

CAMBIO RELIGIOSO EN GUADALAJARA
PERFILES Y COMPORTAMIENTOS
EN TRES DÉCADAS (1996-2016)

INVESTIGACIÓN

Asociados Numerarios de El Colegio de Jalisco

Ayuntamiento de Guadalajara
Ayuntamiento de Zapopan
El Colegio de México, A.C.
El Colegio de Michoacán, A.C.
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Gobierno del Estado de Jalisco
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Subsecretaría de Educación Superior-SEP
Universidad de Guadalajara

Javier Hurtado
Presidente

Roberto Arias de la Mora
Secretario General

CAMBIO RELIGIOSO EN GUADALAJARA
PERFILES Y COMPORTAMIENTOS
EN TRES DÉCADAS (1996-2016)

CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA
RENÉE DE LA TORRE



Esta publicación fue arbitrada por pares académicos, recibida por el Consejo Editorial de El Colegio de Jalisco el día 11 del mes de julio del año 2017 y aceptada para su publicación el día 26 del mes de abril del año 2018

306.6097235 G984c

Gutiérrez Zúñiga, Cristina

Cambio religioso en Guadalajara : perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016) / Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée de la Torre. -- 1ª ed. -- Jalisco, México : El Colegio de Jalisco : Universidad de Guadalajara, 2020.

356 p. : ils., fots., gráfs., cuadros, mapas ; 16.5 x 23 cm. -- (Investigación)

Incluye anexos, bibliografía e índice de ilustraciones

ISBN ColJal

ISBN UdeG

1. Religión y sociología - Guadalajara, Jalisco (México) - Estudio de casos. 2. Religión y sociología - Guadalajara, Jalisco (México) - Encuestas. 3. Guadalajara, Jalisco (México) - Religión - Aspectos sociales. 4. Pluralismo religioso - Guadalajara, Jalisco (México). 5. Encuestas sociales - Guadalajara, Jalisco (México). 6. Guadalajara, Jalisco (México) - Vida religiosa y costumbres - Encuestas. 7. Guadalajara, Jalisco (México) - Vida religiosa y costumbres - Estudio de casos. I. Torre, Renée de la, coaut.

© D.R. 2018, El Colegio de Jalisco, A.C.

5 de Mayo 321

45100, Zapopan, Jalisco

ISBN: 978-607-xxxx-xx-x ColJal

© D.R. 2020, Universidad de Guadalajara

Centro Humanitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Av. de los Maestros puerta 1 Nivel -1

Col. Alcalde Barranquitas,

Guadalajara, Jalisco C.P. 44100

ISBN: 978-607-xxxx-xx-x UdeG

Primera edición, 2020

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	15
“La otra lógica” de los estudios en América Latina: las salidas de la secularización.....	16
Antecedentes de estudios basados en encuestas en México	20
El diseño teórico metodológico de las encuestas sobre prácticas y creencias religiosas en Guadalajara 1996-2016: el rescate de la identificación subjetiva.....	23
Plan de la obra.....	37
I. CONTEXTO HISTÓRICO DEL DECLIVE CATÓLICO EN GUADALAJARA, JALISCO, MÉXICO	41
Los aires de cambio latinoamericano	41
Tendencias de la diversidad religiosa en México.....	45
Jalisco: el declive del catolicismo y el cambio religioso.....	52
Guadalajara: capital del “núcleo duro del catolicismo” en México.....	54
II. QUÉ RELIGIOSIDAD PRACTICAN LOS TAPATÍOS: UNA SEMBLANZA DE 2016	71
¿Quiénes son los tapatíos? Pertenencia y movilidad religiosas.....	71
Autoidentificación	76
Grados de compromiso.....	78
Creencias e imaginarios de lo trascendente	81
Prácticas religiosas fuera de los templos	87
Valores principales en la educación de los niños.....	93

Cultura del pluralismo religioso y la tolerancia	95
Marcos de moral sexual	105
Conclusiones	108

III. TENDENCIAS DEL CAMBIO RELIGIOSO

EN GUADALAJARA 1996-2016	109
Pertenencia y movilidad religiosas.....	110
Creencias e imaginarios de lo trascendente.	112
Prácticas religiosas.	115
Valores principales en la educación de los niños.	119
Cultura del pluralismo religioso y la tolerancia.	122
Marcos de moral sexual.	124
Conclusiones.....	130

