadas en grupos, ajenas a las cofradías y grupos de peregrinos, desean ofrendan un arco de flores como ofrenda a la imagen. Estos arcos suelen ser solo de flores y se distinguen de aquello que regalan los peregrinos decorados con flores, frutos y semillas de la región —frijoles, maíz, calabazas de diversos tipos y otras leguminosas como cactáceas—, en los que se diseñan pasajes alusivos a la fundación del santuario o a los milagros concedidos por la imagen.

También se identifican los peregrinos porque obsequian regalos al templo, como bancas, o vestidos o algún otro obsequio para vestir al Jesús de Nazareno; regalos que ponen en evidencia el papel que juega el intercambio y la reciprocidad entre los pueblos participantes en la conmemoración del santuario y la celebración del tercer viernes de cuaresma.

Cabe destacar que de todas las ofrendas que se brindan la que más sobresale es la de las danzas; ya que además de expresar una interpretación simbólica étnica en torno a lo divino, son danzas que remarcan la importancia de la territorialidad en esta necesidad de expresar su devoción de manera colectiva. Se trata de danzas de sesgo mesoamericano y los danzantes danzan y a la vez tocan instrumentos musicales prehispánicos —caracol y chirimía— con los cuales al danzar van demarcando cada punto cardinal a la usanza prehispánica; así por ejemplo, una comarsa de danzantes al bailar se desplaza de manera conjunta una vez hacia la izquierda y otra hacia la derecha, simulando con sus movimiento los límites del espacio y la orientación astronómica en la que se inscribe el templo del santuario; y es esta demarcación vivencial y energética que viven los feligreses y atrae a los turistas como espectáculo.

Dentro de los grupos danzantes en esta feria sobresalen los Santiagueros (Sto. Santiago es su patrón) la cual hace alusión a la conquista de los cristianos sobre los moros y por analogía la de los españoles sobre los indígenas, Otra danza es la de los Concheros que retoma el mito fundacional de los chichimecas salieron de Aztlán para asentarse al Valle de México; y desde luego no puede faltar la danza Azteca que se asocia al ciclo agrícola del maíz, y en el caso de Morelos la danza de los Tecuanís es muy usual y recuerda el pasaje anecdótico de la cacería en la que se valora la riqueza del hábitat del actual estado de Morelos; lo cierto es que cualquiera de estas danzas resalta la importancia del territorio en la identidad de las personas.

Las danzas en esta celebración del tercer viernes de la cuaresma es tan importante que incluso el jueves anterior a este viernes inicia el encuentro de danzas a las seis de la tarde y se sigue de corrido hasta el viernes hasta las seis de la tarde antes de que empiece la procesión mayor del Jesús de Nazareno. Si bien existe un número limitado de danzas lo cierto es que cada pueblo las interpreta a su manera; es decir, no es lo mismo la versión de la danza de los aztecas que presentan los nahuas de Guerrero que los popolocas de Puebla.

Estas diferencias ponen de manifiesto la riqueza de interpretaciones cosmogónicas que subyacen como sedimentos de creencias mesoamericanas en el catolicismo popular; y pese a sus diferencias, la danza como expresión estética favorece la comunicación y reciprocidad entre pueblos visitantes y expresa una necesidad de orden, de estructuración con base en las creencias (Morayta, 2011:52).

FOTO 2
DANZA DE SESGO PREHISPÁNICO EN EL TEMPLO
DEL SANTUARIO



Además de estas danzas cabe destacar que en el estado de Morelos por tradición hay dos grupos organizados exclusivamente de mujeres que tienen el papel de “anfitrionas” de las danzas que visitan al templo. Se trata de un grupo de mujeres adultas, las “tenanches”, y hay otro grupo independiente constituido por chicas menores de 15 años “pastorcitas” cuyo papel es recibir a

todo aquel que viene a ofrendar algún regalo a la imagen o al templo y suelen bailar también acompañadas de una guitarra y la chirimía; así por ejemplo cuando el grupo de taxistas desea entregar un arco al templo entonces uno de estos grupos los acompañan en el acto.

Todos estos danzantes y músicos con sus danzas y cantos brindan una dimensión vivencial a la recreación del mito fundacional del santuario que como todo mito precisa de ser recordado para lo cual los movimientos de las danzas y las coplas musicales suelen ser reiterativas y repetitivas este orden cosmogónico y mitológico que impone certidumbre y carácter trascendente de los actos y creencias (Barabas, 2003:89).

Esta forma sociocultural de conocer y compartir lo sagrado de manera colectiva permite construir una identidad sociocultural homogénea al menos mientras dura el evento de la visita al santuario; de tal manera que ricos y pobres, campesinos y turistas, confluyen en una forma de adhesión momentánea y delimitada por el imaginario social en torno a la divinidad de Jesús de Nazareno.

Dicho imaginario social, entendido como sistema organizador de imágenes que confiere profundidad a los hechos sociales (Solaris, 2006), se encarga de regular las representaciones simbólicas que hacen divino a esta advocación cristiana. Como imaginario contiene símbolos y significados que los visitantes interpretan y viven con distinta intensidad pero que al fin y al cabo durante la festividad unos y otros son guiados por este comportamiento devocional, formándose una comunidad devocional temporal mientras dura la celebración de la cuaresma pero veamos a continuación algunas diferencias entre los visitantes a dicha festividad.

PEREGRINOS Y TURISTAS EN LA FERIA DE TEPALCINGO

Señalamos al inicio de este análisis que el propósito de esta aportación etnográfica era mostrar como el consumo de ciertos bienes y prácticas culturales en torno a la celebración del tercer

viernes de la cuaresma puede convertirse en un atractivo para que el turismo visite este santuario.

De hecho cada vez hay más estudios que analizan la promoción de los santuarios como destino turístico y uno de los criterios a seguir es distinguir entre los peregrinos y los turistas (Aulet, 2011; Barabas, 2003:25-27). Un criterio para diferenciarlos es que el primero sale de su lugar de origen con un propósito religioso específico y el santuario es su destino final. Además el peregrino suele repetir este acto devocional anualmente y suele acompañarse de parientes y amigos que comparten su fe. A lo largo de su trayecto, los peregrinos identifican recursos mnemónicos colectivos que delimitan el sitio sagrado de su visita —nacimientos de agua, montañas, cruces, mojoneras— y los recuerdan ofreciéndoles rezos, peticiones y ofrendas. Durante su trayecto al sitio destino los peregrinos realizan algún acto de sacrificio corporal como muestra de su fe, arrepentimiento o petición para lo cual, por ejemplo, caminan largas trayectorias sin tomar ni comer nada, o andan descalzos para lastimarse los pies a propósito, o van cargando algo muy pesado que les lastime el cuerpo.

Y, ya en el santuario, los peregrinos suelen realizar procesiones y rituales de reconstitución comunitaria que reafirman relaciones sociales y revitalizan su identificación grupal como “peregrinos”. Suelen además tener una acogida por el pueblo anfitrión y es común que se les brinde hospedaje como alimento. Acostumbran participar en la visita de varios templos o santuarios inscritos en un circuito devocional, así quienes viene a Tepalcingo suele ir a los santuarios de Chalma y a Mazatepec.

Los peregrinos se distinguen en dos grupos. Aquellos que se organizan al margen de la normatividad de la iglesia católica y de manera auto-gestiva conforman un grupo, el cual bajo criterios corporativistas o /y mutualistas promueven la reciprocidad entre ellos y se adscriben de manera corporativa bajo alguna adscripción, por ejemplo laboral como los taxistas o deportiva como los futbolistas, y como grupo anualmente se desplazan al santuario y llevan consigo un regalo —arco para el templo, vestido para la imagen— y se identifican con algún estandarte que

los identifica como grupo, por ejemplo: “El grupo de taxistas de Cholula Puebla agradece las bendiciones del Jesús de Nazareno de Tepalcingo”.

El otro tipo de peregrinos se identifica porque se organiza por medio de cofradías siguiendo la normatividad de la iglesia. Conforman un grupo en el que sus integrantes suelen estar emparentados y, bajo una lógica de reciprocidad y corporatividad, cumplen ciertas tareas —realizar procesiones, cuidar imágenes, participar en el cambio de mayordomías, representar un templo, una imagen o cierta región devocional.

Los miembros de una cofradía se distinguen entre sí por su empeño en el cumplimiento de ciertas encomiendas relativas a la celebración de imágenes y santuarios y la posición de un individuo en la cofradía puede ser heredada de otra generación, por ejemplo el encargado de portar el estandarte que los identifica como cofradía puede ser un cargo heredado de padre a hijo.

Las cofradías tienen relativa libertad en su proceder y son importantes en el intercambio y la comunicación entre templo y santuarios de diferentes regiones y suelen tomar parte en los cambios de mayordomías de los santos. Cuando salen de procesión las cofradías suelen llevar alguna imagen o la réplica de la del altar principal de su templo que la lleva a visitar a la imagen festejada; así por ejemplo, a Tepalcingo llegan a confluír hasta cincuenta imágenes del Jesús de Nazareno, algunas de gran bellezas, piezas de arte sacro que por su antigüedad es posible dimensionar la temporalidad de la cofradía en su participación para la celebración del santuario.

La visita de imágenes expresa también convenios y prevé de conflictos intercomunitarios que se desprenden en ocasiones por la tenencia de la tierra o el control de ciertos recursos naturales y a la vez remarca los circuitos procesionales que se establecieron desde la colonia en los que el culto al agua todavía figura de manera preponderante. Las sirven entonces a la Iglesia en esta representación de las feligresías de los templos en las diversas celebraciones pero a la vez una cofradía puede tener cierta libertad para que en su trayecto, así como los peregrinos, realicen

rezos y rituales a geo símbolos —cueva, montaña o río— o alguna cruz o capilla que se relacione a la demarcación de la territorialidad o también en la solitud de buenas lluvias y cosechas y en general la buenaventura.

Así todos los peregrinos adscritos o no a una cofradía realizan estos trayectos que demarcan los hitos que construyen la territorialidad simbólica en torno a la fe al Jesús de Nazareno y en este recorrido sus rezos suelen hacer alusión a los relatos fundadores y normativos (Barabas 2011:27). Todos llevan alguna imagen de una deidad tutelar o su réplica y es usual que algunos fervorosa creyentes en el pueblo inviten a comer la feligresía encargada de la imagen con el interés de recibir sus bendiciones en casa.

Las peregrinaciones, como procesos rituales de pasaje, ponen en acción valores y símbolos dominantes de la sociedad a través de los cuales las personas logran traspasar a un estado psicosocial delimitado por un espacio-tiempo progresivamente sagrado y terapéutico que al salir de él los lleva a una nueva condición individual y social (Turner, 1978). Además ayudan a centrar la atención de los distintos pueblos por los que pasan hacia el santuario devocional; en cambio, las procesiones son trayectorias espaciales que se recorren para remarcar los límites del pueblo y el diálogo entre los barrios, cruces o capillas que delimiten la espacialidad de la comunidad.

Si bien los turistas no organizan ni participan en las procesiones si existen la apertura para que tomen parte de la procesión; y para los visitantes interesados en la historia fundacional del pueblo resulta muy edificante tomar parte de las procesiones porque puede conocer las marcas de sacralidad importante para un pueblo así como los relatos fundadores y normativos relevantes para una población.

Como ritos populares, las procesiones y peregrinaciones, buscan la transición para acercarse a lo sagrado y ambas observan elasticidad temporal; y en el caso de Tepalcingo mientras las procesiones refrendan los límites del ámbito devocional del santuario, las peregrinaciones hacia el mismo remarcan las fronteras étnicas, históricas y culturales entre los pueblos participantes, los

CUADRO 1
COFRADÍA Y SITIO DE PROCEDENCIA

<i>Cofradía</i>	<i>Procedencia</i>
San Luis Teolocholco	Tlaxcala
Xicolotzingo	
Huamantla	
Santa Isabel Xiloxotla	
San Bernardino Contla	
San Martín Texmelucan	Puebla
San Nicolás de los Ranchos Toxma	
San Bernardino Temoxtitlán	
Santa Ursula, Cholula	
San Baltazar Campeche	
Barrio San Diego, Tlaxcalatzingo	
Santa María, Moyotzingo Texmelucan	
San Mateo Cuanala	
San Andrés Calpan	
Ocuilán, Chalma	Estado de México
San Pedro Tultepec	
San Miguel Atlahuca	
San Sebastián	
San Jerónimo Acazolco	
Ocuilán	
Tlayacapan	Estado de Morelos
Axochiapan	
Oaxtepec	
Puente de Ixtla	

cuales coadyuvan para mantener el circuito devocional de la esta macro región de santuarios alusivos a las Pasión de Cristo; así el primer viernes de cuaresma inicia Ameca Meca y sigue el Señor de Chalma ambos en el Estado de México, luego sigue el tercer viernes en Tepalcingo, el cuarto en Mazatepec y el quinto en Atlatlahucán, y algunos peregrinos, artesanos y comerciantes siguen esta ruta movidos por la fe y/o el interés del comercio.

En cambio un turista no necesariamente le interesa dar seguimiento a todo este circuito; de hecho, a diferencia de un peregrino, un turista no sale de su lugar de origen con un propósito religioso bien definido y el santuario no es necesariamente su meta final y le interesan también aquellos santuarios que ofrecen recreación como algún paisaje u obra de arquitectura digna de ser visitada.

El turista que visita santuarios le interesa escuchar las anécdotas sobre el hecho milagroso de la aparición del Jesús de Nazareno y se muestra curioso por conocer las interpretaciones que expresan los creyentes. Por lo regular los turistas a sitios devocionales no llevan consigo de antemano alguna manda o petición específica, y ya en el momento de estar en el templo o santuario puede o no integrarse a los rezos y rituales. Para desplazarse al sitio devocional no suele hacer el trayecto a pie para castigar su corporalidad para ofrecerla como penitencia a la imagen venerada ni tampoco viaja con algún grupo corporativo, como una cofradía, en el que tenga que observar la realización de ciertas tareas bajo determinada moral y consumo religioso.

Pese a estas diferencias, los turistas y peregrinos, coinciden en su propósito por asistir al santuario para romper con la vida cotidiana de manera temporal y buscan alguna experiencia que sobrepase lo profano y les permita acercarse al ámbito de lo sagrado, aunque claro en el caso del turista de forma difusa y no perdurable (Aulet, 2011:66). Así, n el caso de Tepalcingo los turistas después de haber disfrutado del espectáculos de las danzas, los bailes folklóricos, los platillos regionales, las representaciones teatrales sobre la pasión de cristo y comprar artesanías, comple-

mentan su visita yendo a visitar los otros templos del pueblo para mirar a que otras imágenes religiosas de la cuaresma se les rinde culto —Cristo Preso o el Señor de la Columna o advocaciones marianas como la Virgen de la Soledad— y de paso mirar como celebran los feligreses su estancia en la celebración del santuario; ya que se les permite acampar por algunos dos o tres días en los que conviven con amigos y parientes para lo cual preparan alimentos juntos, o bien organizan alguna fogata y contratan algún trio que amenice alguna serenata. Estos encuentros de peregrinos suelen terminar en lazos perdurables e incluso dan pie a alianzas matrimoniales que conservan la visita al Santuario como un icono de la génesis de su relación social, la cual incluso trasciende hasta más de una generación.

Además de estos recorridos por los templos los turistas complementan su visita con la compra de artesanías y mercancías sacras. Si bien no consumen los artículos de uso cotidiano de los campesinos se muestran curiosos por conocerlos y en lo que a compras se refiere se concentran en aquellas de valor decorativo como los guajes y jícaras finamente decoradas, muebles, macetas y juguetes artesanales.

Los turistas también compran mercancías sacras de las cuales distinguimos dos grupos. Los objetos tradicionales como los escapularios, las reliquias, velas, e imágenes de bulto, y claro está las múltiples oraciones donde se hace alusión a los dones y milagros concedidos por el Jesús de Nazareno. El otro rubro de reliquias lo representan las mercancías que ya observan un grado de secularización de su aspecto sagrado y emulan como suvenires; se trata de objetos que les permiten recordar su visita al templo; así por ejemplo, un destapador de cervezas, un espejo o un llavero, alhajeros, cajitas musicales y cuadros decorativos con el santuario y el cerro de Tepalcingo; objetos que muestran la sacralización y secularización de lo divino en el que el uso del objeto no corresponde a la ética que representa y cuyo propósito es brindar al visitante un recuerdo de su visita a este sitio devocional (de la Torre: 2005:20).

La venta de artesanías

Una de las características que distingue esta feria es la afluencia de artesanos y comerciantes de artesanías de diversa procedencia y rubro artesanal; quienes llegan una semana antes y permanecen hasta una semana después de la festividad para después visitar los otros santuarios que complementan este circuito de ferias de la cuaresma.

Ya Bonfil Batalla había señalado que la presencia de artesanías en estos homenajes de santuarios facilita la estructuración social a escala regional, fortalecen los vínculos de parentesco y compadrazgo y son ferias en las que toman lugar el cambio de mayordomías de cargos religiosos (Villalobos, 2015:265). Son además ferias que retroalimentan circuitos comerciales regionales de artículos que se producen y consumen básicamente entre las poblaciones participantes; es decir este comercio de artesanías cumple una función de auto aprovisionamiento de específicos bienes de consumo, lo cual pone de manifiesto la existencia de una estética campesina regional con sus propios esquemas de percepción y formatos de posicionamiento social.

Tomando en consideración lo anterior vemos como en esta feria se ofertan artesanías de uso cotidiano en los hogares campesinos; es decir, son objetos que se utilizan para cubrir alguna necesidad fisiológica como la compra de enseres para cocinar en leña o la venta de patates que se utilizan para dormir o los objetos de jarcería para ensillar y arrendar animales de carga.

La presencia de artesanías de uso cotidiano para hogares campesinos es tan reconocida que incluso se le conoce como “la feria de las artesanías de Morelos” y la afluencia de intermediarios comerciales convierte a esta cabecera municipal en un centro de acopio y redistribución de mercancías artesanales que pueden comprarse por mayoreo y medio-mayoreo.

Se venden artesanías de diferentes rubros pero dos de ellos sobresalen por su representatividad. Uno de ellos son los artículos de jarcería que son artesanías para cuya confección se utiliza alguna fibra vegetal extraída de cierta planta de las cuales sobre-

salen: 1) las herramientas de trabajo elaboradas a base de fibra de ixtle de agave con el cual se confeccionan riatas para uso diverso así como frenillos y tapetes de ixtle para colocar debajo de la silla de montar; 2) los recipientes para almacenar y transportar agua, conocidos como bules que son una especie de cucurbitácea que crece en enredadera y cuya cáscara con el tiempo adquiere un grosor que emula a la madera. Estos bules se siembran, tardan aproximadamente nueve meses en crecer, y ya maduros se horadan para hacerlos huecos y poder verter agua u otro líquido como atole o agua ardiente; 3) la confección de tapetes, conocidos como petates, tejidos con la fibra de un carrizo que crece en ciertas lagunas y también se confeccionan cestos, canastos, chiquigüites para guardar tortillas; y 4) escobas y escobetillas que se hacen a base de ramas que se recolectan en los campos.