IV. COMPORTAMIENTO SEGÚN GRUPOS DE EDAD

Pertenencia y movilidad religiosas.....	136
Autoidentificación	137
Grados de compromiso.....	138
Creencias e imaginarios de lo trascendente	139
Prácticas religiosas	147
Valores principales en la educación de los niños	153
Marcos de moral sexual	158
Tolerancia y valores del pluralismo religioso	162
Conclusiones	166

V. COMPARATIVO ENTRE HOMBRES Y MUJERES

Pertenencia y movilidad religiosas.....	170
Autoidentificación	172
Prácticas religiosas	172
Creencias e imaginarios de lo trascendente	181
Valores principales en la educación de los niños	187
Marcos de moral sexual	189

Cultura del pluralismo religioso y la tolerancia	193
Conclusiones.....	196
VI. LAS CONDICIONES SOCIOECONÓMICAS COMO FACTOR EN LA CONFIGURACIÓN RELIGIOSA DE LOS TAPATÍOS.....	
Pertenencia y movilidad religiosas.....	201
Creencias e imaginarios de lo trascendente	203
Prácticas religiosas	207
Valores principales en la educación de los niños	212
Cultura del pluralismo religioso y la tolerancia	213
Marcos de moral sexual	215
Conclusiones.....	217
VII. LA ESCOLARIDAD COMO FACTOR EN LA CONFIGURACIÓN RELIGIOSA DE LOS TAPATÍOS.....	
Pertenencia y movilidad religiosas.....	221
Creencias e imaginarios de lo trascendente	223
Prácticas religiosas	226
Valores principales en la educación de los niños	229
Cultura del pluralismo religioso y la tolerancia	232
Marcos de moral sexual	233
Conclusiones.....	235
VIII. LA HUELLA DE LOS TERRITORIOS URBANOS EN LA ENCUESTA.....	
Conformación del equipo para el levantamiento.....	238
Etnografías a partir del levantamiento de la encuesta.....	239
Espacios disputados por la diversidad religiosa	242
El uso de altares, capillas y grafitis en las periferias y territorios de inseguridad.....	269
Conclusiones.....	284

IX. EL REVERSO DE LA CÉDULA (NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE EL ACTO DE ENCUESTAR)	287
La interacción con el instrumento y con los encuestadores	288
Los diferentes modos de creer y validar las creencias.....	295
Convivencia y negociación de la diversidad religiosa cotidiana.....	302
Conclusiones.....	305
 CONCLUSIONES GENERALES.....	 307
Ser religioso al estilo Guadalajara.....	308
¿Cómo afecta el género, la edad, la escolaridad y el nivel socioeconómico al comportamiento religioso?.....	313
 ANEXOS	
I: La cédula y estrategia de muestreo de la “Encuesta de pertenencias, prácticas y creencias religiosas, Guadalajara 2016”	316
II: Las muestras y distribución de casos a encuestar.....	321
III: Selección de las áreas para el levantamiento	323
 ABREVIATURAS Y SIGLAS	 325
 BIBLIOGRAFÍA	 327
 ÍNDICE DE IMÁGENES.....	 341

AGRADECIMIENTOS

Este libro es una coautoría con responsabilidades y tareas compartidas desde 1996. Fue posible gracias a la colaboración y comunión de esfuerzos de personas, a quienes queremos agradecer su generosidad y empeño.

La aplicación de encuestas sobre creyentes y creencias en la ciudad de Guadalajara inició en 1994. Desde esa fecha, se sumaron voluntarios que han permitido su concreción. Algunas veces se contó con financiamientos, otras no, pero la sinergia entre personas e instituciones diversas ha sido una constante en las diferentes fases de este proyecto.

A este trabajo que ahora ve la luz, le anteceden dos encuestas: la primera en 1996, a cargo de Patricia Fortuny, financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), y efectuada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (CEO-UdeG). La segunda se aplicó en 2006, gracias a la colaboración del Instituto de Mercadotecnia y Opinión (IMO), que entonces hacía el pilotaje de la encuesta del International Social Survey Programme (ISSP). En esa prueba piloto se incluía a México por primera vez en un estudio comparativo entre diferentes países con un módulo sobre religión. La encuesta sobre Guadalajara contó además con financiamiento de El Colegio de Jalisco –cuyo presidente era José Luis Leal Sanabria– y del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000”, dirigido por Renée de la Torre y financiado por CONACYT.

Queremos agradecer especialmente al equipo coordinador de Demoscópica México: Yasodhara Silva Medina y Javier de la Torre Velázquez, expertos en muestreo y aplicación de encuestas, quienes aportaron su conocimiento y experiencia en los estudios de opinión, y nos apoyaron desde 1996 en todas las fases de la encuesta: en la reformulación de la cédula a partir de los estudios previos, en el diseño de la estrategia de muestreo, en la coordinación de los equipos para el levantamiento en campo, y en el proce-

samiento de la información y el análisis estadístico preliminar. En la última encuesta de 2016, lo hicieron de manera solidaria.

“El levantamiento de la encuesta en 2016 careció de fondos externos para su realización. Hoy lo reconocemos como un feliz acontecimiento, pues ello nos motivó a buscar fórmulas que nos permitieran llevarlo a cabo con el apoyo de nuestros asistentes y alumnos. Dicha circunstancia nos permitió conocer la riqueza del trabajo de campo que puede hacerse durante la fase del levantamiento de la encuesta, pues más allá de la aplicación de la cédula, pudimos aprovechar la visita al territorio para el registro de señales religiosas y tener contactos cara a cara con los habitantes de las distintas colonias elegidas para el muestreo. La oportunidad de tener una experiencia directa con los encuestados y sus lugares de vida cotidiana nos permitió hacer registros etnográficos de los entornos y de los metadiscursos que no cabían en la cédula de la encuesta, pero que estaban presentes en sus respuestas. Nos dio la oportunidad de interactuar con jóvenes en formación, comprometidos y talentosos, con gran capacidad para el aprendizaje y la interlocución crítica, elementos que enriquecieron este trabajo y le dieron un sentido mayor. Los estudiantes provinieron en su mayoría de la licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara, voluntarios dentro de los cursos universitarios de “Abordajes Macrosociológicos de la Investigación” y “Sociología de la Religión”, impartidos por Cristina Gutiérrez Zúñiga.

Muchas gracias a Ricardo Alcaraz, Carolina Ortega, Rosario Hernández, Saraí Castillo, Gustavo Manuel Jiménez, Paola Monserrat Camacho, Francisco Humberto Méndez, Carolina Toribio, Mayra Hernández, Fernando Rodríguez y María del Carmen Carbajal, quienes trabajaron durante dos fines de semana en la aplicación de la encuesta.

Agradecemos asimismo al doctor Roberto Ochoa, coordinador de la carrera de Sociología, por brindarnos las facilidades para esta colaboración estudiantil.

Entre los voluntarios, pudimos contar con Samuel Hernández, en ese momento tesista de la maestría en Comunicación de la Universidad de Guadalajara; Gabriela Gil, entonces asistente de investigación del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sede Occidente; Maricela Gómez, de Demoscópica México; Verónica Patricia Briseño de El Colegio de Jalisco (COLJAL); Jacinta Díaz Corona, voluntaria de TECHO, y Arturo Fabián Jiménez, estudiante de la Universidad Autónoma de Sinaloa, becario del CIESAS por medio del programa intercambio de CONACYT. El equipo de voluntarios colaboró además con sus diarios de

campo y sus reflexiones críticas sobre el instrumento y la experiencia misma de campo, como se puede leer en los capítulos 8 y 9 de este volumen.

En la elaboración y análisis de la base de datos, la generación de gráficos, procesamiento y corrección del texto nos apoyaron las entonces asistentes de investigación Verónica Briseño y Paulette Orozco, del COLJAL, y Susadny González Rodríguez, del CIESAS.

Finalmente, agradecemos a los directivos de nuestras instituciones: doctor Andrés Fábregas, director de CIESAS, Occidente, quien nos proporcionó el material para el levantamiento de la encuesta (papelería, gafetes, lapiceros y tablas); al doctor Héctor Raúl Solís Gadea y a la doctora Guadalupe Moreno, quienes respectivamente como rector y secretaria académica del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades apoyaron la participación de los alumnos de Sociología en el levantamiento, y se sumaron a El Colegio de Jalisco en la edición de este libro. La última fase del proceso editorial contó con la cuidadosa colaboración de Déborah Moloeznik y de Mercedes González, con quienes estamos muy agradecidas.