La confección de objetos de jarcería nos habla no sólo de una técnica de elaboración sino de un conocimiento del diseñador

FOTO 3

ARTESANO VENDEDOR DE CANASTOS Y OBJETOS ELABORADOS CON FIBRAS VEGETALES



del ciclo vital reproductivo de ciertas plantas. Algunos muebles artesanales colocan asiento y/o respaldo de sillas, bancos, mesas, de algún tejido de fibra vegetal y por este detalle son muy valorados por el turismo que asiste a Tepalcingo en busca de estos diseños.

En lo que respecta a la alfarería sobresalen los enseres de cocina hechos de barro, de diverso acabado y tamaño, pero todos se utilizan para guisar en leña porque los campesinos prefieren el sabor que el fuego da a los alimentos. Son recipientes que además de resistir mayores temperaturas que una estufa de gas suelen ser piezas grandes porque en las comunidades campesinas se acostumbra preparar banquetes para muchos comensales en celebraciones profanas como religiosas, entre las cuales tenemos: comales para hacer tortillas, anafres que suplen a la estufa, cazuelas, ollas, jarros de diversos estilos y tamaños procedentes de sitios tales como: Tlayacapan, Morelos y del estado de Puebla de entidades tales como: Amozoc y los pueblos de la cabecera municipal de San Bartolo, Cohuecán.

Si bien estas son las artesanías más representativas en la feria de Tepalcingo esto no exenta la venta de objetos dirigidos más a una población mestiza, no campesina de origen urbano y de estrato social medio o alto; visitantes que van en busca de artesanías de ornato dado que su consumo se no se ancla cubrir necesidades básicas sino en una ideología de clase con matices de intelecto y sofisticación (Valenzuela, 2007:268). De ahí que los turistas “cultos”, conocedores de técnicas de elaboración prehispánica, asisten a la feria para comprar cerámica bruñida —piezas antropomorfas decorativas o bien jarras y jarrones algunos de figura zoomorfa— cuya decoración consiste en una base de engobe que cubre la pieza, la cual está hecha a base de arcillas naturales la cual una vez puesta se procede a bruñir con una piedra pirita, entre los cuales tenemos: los cántaros de Huáncito, Michoacán, las jarras de Altahapa, Tlaxcala y de San Felipe, Cohuecán, Puebla y las figuras antropomorfas de Guerrero. Complementa la compra de cerámica para el turismo la venta de cerámica vidriada, vajillas, de diversa procedencia como de Ca-

pula y Tzintzuntan del estado de Michoacán, la talavera de San Pablo del Monte del estado de Tlaxcala, así como macetas en diversos estilos y tamaños procedentes de Tonalá y Tlaquepaque del estado de Jalisco.

FOTO 4

VENDEDORES DE CERÁMICA EN LA FERIA DE TEPALcingo



De todo lo hasta aquí enlistado cabe destacar que Tepalcingo se distingue por la venta de los bules y jícaras, piezas que desde tiempos prehispánicos tuvieron gran utilidad porque el grosor de sus paredes las hace resistentes y no permite pasar el calor del sol tan fácilmente. Además estos objetos se utilizaron como piezas ornamentales rituales. Eran finamente talladas con incrustaciones y motivos emblemáticos y decoradas con engobes hechos a base de plantas y arcillas naturales y su uso permitía etiquetar a los individuos para así poderlos ubicar socialmente de acuerdo a su status; así entre más fina la pieza mayor el rango social e incluso estos objetos era considerado un objeto familiar que se heredaba de una a otra generación, básicamente de padre a hijo (Villarruel, 2010).

En la actualidad algunos de estos criterios prevalecen en el uso de los bules y jícaras pero cierto es que su principal uso es para almacenar agua porque mantiene el vital líquido en una tem-

peratura que no se calienta con el sol y brinda un cierto sabor al agua que algunas personas valoran especialmente, además su uso como cantimplora denota que todavía hay caminos por los que los campesinos con sus animales no siempre encuentran alguna tienda donde suministrarse de agua embotellada. Este tipo de cantimplora orgánica suele taparse con un pedazo de olote y atarse con un mecate para colocársela en el brazo; modalidad de uso que por cierto se ha hecho representativa por la vestimenta de los niños en su visita al templo de la Virgen de Guadalupe para representar la figura del “indito” en este caso de Juan Diego que solía cargar su bule con agua, expresión estética que pone en evidencia el mestizaje de la mexicanidad propia de las zonas rurales campesinas en un contexto de catolicismo popular.

Es de llamar la atención las grandes cantidades que se ofertan de bules en esta feria y esto obedece a que se venden por mayoreo y los intermediarios llegan abastecerse para llevarlos a vender

FOTO 5
VENDEDORA DE BULES EN TEPALCINGO



a pueblos donde aprecian su uso como cantimploras, pero además también llegan a surtirse diseñadores de artesanías que los utilizan para confeccionar objetos artesanales tales como: bolsas, alhajeros, cajitas, bases para lámparas y esferas de navidad, entre otros.

Complementan la venta de este rubro los bules y jícaras finamente decorados al estilo de Olinalá, Guerrero para lo cual se cubren de algún engobe hechos a base de pinturas minerales de plantas o bien se laquean con técnicas ya más modernas que utilizan materiales de origen industrial. Se venden también bules de tamaño miniatura finamente tallados y hay juguetes hechos a base de bules sobrepuestos que denotan el ingenio de los artesanos y entre las piezas que se venden tenemos: aviones, carritos, helicóptero, rueda de la fortuna, carrusel, algunos por cierto de gran belleza por lo que sus compradores suelen ser coleccionista que valoran su técnica de elaboración. Y en cuanto a juguetes se refiere también se venden los hechos en madera procedentes de Quiroga, Michoacán y de pueblos de cabeceras municipales de los estados de Guanajuato y Puebla.

Otros objetos que compran en considerable proporción los turistas tenemos los cofres y muebles de madera de Olinalá—cofres, alhajeros, marcos, cabecera de cama, en diversos estilos abarcando incluso muebles para niños— y también se venden alebrijes de Oaxaca. En menor grado se ofertan textiles urdidos en telar de cintura; unos de lana procedentes de Hueyapan, Morelos o bien Huyeapan, Puebla así como de Santa Ana Chautempan, Tlaxcala y prendas bordadas, como huipiles, de estos y otros sitios y rebozos de Tlaxcala, de Paracho, Michoacán y de Santa María del Río de San Luis Potosí.

ALGUNAS OBSERVACIONES FINALES

El Santuario de Tepalcingo es su polisemia funcional muestra como la celebración del tercer viernes de la cuaresma favorece el diálogo intercomunitario en términos devocionales y comercia-

CUADRO 2
ARTESANÍAS Y PROCEDENCIA EN LA FERIA DE TEPALCINGO

<i>Procedencia</i>	<i>Tipo de artesanía</i>
Temalacatzingo, Olinalá, Guerrero	alhajeros, jícara roja
Tepeje de Rodríguez, Puebla	sombreros, petates de palma
Tlamacazapa Taxco de Alarcón, Guerrero	bolsas de palma, canastas, abanicos
San Felipe Toctla, Puebla	Chiquihuites
Santa María Atzompa, Oaxaca	Jarros, ollas, macetas
San Pablito, Puebla	pulseras, collares, cinturones elaborados en chaquira, y manteles y pañuelos bordados en colores
Cuetzalán y Hueyapan, Puebla	Blusas bordadas y textiles de lana
Jolalpan Puebla	Bules o guajes
San Marcos, Puebla	Ollas, jarros, cazuelas comales de barro
San Juan Atzompa, Puebla	canastos y chiquigüites de otate
Chilapa, Guerrero	canastas abanicos de palma, flores
San Salvador El Seco, Puebla	molcajetes de piedra, imágenes, fuentes
Tzintzutzan y Capula	Cerámica vidriada
Tlaquepaque y Tonalá, Jalisco	Macetas diversas entre otras de figuras zoomorfas.

les en el que toman parte peregrinos de diversa adscripción étnica y turistas de distinto origen.

En el ámbito religioso y artesanal se vislumbran principios de intercambio que toma lugar en un complejo entramado de relaciones sociales de parentesco y amistad en los que la reciprocidad y la corporatividad conllevan al buen desempeño de las múltiples actividades profano-religiosas y comerciales que acompañan el culto de la venerada imagen del Jesús de Nazareno.

La celebración del tercer viernes fortalece así los vínculos intercomunitarios en dos sentidos. Respecto al sentido sagrado los peregrinos pueden ofrendar sus procesiones, rezos, cantos a la venerada imagen y de paso conmemoran la fundación del Santuario, fortaleciendo con su participación el circuito devocional que abarca la macro región que atraviesa varios estados circunvecinos a Morelos. Al hacerlo, expresan de paso sus preferencias de consumo acordes a una estética campesina de sesgo indígena, y tomando en cuenta los pocos espacios que tienen estos sectores de alguna manera marginados en términos culturales y económicos, la feria de Tepalcingo les brinda una oportunidad para reivindicar su distinción de clase y procedencia étnica, manifiesto en: la selección de ciertos enseres para cocinar los platillos propios de su tradición culinaria, su conocimiento sobre el ciclo reproductivo de fibras vegetales que confeccionan en artesanía y permiten mostrar el conocimiento que poseen de su hábitat y su apego al mismo; es decir este apego es otro atributo que recrea su auto-adscripción territorial a esta región devocional que comparten diferentes grupos étnicos.