INTRODUCCIÓN

El cambio religioso no ocurre únicamente en el cambio de una denominación a otra –como nos permiten apreciar los datos censales basados en la pregunta sobre pertenencia religiosa–. Tampoco se reduce a estimar la baja en el compromiso de los creyentes, como lo hacían los estudios que deseaban medir la secularización como causa de la disminución de la relevancia religiosa en la sociedad. En la actualidad, un indicador del cambio religioso ha sido la tendencia a la subjetivación y a la desinstitucionalización, que se hace patente en la distancia entre creencias y prácticas, y las adhesiones a religiones o asociaciones religiosas (Hervieu-Léger, 1999 y Campiche, 1991).

Esta tendencia puede ocurrir de manera transversal a las categorías censales, como quienes se identifican sin religión y practican una “espiritualidad sin iglesia” (Davie, 1996), y que pueden ser gnósticos o practicantes de espiritualidades difusas; pero también en los católicos “a mi manera” que, sin abandonar su adscripción católica, se distancian de los dogmas y la normatividad de la institución e incluyen de manera selectiva contenidos de creencias, valores y prácticas provenientes de otras religiones, filosofías o fuentes seculares de producción de sentido trascendental.

Existen otras modalidades religiosas que son transversales al universo católico y al evangélico-protestante, como las tendencias pentecostales o carismáticas, las neoesotéricas (por ser parte de la cultura), el espiritismo y otras cosmovisiones de raigambre étnica, asociadas con el universo rural. Como lo indica Pablo Semán, las cosmologías son anteriores a las religiones, y las permean continuamente mediante las concepciones de la magia y el milagro (Semán, 2001). Además, encontramos espiritualidades conocidas como Nueva Era –que promueven una matriz holística para amalgamar tradiciones–, también transversales a las pertenencias religiosas.

En conjunto, estas mediaciones de sentido transversal están teniendo efectos en una recomposición de la religiosidad. Observamos que la identi-

ficación religiosa rebasa la identidad confesional en distintos países. Para dar cuenta de este fenómeno se han aplicado diversas encuestas en diferentes países de América Latina, con el fin de atender el reacomodo dinámico entre pertenencia, identificación con imaginarios creyentes, disposición a prácticas religiosas, e integración y jerarquización de valores éticos.

“LA OTRA LÓGICA” DE LOS ESTUDIOS EN AMÉRICA LATINA:
LAS SALIDAS DE LA SECULARIZACIÓN

Jean Pierre Bastian afirma que en la modernidad tardía se experimenta una tendencia hacia la desregulación del campo católico, disputada por “[...] tres polos principales del campo religioso (mágico-religioso, burocrático y carismático) que abre el espacio de una competencia que se alimenta también de la circulación transnacional de las creencias y de las prácticas” (Bastian, 2011: 28). Un aporte significativo de este autor fue reconocer la tendencia a la desinstitucionalización religiosa y, a la vez, poner en duda la tendencia a la individualización creyente, tan en boga en Europa y tan vigente en su sociología. El argumento de Bastian se apoya en la revisión histórica del mestizaje religioso, que ha sido una constante desde la etapa de la colonización de América Latina, resaltando que, si bien para los europeos la hibridez y el *collage* parecieron una revelación sociológica en los años 1980, de este lado del Atlántico es una realidad histórica, donde:

[...] predominan los vínculos colectivos, esto no se hace en el sentido de la individuación del creer, sino más que nada por una ‘comunitarización’ que refleja bien el término de hacienda religiosa elaborado por Lalive d’Epinay para designar el trabajo realizado por la nueva socialidad pentecostal en Chile (Bastian, 2011: 29).

Un valioso esfuerzo para repensar la secularización en América Latina fue el trabajo de Cristian Parker, quien sostiene que en este contexto la religión no tiende a desvanecerse, sino a transformarse. Parker, al igual que Bastian, demuestra que históricamente la religión popular ha sido el fermento de la cultura en América. El catolicismo, introducido por los conquistadores, floreció como una modalidad sincrética entre las tradiciones, imaginarios y cosmologías nativas, enraizadas en las culturas indígenas, así como en las imágenes y modelos de devoción traídos por los evangelizadores españoles como parte de la conquista. La religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes: la resistencia ante la cultura

oficial y dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura. En América Latina, la secularización no se da a partir del difusionismo vertical, sino en el dinamismo en el que las prácticas y los usos populares de la religión producen constantemente nuevas síntesis (sincretismos) entre lo ajeno y lo propio, lo tradicional y lo moderno, pero, sobre todo, propician también la sacralización de los espacios seculares y la desacralización de ciertas prácticas religiosas (Parker, 1993).

Aunque el catolicismo como religión oficial intentó desvirtuar las prácticas religiosas de las sociedades indígenas, la creatividad de los pueblos en la recreación popular del catolicismo permitió una resistencia histórica a los embates colonialistas. Parker denominó esto como “otra lógica” que no responde a las teorías de la secularización europea. En Santiago de Chile, Cristian Parker ha realizado encuestas que buscan abordar las recomposiciones de las creencias, ya que “no solo las iglesias se han multiplicado en América Latina, sino también los más diversos grupos, incluyendo los grupos y cultos esotéricos y diversas formas de espiritualidades y misticismos post-modernos” (Parker, 2008: 287). Sus estudios aportaron la categoría de “creyentes a mi manera”, útil para caracterizar la religiosidad chilena como “[...] una cultura posmoderna [que] ha garantizado la renovación de valores antiguos en las nuevas condiciones” (Parker, 2008: 337).

Los estudios y resultados de las encuestas latinoamericanas han destacado el peso y la vigencia de la religiosidad popular, que, si bien no es institucional, tampoco es individual. Ya que desde esta práctica se han gestado comunitarismos democráticos, movimientos indígenas transnacionales, religiones con sustrato crítico y revolucionario. A pesar de parecer imposible, uno de los proyectos que impulsó un proyecto de modernidad para América Latina emergió de la religión católica, mediante el desarrollo de una teología liberadora.¹ La religiosidad popular puede ser considerada como un espacio “en el entre”, retomando la categoría de *in-between* de Homi Bhabha (2010) como lugar bisagra que genera categorías ambivalentes entre la tradición y la modernidad, la desinstitucionalización y la comunitarización. En este sentido, la religiosidad popular es una instancia liminar entre lo privado y lo público,

¹ Algunas versiones de la religión católica no han sido un obstáculo para acceder al valor moderno de la ciudadanía –como lo planteaba el pensamiento jacobino– sino que, por el contrario, desde ahí han emergido discursos, proyectos y acciones de identidad latinoamericana que sirven de puentes para negociar y redefinir el acceso a la convivencia universal y para la incorporación de los valores de la modernidad como eje de sus demandas y aspiraciones (De la Torre, 2004).

lo individual y lo institucional, entre la tradición y las nuevas religiosidades donde ocurren los trayectos para redefinir los empalmes y las divisiones entre los límites que unen y dividen lo secular y lo religioso (De la Torre, 2012).

Más que representar un residuo del pasado, es la posibilidad de dotar de continuidad y anclaje territorial a las nuevas situaciones, prácticas y formas culturales que provienen de lugares inaccesibles en el tiempo y el espacio convencional y próximo (De la Torre, 2001: 105).

En Argentina, la encuesta diseñada y aplicada por el equipo del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) confirmó, a partir del análisis de los datos obtenidos, que el panorama religioso se corresponde con “una cultura cristiana disponible y flotante para múltiples recomposiciones y memorias. No estamos frente a un proceso de descristianización sino de toma de distancia institucional” (Mallimaci, 2011: 112). De manera contundente, Fortunato Mallimaci cuestiona la existencia de una única modernidad, retomando la propuesta de Casanova de reconocer modernidades múltiples, dentro de las cuales las religiones en América Latina son agentes presentes en el espacio público, en la política y en la redefinición de las modernidades, disputándose los derechos de ciudadanía. A diferencia de muchos países europeos que planteaban la laicización como pérdida de influencia de las religiones en el espacio público, en América Latina “el campo religioso se ensancha y los límites se extienden a otras dimensiones de la vida social” (Mallimaci, 2011: 78).

Diversos estudios han confirmado la capacidad combinatoria, hibridatoria y en constante recomposición de las prácticas y creencias religiosas, que desafían las categorías y fronteras para su calificación ofrecidas por la pertenencia a congregaciones, iglesias o denominaciones. Hoy, las identificaciones son múltiples y desafían los límites de pertenecer a un grupo o a una tradición, como lo demuestra el culto que tanto católicos como evangélicos rinden a la figura de Maximón en Guatemala, país con más porcentaje de evangélicos, pero también con mayor población indígena (Pedrón Colombani, 2008).