De ahí que esta celebración religiosa retroalimenta un circuito comercial artesanal y viceversa en la que el territorio compartido permite, por una parte, la especialización productiva a nivel regional y por otra la convergencia de todos estos campesinos en su interés por celebrar los santuarios de la cuaresma. De manera que las expresiones estéticas de los pueblos, tales como las artesanías y las danzas así como los rituales de sesgo indígena, son valoradas por el turismo y visitantes en general por las reminiscencias cosmogónicas prehispánicas a las que hacen alusión en su performance y significados que retroalimentan el sentido pluriétnico que caracteriza este encuentro devocional.

Es así como hemos podido mostrar cómo fue nuestro propósito inicial que los elementos estéticos en las experiencias religiosas permiten vincular lo profano y lo sagrado y favorecen el intercambio de consumos y creencias entre grupos distintos, o como bien señala Estrada: "...uno de los sentidos de la religión es la religación con Dios y con los demás, que a su vez remite a las

primeras relaciones interpersonales familiares que no sólo son constitutivas para la identidad personal sino también determinantes para los elementos de fe, confianza, y empatía a los que apelan las experiencias religiosas”... (Estrada 2008: 102).

BIBLIOGRAFÍA

AULET SERRALLONGA, Silvia

- 2001 “Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya”, en *Revista Iberoamericana de Turismo* (Ritur), vol. 1, núm. 1, Gerona, España, pp. 63-82, disponible en <<http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur>>.

BARABAS, Alicia

- 2003 Introducción: “Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en *Diálogos con el territorio: simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, México, INAH, pp. 15-34.

DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ

- 2005 “Mercado y religión”, en *Revista Desacatos*, núm. 18, México, CIESAS, pp. 53-70.

DURKHEIM, Émile

- 2001 “Las formas elementales de la vida religiosa”, México, Coyoacán, p. 211.

ELIADE, Mircea

- 1967 *Lo profano y lo sagrado*, Barcelona, Paidós.

ESTRADA DÍAZ, Antonio

- 2008 “Antropología, cultura y religión”, en *Revista de Filosofía. Convivium*, núm. 21, Barcelona, pp. 99-120.

GONZÁLEZ, Yolotl

- 2015 “¿Es la peregrinación a los lugares sagrados una expresión universal popular?”, en Carlos Garma y María del Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Departamento de Antropología-UAM-I-Juan Pablos Editor, pp. 255-278.

- GONZÁLEZ VILLARRUEL, Alejandro
2010 “La vida social de los objetos etnográficos y su desalmada mercantilización”, revista *Alteridades*, vol. 20, núm. 40, México, pp. 65-76.
- MOLINA, José Luis y Hugo VALENZUELA 2007 “Antropología y consumo”, en *Invitación a la Antropología Económica*, Barcelona, Bellaterra, pp. 226-243.
- MORAYTA, Luis Miguel
2011 “Los tejidos regionales de los pueblos”, en Luis Miguel Morayta (coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos, Atlas etnográfico*, México, INAH, pp. 63-79.
- MOCTEZUMA, Patricia y Juan Carlos RUIZ GUADALAJARA
2003 “Migración y devoción: el culto al Jesús de Nazareno de Patamban, Michoacán”, en J. Luis Seefoó Luján y Luis Ramírez Sevilla (eds.), *Estudios Michoacanos XI*, México, Colmich, pp. 147-214.
- SOLARIS, Blanca
2006 “Aproximaciones a la noción del imaginario”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVIII, núm. 198, México, UNAM, pp. 129-141.
- VILLALOBOS SAMPAYO, Leticia
2015 “La región devocional del santuario de Tlacotepec y el dinamismo cristológico local: una expresión de religión popular”, en Carlos Garma y María del Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades/Departamento de Antropología UAM-1, Juan Pablos Editor, pp. 255-278.

LA COLECTA DE LIMOSNAS, UNA MANERA
DE EXPANDIR LA DEVOCIÓN
EN EL TERRITORIO DEL OBISPADO
DE MICHOACÁN. CASO: SANTUARIO
DE LA VIRGEN DE COSAMALOAPAN

*José Martín Torres Vega**
*Eugenia María Azevedo Salomao***

INTRODUCCIÓN

La apropiación del territorio ha sido una práctica que se ha dado a través del tiempo por parte de los diversos grupos humanos y las instituciones. La iglesia católica y sus diferentes rituales, han logrado una interacción entre sus prácticas y las diferentes escalas del espacio habitable.

El objetivo de la comunicación es analizar y referir la manera en que la colecta de limosnas se convierte no solamente en una actividad económica, sino en una manera efectiva de expandir la devoción de algunas imágenes religiosas. En este caso particular de estudio se analiza lo sucedido con la virgen de Nuestra Señora de Cosamaloapan, venerada en el santuario de su nombre en la ciudad de Valladolid y cuya devoción se extendió por la parte central y sur del Obispado de Michoacán, en territorio que en la actualidad corresponde a los estados de Michoacán, Guerrero, Jalisco y Guanajuato.

El trabajo se ubica en la segunda mitad del siglo XVII, particularmente de 1682 a 1695 fechas de comienzo y fin de las co-

* Facultad de Arquitectura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico: <josemartintorresvega@gmail.com>.

** Facultad de Arquitectura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico: <ezevedosa@yahoo.com.mx>.

lectas de limosna. Para la fundamentación de esta investigación se consultaron documentos manuscritos históricos particularmente tres libros de limosnas y los documentos de otras dos series del Archivo del Obispado de Michoacán, resguardado en el Archivo Casa de Morelos de Morelia; también fue importante la consulta de dos protocolos del Archivo General de Notarías de la ciudad de Morelia y bibliografía sobre el tema.

El término *limosna* vine del latín *Eleemosyna* y según el *Diccionario de Autoridades* establece que es lo que se da al pobre necesitado condoliéndose de su miseria, o para ayuda de alguna obra pía (Diccionario, 1969:408). En el *Breve diccionario etimológico de la lengua española* se consigna el término *limosna*, como dinero u otros objetos que se dan a los pobres por caridad: anticuado *alimosna*, del latín tardío *eleemosyna* ‘limosna’, del griego tardío *eleēmosynē* ‘limosna; piedad, compasión’, del griego *eleēmosynē* ‘compasión’, de *eleēmōn* ‘digno de compasión, lastimoso’, de *éleos* ‘compasión (¿de origen imitativo?)’, (Gómez, 1998:417).

Por su parte el *Nuevo Diccionario de la lengua castellana*, establece que *limosna* es la *Dádiva que se hace á alguna persona necesitada, sin más objeto que satisfacer una deuda de humanidad, y sin otra instigación que la de los sentimientos caritativos. Recoger limosna, fras. Ir tomando las limosnas que personas compasivas y temerosas de Dios ofrecen á los que las pidan* (Nuevo, 1853:766). María Moliner refiere que *limosna* es dinero y otra cosa que se da por “caridad”. Donación asignada a los conventos de Indias sobre los ingresos de encomiendas y otros. También define que *Limosnero* se aplica a la persona inclinada a dar limosnas, aunque también tiene la acepción de ser la persona encargada de recoger, y distribuir limosnas (Moliner, 1994:259). Por lo que para este trabajo se ha decidido llamar limosnero al encargado de colectar las limosnas en esta parte del Obispado de Michoacán.

Por su parte el término “santuario” se ha diversificado y se usa de distintas maneras, una de ellas es para referir a un lugar donde la naturaleza y las especies animales conviven, y hacen del lugar un foco de atención para el turismo, por ejemplo el san-

tuario de la mariposa Monarca en Michoacán o el santuario de la ballena gris en Baja California Sur.

La acepción de santuario para este trabajo es la que proviene del Latín *Santuarium* según el *Diccionario de Autoridades* y lo define como una capilla o iglesia en la que se venera y adora una imagen que tiene una devoción especial, aunque también pueden ser motivo de devoción las reliquias de santos (Diccionario, 1969:45). El Diccionario de Religiones lo consigna como un templo en el que se venera la imagen o reliquia de un santo que tiene una devoción especial y que se manifiesta en la visita de los fieles al lugar, al que llegan en peregrinación (Royston, 2001:409).

EL SANTUARIO DE LA VIRGEN DE COSAMALOAPAN EN VALLADOLID DE MICHOCÁN

La ciudad de Valladolid de Michoacán se fundó el 18 de mayo de 1541, ese día los jueces comisarios, tomaron posesión del sitio en el valle de Guayangareo, señalaron el lugar de la traza, así como los sitios que debían tener la catedral, las casas de cabildo, la cárcel y la plaza principal. El día 20 de mayo señalaron otras partes de la ciudad y los ejidos (Dávila, 2001:23).

Después de la fundación, la ciudad comenzó otro proceso identificado como el desarrollo, en este se realizaron varias actividades, entre las que se encuentra la fundación del santuario de Nuestra Señora de Cosamaloapan.

El sitio de la fundación de este lugar de devoción se encontraba en un barrio llamado la Aldea, ahí había una capilla que tenía su fachada al poniente y su nave estaba alineada de oriente a poniente (Torres, 2012:264).

La fábrica se supone pequeña y modesta, fue hasta finales del siglo xvii que los caciques originarios de Pátzcuaro don Mateo de la Cerda y su hijo Antonio hicieron solicitud formal para fundar una capilla a la Virgen de Cosamaloapan; el argumento central de la solicitud, era la gran devoción que tenían por la imagen mariana; la solicitud incluía la propuesta de edificar en

un terreno de su propiedad, el santuario, para lo cual correrían con los gastos de sus propios recursos económicos (Torres, 1999:22).