Un estudio hecho en la ciudad de São Paulo, Brasil, arrojó que 38% de sus habitantes es religioso mutante o no exclusivo. Entre las duplicidades encontradas destacan la de católicos-espiritualistas y católicos-afrobrasileños, pero –sorprendentemente– también aparecen los católicos-protestantes, los católicos-orientales y los católicos esotéricos (Negrão, 2008). En conjunto, estos estudios demuestran que la religión no puede tratarse como un dato estático, heredado ni coercitivo, sino que es preciso dar cuenta de la dimensión activa de los sujetos, basada en la búsqueda constante, donde el individuo va

seleccionando creencias y prácticas que le ofrecen un sentido trascendental o una experiencia de lo sagrado.

Además de la multiplicación de organizaciones religiosas a un ritmo sin precedentes, la recomposición religiosa abarca una transformación del vínculo con la institución de pertenencia que la vuelve acaso más frágil y efímera, abriendo el paso a verdaderas trayectorias de movilidad religiosa, pertenencias múltiples, establecimiento de circuitos interdenominacionales en las trayectorias y en las socialidades religiosas de cierto signo –neopentecostal, por ejemplo–, o formas de adhesión que descartan el modelo eclesial, y muestran la emergencia de nuevos sentidos del pertenecer y del creer. Cecilia L. Mariz (2012) y Clara Mafra (2013) lo plantean como una tendencia a recrear nuevos sentidos religiosos.

De acuerdo con los estudios sobre religión en México, se puede apreciar que el mexicano no corresponde al “creyente sin iglesia” que identifica a los ingleses y franceses (Davie, 1996); tampoco es el indiferente que hoy parece caracterizar a los españoles (Mardones, 2004); ni siquiera el individualista que proclama el lema de “hágase su propia religión”, como sustentan los sociólogos franceses (Hervieu-Léger, 1999). La hegemonía de la religión católica en México exige atender la compleja dinámica en que se experimentan algunos cambios de modos y contenidos del creer, junto con las permanencias de mantenerse dentro del catolicismo. Por tanto, se requiere de horizontes teóricos y metodológicos que permitan observar la recomposición entre cambios de creencias y valores, junto con las permanencias con la tradición católica, presentes en las formas de practicar ritual y colectivamente la religiosidad de los mexicanos. De ahí que la fórmula de “católicos a su manera” (aportada por Parker para el caso chileno) ha sido congruente para estudiar el caso mexicano, ya que éste mantiene patrones colectivos de practicar mediante las fiestas, ceremonias y rituales religiosos, predominantemente propios de la religión popular, más heterodoxa que ortodoxa.² Esta categoría fue retomada como variable de autoadscripción en la encuesta de Guadalajara 2016 sobre creencias y prácticas religiosas que nos ocupa, y fue muy bien aceptada para el autorreconocimiento de católicos heterodoxos, como describiremos más adelante.

² Los resultados de la encuesta de Guadalajara aplicada en 2006 pueden consultarse en De la Torre *et al.*, 2014.

Durante las últimas décadas, en México se han efectuado encuestas para estudiar el fenómeno. Los primeros aportes provienen de equipos de investigación en Guadalajara, de los que formaron parte las autoras del presente trabajo, y que se centraron en encuestas sobre creencias y prácticas religiosas, aplicadas en intervalos de un decenio: 1996, 2006 y 2016. Estos estudios han demostrado que las creencias y las prácticas no se corresponden con las pertenencias a una Iglesia (véanse los estudios realizados en dicha ciudad: Fortuny, 1999; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011). Su enfoque teórico-metodológico y sus aportaciones serán desarrolladas en la siguiente sección.

Otro de los estudios relevantes sobre religión, son las encuestas aplicadas por la agrupación Católicas por el Derecho a Decidir,³ asociación que guarda una postura crítica hacia las posiciones asumidas por la jerarquía católica mexicana. Las tres encuestas hechas hasta ahora permiten una comparabilidad en la línea del tiempo: en 1993, 2003 y 2014, con la consigna de romper con la idea unitaria de los católicos. En particular se propusieron: “captar los puntos de vista de la feligresía sobre las enseñanzas del magisterio eclesial en diversos temas, y conocer en qué medida la población católica mexicana comparte y actúa conforme a dichas enseñanzas” (Católicas por el Derecho a Decidir, 2014). Su limitante es que no aborda otras religiones, sólo se enfoca en atender las distancias que existen entre las posturas de la jerarquía y de los fieles laicos al interior del catolicismo.

En 2014, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) aplicó la encuesta “Crear en México”, enfocada en visibilizar la pluralidad de concepciones y opciones al interior de la fe católica en México, sobre todo frente a los debates públicos en torno a las libertades laicas, las relaciones Iglesia-Estado, al papel asumido por obispos y sacerdotes en la sociedad (derechos humanos y política gubernamental). Su muestra se enfocó en la población mexicana adulta, aplicando 2 mil 669 cuestionarios; su tamaño muestral y su estrategia de sobrerrepresentación de minorías permitió construir, por primera vez, submuestras sólidas de no católicos, no religiosos y ateos en un estudio mexicano de este tipo. Sus resultados nos enseñan los claroscuros de una comunidad de católicos imaginada como unidad pero dividida por sus opiniones, valores morales, percepciones políticas y prácticas diferenciadas, que se expresan como contrastes e incluso confrontaciones latentes a su inte-

³ La “Encuesta nacional de opinión católica 2014” está disponible en: <http://catolicas-mexico.org/ns/?tag=encuesta-nacional-de-opinion-catolica-2014>.

rior (De la Torre, 2013). La encuesta arroja datos interesantes para describir las distintas dimensiones socio-religiosas, como creencias, prácticas, instituciones, relación con el marco legal, influencia pública, áreas de conflicto o tensión, experiencia de convivencia plural, entre otros temas, y ofrece una perspectiva panorámica de lo que distingue a los mexicanos desde una óptica particular. Es la encuesta sobre religión con mayor tamaño de muestra que se haya hecho en nuestro país, aunque debido a la complejidad que ella misma ayuda a vislumbrar, pareciera limitada para acceder, por ejemplo, a datos locales o perspectivas particulares de la diversidad religiosa.

Otras encuestas aplicadas en territorio nacional sobre temas sociales han abarcado algunas dimensiones religiosas dentro del conjunto de sus intereses, como la “Encuesta nacional sobre discriminación en México 2010” (ENADIS), aplicada en los 32 estados de la República, en 13 mil 751 hogares, con información sobre 52 mil 095 personas. La misma dedica un módulo completo a la diversidad religiosa.

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, institución gubernamental responsable de la ENADIS 2010, preocupada por el tema de la discriminación y la intolerancia, exploró las percepciones y actitudes que tanto las mayorías católicas como las minorías religiosas tienen sobre la igualdad y la tolerancia hacia la diversidad de creencias. Los resultados del estudio buscan sensibilizar y establecer un diagnóstico para implementar políticas públicas frente a la problemática.

Dicho enfoque es importante en una nación donde estuvimos acostumbrados a que el catolicismo fuera la única religión visible y aceptada, a pesar de que México se rige por una Constitución basada en los valores del Estado laico. Este hecho presenta obstáculos para el desarrollo de una cultura que promueva los valores del pluralismo religioso, de cara al crecimiento de diversas denominaciones cristianas no católicas.

La visibilización de las minorías representa un gran reto metodológico, pues la misma inercia que lleva a la obtención de muestras representativas a partir de la población abierta, se traduce en la obtención de muestras muy pequeñas de estas disidencias religiosas, las cuales, a la luz de los análisis, se muestran insignificantes o numéricamente no válidas. En este caso, una encuesta patrocinada desde el Estado permitió atender a las minorías, pues son éstas las que experimentan los efectos de la exclusión y la discriminación de credos. El tamaño de la muestra permite, además, un cómodo margen para el análisis de enfoque regional, dentro de la diversidad social y demográfica de nuestro país (CONAPRED, 2012).

Los resultados de este estudio nos dejan ver que optar por otra religión que no sea la católica se puede manejar, mientras se practique y se exprese en el ámbito privado; no obstante, en México supone el riesgo de ser discriminado cuando se muestra su opción diferencial en el ámbito público, pues uno de cada cuatro encuestados expresó haber sentido que sus derechos no han sido respetados por causa de su religión. El ámbito donde más se sufre la discriminación es en escuelas, y se agudiza más en el medio rural, como afirma en una entrevista Ignacio Cuevas de la Garza (citado en Sánchez, 2013).

También hemos visto presencia de los mexicanos creyentes en encuestas internacionales, donde podemos atender el carácter nacional mediante la comparación y el contraste con otros países; es decir, colocar los datos de nuestra propia sociedad en perspectiva y conocer nuestra posición relativa en el conjunto multinacional. Dos encuestas mundiales sobresalen en este sentido.