FIGURA 1
RETRATO DE DON MATEO
Y DON ANTONIO DE LA CERDA
(LÓPEZ, 1999:264)*



FIGURA 2
GRABADO DE NUESTRA
SEÑORA DE COSAMALOAPAN
(MERLO, 2013)**



La petición fue recibida por el obispo de Michoacán fray Francisco Aguilar y Seixas quien aceptó, otorgando licencia para la edificación el día cuatro de noviembre de 1680, por lo que a partir de dicha venia se comenzó la fábrica material del edificio

* Figura 1: el retrato de los caciques de la Cerda, a la izquierda del observador Don Mateo lleva en sus manos un documento que dice: "Retratos de Matheo de la Zerda y Antonio de la Zerda Indios Caziques de la Ciudad d[e] Pazquaro, y fundadores desta Iglesia de Cosamaluap[a]n.", a la derecha se encuentra el hijo, Antonio de la Ceda, quien porta en su mano izquierda un capelo de vidrio con una imagen de la virgen de Cosamaloapan y con su mano derecha hace un signo de aprobación.

** La figura 2 corresponde a un grabado antiguo de la Nuestra Señora de Cosamaloapan.

y otras actividades que tenían por objeto difundir la devoción de la virgen y concretar el conjunto urbano-arquitectónico.

Entre las actividades emprendidas por los caciques de la Cerda estuvieron las gestiones para colectar dinero, particularmente a través de limosnas y una de las primeras aportaciones de las que se tiene registro es la del bachiller y presbítero Antonio de Carmona Tamaris, quien fuera canónigo de la iglesia catedral de Valladolid de Michoacán, lo dejó indicado en su testamento, puntualmente en la cláusula 23, que se mandaran cien carretadas de piedra de mampostería para la fábrica de la casa de la virgen de Cosamaloapan (Protocolos, 1681:33). Un año más tarde se comenzó la colecta de limosnas por el territorio del obispado de Michoacán, lo que permite suponer que prácticamente desde que se otorgó la licencia de construcción a los caciques originarios de Pátzcuaro, se otorgó licencia para la colecta de limosnas.

La actividad de pedir limosnas era relativamente común, se requería de una licencia del obispo para poder hacer la petición y colecta; necesariamente la solicitud debía presentar los argumentos de peso en los que se justificara ampliamente la petición y los motivos podían ser diversos, como actividades para difundir alguna devoción o la intención de construir o reparar algún edificio religioso.

Las licencias eran por un tiempo determinado, y por lo revisado en los manuscritos históricos, un año era el periodo más común y generalmente se establecía en la licencia que el limosnero debía llevar un cuaderno en donde registrar lo colectado ya fuera en dinero o especies; también estaba prohibido que el encargado de la colecta de las limosnas y la gente que le acompañaba —si era el caso— llevar alguna mujer, o llevar bebidas alcohólicas porque le daba mal aspecto a la comitiva y le restaba seriedad al acto, pues generalmente la petición de limosna debía provocar la caridad y piedad.

Entre los años de 1652 y 1653 Francisco Martín, de calidad indio y mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción, la cual estaba fundada en el templo parroquial del convento de San Francisco del pueblo de Tlaxcalilla, en la jurisdicción de

San Luis Potosí, solicitó al obispo Marcos Ramírez del Prado licencia para que diputados y cofrades pudiesen colectar limosnas por tiempo limitado en el obispado de Michoacán, pues la cofradía estaba muy pobre y necesitada, sin propios ni rentas para costear sus fiestas. Ante tal situación el obispo concedió licencia para que por tiempo de un año tanto el mayordomo, diputados y cofrades pudieran pedir limosnas en todo el obispado de Michoacán, la venía incluía una solicitud a los curas, vicarios y jueces eclesiásticos, así como a los padres guardianes, priores y ministros de doctrina para que no se opusieran o presentaran impedimento a tal actividad, el documento fue sellado con sello de armas y rubricado (Licencias, caja 22, exp. 33).

En el año de 1678 el cura beneficiado y juez eclesiástico del partido de Santa Clara, Antonio Leal, solicitó al Deán y cabildo sede vacante enviaran a una persona o dos personas que ellos eligieran a su satisfacción para que colectaran limosna por un año para ayuda de la fábrica y ornato de la ermita de la Santa Cruz y Jesús Nazareno de la ciudad de Pátzcuaro. El cura deja entrever en su solicitud que lo importante era recaudar fondos, pues ofrece medidas que garantizaran la transparencia al referir que el o los limosneros que fueran elegidos no llevaran mujeres con ellos por los graves inconvenientes que de ello resultaría, además que solicitaba que se llevara un registro de lo recaudado (Licencias, caja 23, exp. 49).

Otro caso está fechado el 13 de diciembre de 1688 cuando el bachiller Cristóbal de Areizaga y de la Cueba, cura del templo parroquial de San Luis Potosí, le envió una carta al obispo de Michoacán en la que le recuerda que en el mes de abril de ese año le envió solicitud, para que le autorizara mandar a una persona a pedir limosna en los obispados de Michoacán, Guadalajara y Gudianana.

En la misiva se expresa que lo colectado sería para techar el templo parroquial, debido a que la cubierta de tejamanil que tenía estaba sumamente maltratada por las aguas y los aires. El obispo pidió que se refiriera la cantidad que tenía la fábrica de dicho templo (Obispo, caja 1, exp. 28). En el documento de solicitud, se

menciona la importancia del padrón del partido de San Luis Potosí del año de 1688, puesto que en él se encontraban registrados los habitantes de esa porción del territorio en cada una de las ciudades, pueblos, villas, ranchos y haciendas, lo que seguramente daría la guía al limosnero de cuáles eran los lugares más densos en población y con mayores recursos gracias a la producción. Recordemos que el partido de San Luis Potosí tenía varias minas, y un rubro por el que otorgaban limosnas era por las afinaciones de la plata.

En el archivo histórico del Obispado de Michoacán —Archivo Histórico Casa de Morelos de Morelia— se conservan tres libros manuscritos con información sobre las limosnas, el primero es de los años 1682-1683, el segundo está fechado en el periodo que va de mayo de 1694 a enero de 1695 y el tercero de mayo de 1694 a febrero de 1695. Los dos últimos libros comienzan en 1694, pero no forman un solo tomo, porque la información que contienen se refiere a dos rutas de colecta diferentes, Libro II parte de la ciudad de Valladolid hacia los asentamientos humanos que se localizan al sur; mientras que el Libro III, registra lo recogido al norte del actual estado de Michoacán y parte del actual Estado de Guanajuato.

El Protocolo Notarial de 1736 refiere que don Mateo de la Cerda, comenzó la obra desde los cimientos, aunque como ya se mencionó que existía una capilla pequeña antes de que los de la Cerda tuvieran el patronazgo, por lo que se supone que esa pequeña edificación fue demolida para comenzar el templo que permanece hasta hoy día.

Se construyeron los cimientos, la capilla mayor, el crucero y una bóveda del cuerpo de la nave hasta cerrar las bóvedas y media naranja; la obra iba así de avanzada cuando falleció don Mateo (Protocolos, 1736:86).

Antonio asumió la responsabilidad de la fábrica, pero no le adelantó mucho hasta que falleció, y el patronazgo recayó en los familiares quienes no se encontraban en condiciones económicas para terminar la obra y seguramente tampoco tenían la devoción de don Mateo y de don Antonio.

Para el año de 1726 —a 64 años del comienzo de la edificación— hicieron donación, cesión y traspaso tanto del patronazgo, como el derecho que tenían de la fábrica material al canónigo lectoral de la iglesia catedral de Valladolid, Marcos Muñoz de Sanabria.

Bastaron solamente cuatro años para que el nuevo responsable terminara la fábrica material lo que habla de su capacidad económica y del interés de perpetuar su labor y su devoción a la virgen de Cosamalopan, tal como quedó asentado en un manuscrito histórico:

[...] se concluyó la dicha Yglesia acabandose perfectamente la que quedo muy capaz y decente con lo necesario de Choro, torres (aunque sólo tiene una), sacristia a mas de una casa acomodada para Capellan quedando en dicho templo colocada la milagrisisima Ymagen, de maria Santisima de Nuestra Señora de Cosamaluapan [...] (Protocolos, 1736:28).

Los documentos manuscritos históricos refieren que la fábrica del Santuario de Nuestra Señora de Cosamalopan se comenzó desde el presbiterio y se terminó con la fachada, por lo que surge la duda si la ornamentación corresponde al posible proyecto de los caciques de la Cerda cuando fueron patronos o fue obra de don Marcos Muñoz de Sanabria, pues una vez terminada la iglesia, comenzó las gestiones para que en ese lugar se fundara un convento de monjas de la primera regla de Santa Clara, conocidas como “capuchinas”, por lo que el edificio no funcionaría más como santuario.

LA COLECTA DE LIMOSNAS Y DIFUSIÓN DE LA DEVOCIÓN

La colecta de limosnas para la edificación del santuario de Nuestra Señora de Cosamalopan fue una actividad que comenzó desde que el obispo Aguilar y Seixas otorgó la licencia y patronazgo a los caciques de la Cerda. Se conservan tres libros manuscritos que dan cuenta de ello, actualmente forman parte del

acervo documental de archivo histórico del Obispado de Michoacán del periodo virreinal que custodia el Archivo Histórico Casa de Morelos de Morelia, Michoacán.

Y aunque se tienen los libros en papel, por restricción del archivo no se pueden consultar los originales sino una copia digitalizada, esta situación hace que las fojas no coincidan, pues en la versión digital no se incluyeron las hojas en blanco, esto altera la numeración original del documento.

LIBRO I

Este manuscrito en papel de algodón y las letras están dibujadas en tinta negra, cronológicamente es de los años de 1682-1683, mide 15 x 20.7 centímetros; el archivo digital consta de setenta y dos fojas, la portada tiene escrito: “+ / Este Libro Esdonde Sea Sienta La / Limosna De la Virgen Santísima de / Cossamaloapa Lo lle ba el tersero Luis / de la fuente y tiene Se tenta y dos ojas” (Libro I, 1682:1).

La información que registra es de varios tipos, por ejemplo quedaron anotados los lugares que visitaron el limosnero y sus acompañantes. El recorrido tuvo como punto de partida la ciudad de Valladolid y de ahí pasó al centro del Obispado, particularmente a los sitios que en la actualidad se localizan en los estados de Michoacán y Guanajuato.

Se ilustra esta actividad con la tabla I, en ella se puntualizan los lugares visitados y la fecha en que se realizó la visita.

LIBRO II

Es un libro manuscrito que está fechado en el periodo de mayo de 1694 a enero de 1695, está forrado con pergamino y tiene escrito en la portada: “Libro de las Limosnas / que dan los debotos de / N. S.^a de Cosamaluapan. 1694”.

El recorrido registrado en este documento parte de la ciudad de Valladolid, de ahí visita algunos pueblos como Irapeo, Tzitzio,

TABLA I
 LUGARES DONDE SE COLECTÓ LIMOSNA
 EN LOS AÑOS DE 1682 Y 1683

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
1	La Concepción		21	Irapuato	
2	San Juan del Rincón		22	Marfil	
3	Santiago Yrapeo		23	Guamajuato	
4	Villa de Charo Matalzingo	13 de enero 1682	24	Silao	
5	Partido de Indaparapeo		25	San Felipe y las haciendas	
6	Vocaneo	17 de enero de 1682	26	Valle de San Francisco	
7	Araró		27	Los Pozos	
8	Pueblo de Tzinapequaro	19 de enero de 1682	28	San Luis y haciendas	
9	Pueblo San Francisco de Acambaro	20 días de enero de 1682	29	San Miguel el Grande	
10	Pueblo de Chupicuaro, jurisdicción de Acambaro		30	Chamacuero	
11	Munguía y rancho de Nicolás Sánchez		31	San Juan de la Vega	
12	Yerequaro		32	Tarimoro	
13	Tacambarillo, jurisdicción de Acambaro		33	Salvatierra	

TABLA I (CONTINUACIÓN)

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
14	La Barranca		34	Acámbaro	
15	Espejo		35	Araró	
16	Casas de Galván		36	Coro	
17	Cuadrilla del Mayorazgo		37	Rancho de los Pastores	
18	Apasco	5 de febrero de 1682	38	Sinsimeo	
19	Celaya		39	Indaparapeo	
20	Salamanca		40	Charo	

San Juan Pungarabato que en el actualidad es Ciudad Altamirano en el Estado de Guerrero, luego visita algunos lugares de la región conocida en Michoacán como “Tierra Caliente”, entre los pueblos visitados están Apatzingán, Santa Ana Amatlán, Tepalcatepec, de ahí pasa a lugares como Tancítaro, Zamora, Jiquilpan; pueblos indígenas como Cherán y Sevina y cierra con pueblos cercanos a Valladolid como son Santa Clara, Cuanajo y Acuitzio, para cerrar en la ciudad capital (véase tabla II).

Este es de los tres recorridos el que más lugares visitó; el demandante o limosnero fue Francisco Sanches, quien gastó en diez y ocho pesos y un tomín en dos burros, un caballo, un perico y una cubierta para el tabernáculo (Libro II, 1694:11)

En la parte de las cuentas de este libro, dice habersele entregado a don Mateo los 149 pesos y 4 tomines, más los dos burros, nueve perlas, un anillo de oro y un agnus que fue lo que trajo el demandante o limosnero (Libro II, 1694:12).

Esta información prueba que la persona que estaba encargada de la colecta de las limosnas era don Mateo de la Cerda y que los recursos que se consiguieran serían para la edificación del santuario de la virgen de Cosamaloapan.

LIBRO III

Es un libro manuscrito en tinta sobre papel algodón, forrado en pergamino, con dimensiones de 21.5 x 30 cms.; al parecer originalmente eran 50 fojas pero sólo se tiene información de 19 fojas/imágenes digitales más la portada.

El periodo histórico que comprende el periodo que va del mes de mayo de 1694 a febrero de 1695; entre la información que comprende está referido que la coleta sería destinada para la fábrica del santuario de virgen de Cosamaloapan.

La información no precisa la ruta seguida por el limosnero, el documento refiere algunos puntos geográficos, pero no se tiene la certeza de saber si en el orden que están referidos fueron recorridos.

TABLA II
LUGARES DONDE SE COLECTÓ LIMOSNA EN LOS AÑOS DE 1694-1695

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
1	Pueblo de Santa Catalina		34		
2			35	Pueblo de Tangantzequaro	30 de agosto de 1694
3	San Pedro		36	Villa de Zamora	1 de sep. de 1694
4	San Juan Rincón		37	Pueblo de Xacona?	2 de sep. de 1694
5	Santiago Irapeo		38	Pueblo de Santiago Tamandangapeo	6 de sep. de 1694
6	San Guillermo Tzitzió		39		
7	San Pedro Cupuyo		40	Pueblo de Xiquilpa	6 de sep. de 1694
8			41		
9			42	Hacienda de la Palma y pueblo de la Asunción	26 de sep. de 1694
10	Cusamala	30 de mayo 1694	43	Jurisdicción de Tamasula	Octubre de 1694
11	San Miguel Totolapan	4 de junio de 1694	44		
12			45	Pueblo de Tzapotiltic	
13	Petapecuala		46	Pueblo de San Sebastián y	

TABLA II (CONTINUACIÓN)

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
14	Pueblo de San Juan Pungarabato		47	Jurisdicción de Tzapotlan	
15			48	Pueblo de Tuxpan	24 de octubre de 1694
16	Pueblos de Guasameo y Zirándaro	15 de julio de 1694	49		
17	Pueblos de Cusio y San Juan Purechucho		50	Pueblo de San Francisco de Almoloya	1 de nov. de 1694
18	Pueblo de San Gerónimo Matzan		51		
19	Pueblo de Santiago	25 de junio de 1694	52		
20	San P ^o Churumuco		53	Pueblo de Istlahuacan	
21	Pueblo de Apatzingan	8 de julio de 1694	54	Pueblo de San Marcos de Tomila	30 de nov. de 1694
22			55	Pueblo de San Cristobal Masamitla	
23			56	Pueblo de San Juan Parangaricutiro	30 de dic. de 1694

TABLA II (CONTINUACIÓN)

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
24	Pueblo de Santa Ana Amatlán	18 de julio de 1694	57	Pueblo de San Felipe	3 de enero de 1695
25	Pueblo de Tepalcatepec	23 de julio de 1694	58	Pueblo de San Pedro Paracho	10 de enero de 1695
26	Pueblo de Alima y Santa Ana	27 de julio de 1694	59	Santa María Cheran	
27	Pueblo de Tantzitaro	3 de agosto de 1694	60	Santa María Sebina	
28			61	Pueblo de Ting. ^a	24 de enero de 1695
29			62	Pueblo de Santa Clara	
30			63	Pueblo de Santa María Natividad Cuanaxo	
31	Pueblo de Tinguidin		64	Pueblo de Acuyseio (Acuitzio)	
32	Pueblo de Patamban	22 de agosto de 1694	65	Valladolid	25 de enero de 1695
33					

TABLA III
LUGARES DONDE SE COLECTÓ LIMOSNA EN LOS AÑOS DE 1694 Y 1695

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
1	Pueblo de San Miguel Tarimbaro	18 de mayo de 1694	19	Valle de Santiago	30 de junio de 1694
2	Puendecupétaro?		20	Hacienda de Paranguco y ranchos	
3	Santiago Segueo		21	Hacienda de don Gurindio	
4	Santiago Cupandaro		22	Villa de Salamanca	21-23 de julio de 1694
5	San Nicolás Chucándiro	28 de mayo de 1694	23	Pueblo de Irapuato	1 de agosto de 1694
6	Pueblo de Cuiseo		24	Partido de la Piedra Gorda	17 de agosto de 1694
7	Hacienda María José		25	Pueblo del Rincón	
8	San Juan Uraurín	6 de junio de 1694	26	Congregación de Silao y su partido	27 de sep. de 1694
9	Pueblo de Xeroco		27	Real de Santa Ana de Guanajuato	12 de octubre de 1694

TABLA III (CONTINUACIÓN)

<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm.</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>
10	Pueblo de Pigilvaro		28	Jurisdicción de Guanajuato	29 de nov. de 1694
11	Pueblocito de San Juan Tarecato		29	Ciudad de Celaya	3 de enero de 1695
12	Pueblo de San Lucas Vasquaro		30	Ciudad de Salvatierra	16 de enero de 1695
13	Pueblo de Uriangato		31	Pueblo de Pegote	
14	Pueblo de Yurirapundaro (Yuriria)	12 de junio de 1694	32	Rancho de los Barcas	
15	Partido de San Nicolás	19 de junio de 1694	33	Pueblo de Zinapécuaro	
16	Pueblo de Tiristan		34	Queréndaro	
17	Haciendas de Taramatacheo y sus hacienditas		35	Pueblo de Indaprapeo	25 de enero de 1695
18	Pueblo de San Gerónimo		36	Valladolid (ajuste de cuentas)	5 de febrero de 1695

Tanto las tablas como los mapas, son una primera aproximación al estudio de los tres libros de limosnas, aún quedan muchas dudas por resolver y en los ejercicios muchas lagunas, resultó complicado encontrar y en algunos casos transcribir la información en los libros, debido a que fueron escritos por muchas personas, eso hace más complicada la lectura y el análisis.

En la elaboración de los mapas se tomó como base el plano elaborado por Guillermo Vargas y América Navarro, *El Obispado de Michoacán y sus provincias hacia 1680-1683* (Vargas, 2008:319), debido a que era uno de los que más se ajustaban al periodo de los libros de limosnas; sobre él se vació la información de los sitios donde se colectó limosna, con la idea de ver a manera de “manchas” los lugares o rumbos del Obispado donde se colectó limosna y donde estuvo presente la imagen de Nuestra Señora de Cosamaloapan.

LOS GÉNEROS COLECTADOS

En la mayoría de los casos, la limosna fue colectada en pesos, reales y tomines, en reales en plata, onzas en plata vieja, marcos en alhajas de plata vieja es decir —alhajas de plata ya usadas—, caballos, potrillos, becerros y cabritos.

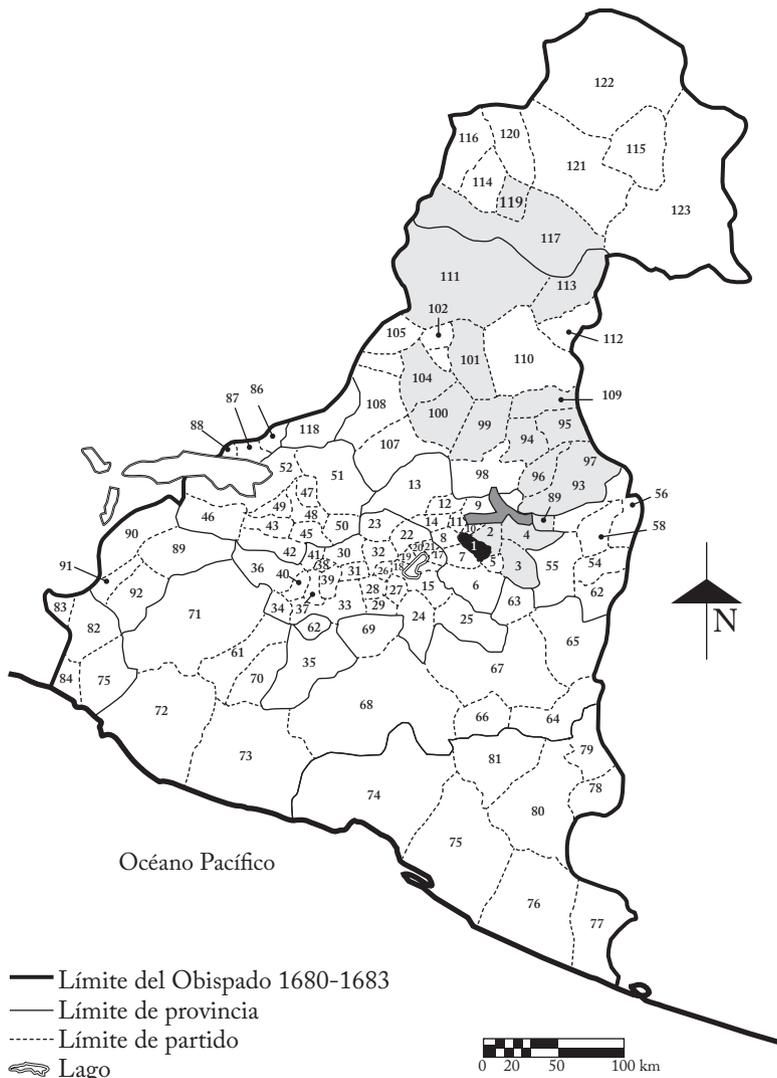
Al momento de hacer cuentas el limosnero quedó a deber 25 becerros y siete potros que recogió y no había entregado (Libro I, 1683:4).

Además del problema que significó la escritura que registró las limosnas, se percibe que tuvo otros problemas, por ejemplo cuando el limosnero Luis de la Fuente entregó cuentas, el provisor advirtió que el libro se había descosido y le faltaban hojas, por lo que se dio la orden que fuera detenido el limosnero para averiguar si había malicia en este asunto (Libro I, 1683:9).

También otro limosnero tuvo problemas, en 1695 declaró en 6 pesos los caballos que se le perdieron (Libro III, 1695:8).

Sirvan esos dos ejemplos para ilustrar lo complejo que llegaba a ser el trabajo del limosnero, quien no quedaba exento de

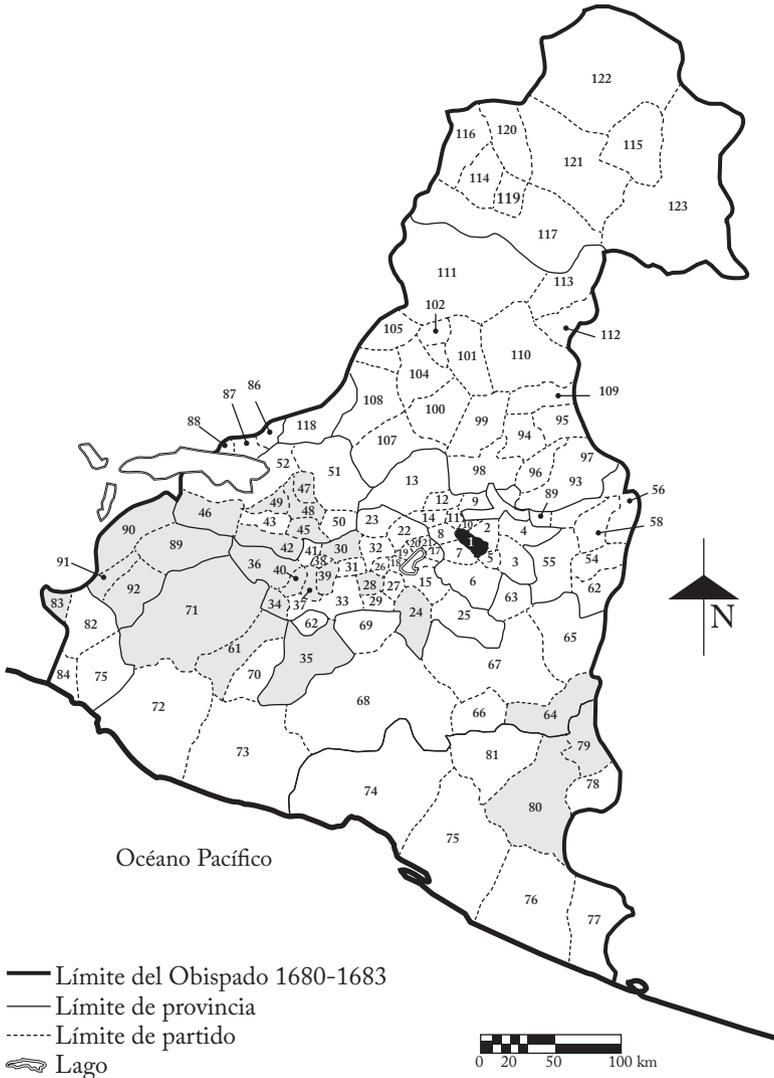
MAPA 1
PARTIDOS DONDE SE COLECTÓ LIMOSNA
EN EL OBISPADO DE MICHOACÁN, 1682-1683



- Límite del Obispado 1680-1683
- Límite de provincia
- Límite de partido
- 🌊 Lago

Elaboración de José Martín Torres Vega.
FUENTE: mapa base: *El Obispado de Michoacán y sus provincias hacia 1680-1683* de Guillermo Vargas y América Navarro y Libro I de *Limosnas*.

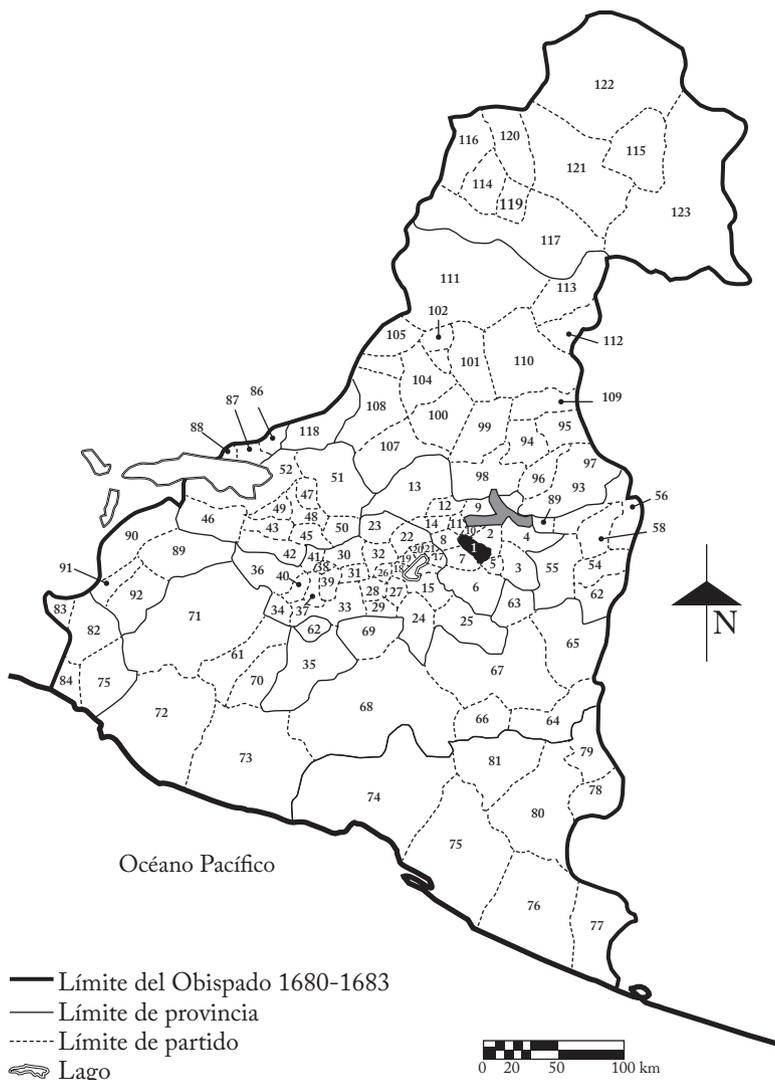
MAPA 2
PARTIDOS DONDE SE COLECTÓ LIMOSNA
EN EL OBISPADO DE MICHOACÁN, 1694-1695



Elaboración de José Martín Torres Vega.

FUENTE: mapa base: *El Obispado de Michoacán y sus provincias hacia 1680-1683* de Guillermo Vargas y América Navarro y Libro II de Limosnas.

MAPA 3
 PARTIDOS DONDE SE COLECTÓ LIMOSNA
 EN EL OBISPADO DE MICHOACÁN, 1694-1695



Elaboración de José Martín Torres Vega.

FUENTE: mapa base: *El Obispado de Michoacán y sus provincias hacia 1680-1683* de Guillermo Vargas y América Navarro y Libro III de *Limosnas*.

problemas, y aunque iba acompañado de la virgen, no se salvaba de los riesgos y tentaciones humanas.

LA IMAGEN Y LA EXPANSIÓN DE LA DEVOCIÓN

La comitiva estaba compuesto por el limosnero y las personas que le acompañaban, en el libro III menciona a una persona que le acompañaba, porque es lógico suponer que una sola persona no podía cuidar la virgen, el dinero y los géneros colectados, máxime si se trataba de animales o joyas.

La imagen peregrina era de bulto, seguramente de caña de maíz de cuya técnica la dinastía de los Cerda eran escultores reconocidos, y de quienes refiere el presbítero José M. Núñez habían llegado a Valladolid con una milagrosa imagen de esta virgen (Núñez, 1958:3).

En los trayectos de un lugar a otro la imagen viajaba sobre el aparejo de una burrita, pero cuando llegaban a un lugar, la imagen era conducida en andas en un tabernáculo¹ con cortinas y cerrojos, que costaron cinco pesos y dos tomines; el tabernáculo a su vez iba sobre andas con un pabelloncito de velillo² (Libro I, 1683:5).

Llevaban papalotes, éstos debieron ser para anunciar la presencia de la virgen en los lugares a los que llegaba, para que la gente pudiera percatarse de su presencia desde lejos, este rubro en uno de los libros fue de tres pesos y cuatro reales que se gastó el limosnero en papalotes (Libro III, 1695:9).

¹ Tabernáculo. (Lat. *tabernaculum*, “tienda”). Santuario que los Hijos de Israel llevaban consigo por el Desierto Era una tienda portátil en la que se guardaban el Arca de la Alianza y otros objetos sagrados. En las iglesias católicas es un templete fijo, colocado en medio del altar, para guardar el Santísimo Sacramento (Royston, 2001:431). (“Tienda de campaña” en latín). Cubículo en que se guarda y conserva el Santísimo dentro de un copón o pixede, luego de la celebración eucarística. Su nombre evoca a la tienda bíblica, lugar y signo de la presencia de Dios y refugio del arca de la alianza (Parra, 1996:162).

² Velillo. (Del dim. *velo*). m. Tela muy delgada y rala, confeccionada con algunas flores de hilo de plata (Diccionario, 2001:2277).

El objetivo principal de los recorridos era la colecta de limosnas, se pretendía recoger lo máximo posible para terminar la construcción del santuario en la ciudad de Valladolid de Michoacán, sin embargo uno de los objetivos quizá tangenciales pero que sucedieron, fue que debido a la visita de la imagen a diferentes ciudades, pueblos, villas, haciendas y ranchos, pudieron conocer la virgen de Cosamaloapan, lo que permitió que iniciaran la devoción a esa imagen mariana o bien los que ya le conocían la reforzaran.

Debió ser una bendición que la virgen visitara esos lugares, pidiendo ayuda para la conclusión de su santuario y aunque lo colectado no fueron cantidades superiores, el que la virgen peregrinara por una parte del Obispado de Michoacán, amplió la devoción de una imagen venerada en un barrio indígena de la ciudad de Valladolid, con la esperanza que esa devoción se extendiera lo más lejos posible.

CONCLUSIÓN

El santuario de Nuestra Señora de Cosamaloapan de la ciudad de Valladolid de Michoacán no ha sido abordado de manera suficiente e incluso no existe mucha información documental que permita mayores aproximaciones al tema; es posible que sea por tratarse de una capilla fundada en un barrio indígena extramuros de la ciudad de Valladolid

Los lugares donde se colectó la limosna corresponden a la demarcación del Obispado de Michoacán, particularmente a los actuales estados de Michoacán, Guerrero, Jalisco y Guanajuato; de donde se recogieron dinero en reales, plata, alhajas de plata generalmente usadas, perlas, caballos, potros, becerros, cabritos y un perico.

Las cantidades de dinero que se colectaron no parecen significativas, en el primer libro se colectaron 307 pesos, cuatro reales, 25 becerros, siete potros, 69 pesos y cinco reales en un vale a pagar en tres meses, etcétera.

En el Libro II se juntaron 149 pesos, cuatro tomines, dos buros, nueve perlas, un anillo de oro y un agnus.

Por lo que se aprecia, el dinero recogido seguramente no fue lo más importante en estos tres recorridos, sino la presencia de la virgen de Cosamaloapan, expandiendo su devoción por todos los pueblos visitados en el Obispado de Michoacán, pues seguramente los que no la conocían, después de las visitas la tuvieron presente en sus oraciones.

En el siglo XVIII el edificio religioso pasó de ser santuario a iglesia del convento de monjas “capuchinas” y la imagen de Nuestra Señora de Cosamaloapan permaneció en culto presidiendo el altar principal, aunque las colectas de limosnas ya no se realizaron para el santuario, ahora cambiaron para ayuda de las religiosas descalzas. Suponemos que con la entrada de vigor de las Leyes de Reforma y los cambios que se generaron en esta época, la imagen de la virgen de Cosamaloapan se cambió a un retablo lateral del crucero del templo donde permanece a día de hoy, pero su culto podría considerarse casi perdido.

BIBLIOGRAFÍA

- DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia y Enrique CERVANTES SÁNCHEZ
 2001 *Desarrollo de Valladolid 1541-2001*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Diccionario de Autoridades*
 1969 Edición facsímil, Madrid, Real Academia Española, Gredos, tomos II y III.
- Diccionario de la Lengua Española*
 2001 Madrid, Real Academia Española.
- GÓMEZ DE SILVA, Guido
 1998 *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda
 1999 *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morelia, Morevallado.

MERLO, Eduardo *et al.*

2013 *Aparición de la Virgen María a Juan de Palafox en la ciudad de Puebla*, Puebla, UPAEP.

MOLINER, María

1994 *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.

Nuevo Diccionario de la Lengua castellana

1853 París, Librería de Rosa y Bouret.

NÚÑEZ, José M.

1958 *Nuestra Señora de Cosamaloapan. Noticias históricas y triduo en su honor*, Morelia, s/e.

ROYSTON PIKE, Edgar

2001 *Diccionario de religiones*, México, FCE.

TORRES VEGA, José Martín

1999 “Reconstrucción histórica del conjunto conventual “Capuchinas” de Morelia”, tesis de licenciatura en Arquitectura, Morelia, Facultad de Arquitectura-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

VARGAS URIBE, Guillermo *et al.*

2008 “Evolución de los cambios territoriales del Obispado de Michoacán durante el periodo virreinal”, en Eugenia María Salomão Azevedo (dir.), *Del territorio a la arquitectura en el Obispado de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Conacyt.

Manuscritos históricos

- Archivo Histórico Casa de Morelos de Morelia (AHCM)

LIBRO I. Diocesano, Gobierno, Parroquias, Asientos, caja 8, exp. 11. Años de 1682-1683, 13 fs.

LIBRO II. Diocesano, Gobierno, Santuarios, Cosamaloapan, caja 39, exp. 5, años de 1694-1695, 15 fs.

LIBRO III. Diocesano, Gobierno, Santuarios, Cosamaloapan, caja 39, exp. 6, años de 1694-1695, 18 fs.

Diocesano, Gobierno, Sacerdotes, Licencias, caja 22, exp. 33, 1652-1653, 26 fs.

Diocesano, Gobierno, Sacerdotes, Licencias, caja 23, exp. 49, 1678,
19 fs.

Diocesano, Gobierno, Correspondencia, Obispo, caja 1, exp. 28,
1688, 27 fs.

- Archivo General de Notarías de Morelia

PROCOLOS, vol. 33, año de 1681, fs. 91-94v.

PROCOLOS, vol. 86, año de 1736, fs. 218-221v.

*Miradas multidisciplinares
a la diversidad religiosa mexicana*
se terminó en diciembre de 2016
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19
Col. del Carmen, Del. Coyoacán
04100, Ciudad de México
<juanpabloseditor@gmail.com>

1 000 ejemplares