El Programa Internacional de Encuestas Sociales (ISSP) incorporó un módulo sobre religión, que destaca por su amplitud de temas y variables. Su instrumento fue aplicado en México a una muestra de mil 471 encuestados en 2008, cubriendo 29 de los 32 estados de la República. Entre sus variables destacamos: tolerancia religiosa, diversidad de tradiciones y creencias religiosas, moral sexual, confianza en las iglesias y organizaciones religiosas, religión y política, espiritualidad *versus* religiosidad, y motivación intrínseca *versus* extrínseca de las prácticas religiosas.

Observar a México en contraste con otros 39 países nos revela que, aun cuando nos pensemos lejanos geográfica y culturalmente, no lo somos. El hecho de ser un país mayoritariamente católico establece diferencias con el resto del mundo y, a la vez, es parámetro de similitud con otros países donde está presente una religión mayoritaria, ya sea la católica (como Italia, Portugal, Croacia, Irlanda, Polonia y Filipinas) u otra (Dinamarca, con mayoría protestante; Ucrania, con mayoría ortodoxa; Noruega, principalmente protestante; Israel, esencialmente judío, y Turquía, preferentemente islámico) (Silva, 2014). Si quisiéramos resumir qué distingue al mexicano con respecto al resto del mundo, los resultados de esta encuesta señalan que el ser muy creyentes y muy practicantes.

Este último dato también fue arrojado en el periodo de 1999 a 2002 por la “Encuesta Mundial de Valores” (World Values Survey), aplicada en 81 países con fines de comparación multinacional, donde México comparte con Brasil y Perú los primeros puestos en asistencia mensual a servicios religiosos (superior a 75%), aun por encima de Irlanda (67%), país donde el catolicismo es considerado una resistencia política ciudadana, o Italia, donde está la

sede internacional del catolicismo (54%) (Inglehart *et al.*, 2004). La muestra mexicana de este estudio consistió en la aplicación de mil 535 cuestionarios a adultos en su hogar, a partir de un muestreo probabilístico multietápico basado en las secciones electorales de todo el país.

La reciente inclusión de México en estos estudios comparativos internacionales nos ofrece una posibilidad de contraste y contextualización muy valiosa. Sin embargo, es preciso decir que la necesidad de estandarización de los instrumentos para fines comparativos se impone sobre la diversidad cultural de los países abordados e invisibiliza sus especificidades, por lo que juegan un papel complementario en la tarea de conocimiento de nuestra realidad socio-religiosa.

EL DISEÑO TEÓRICO METODOLÓGICO DE LAS ENCUESTAS
SOBRE PRÁCTICAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS EN GUADALAJARA 1996-2016:
EL RESCATE DE LA IDENTIFICACIÓN SUBJETIVA

Las autoras del presente trabajo hemos participado en el diseño y análisis de diferentes estudios de encuestas que pretenden ver las tendencias a la desinstitucionalización y la subjetivación religiosa, propias de la situación post-moderna en el mundo contemporáneo (Hevieu-Léger, 1993), y que permiten atender contenidos, valores y modos de practicar la religiosidad, que son modalidades de transformación transversal a las denominaciones religiosas, cuyos componentes no se pueden apreciar en el instrumento censal. Desarrollaremos en primer lugar los conceptos y enfoques teóricos que enmarcan los sucesivos ejercicios cuantitativos que efectuamos, para luego exponer los desarrollos metodológicos específicos que construimos a partir de la recuperación de las experiencias de campo y de análisis que cada ejercicio nos ha planteado, hasta llegar a la Encuesta 2016.

Teorías o ideas para desarrollar el problema

Existe una amplia experiencia en estudios empíricos basados en encuestas para dar cuenta de los efectos de la modernidad en la recomposición religiosa. Los estudios van de la mano de una larga trayectoria de discusión teórica, que ubica el cambio religioso ya no sólo al nivel de la adopción de credos dentro de marcos institucionales, como son los estudios confinados a las respuestas sobre adscripción religiosa, sino combinándolos con variables que permitan visibilizar la identificación de los creyentes.

Esta nueva ubicación tiene como telón de fondo la discusión sociológica sobre el impacto de la modernidad sobre la religión, es decir, se inscribe en el debate de las teorías sociológicas sobre la secularización. Si bien durante varias décadas se entendió que la modernidad, caracterizada por Max Weber por su racionalidad instrumental, traería consigo una disminución y paulatina desaparición de la religión, diferentes estudios constataban que la religión no estaba desapareciendo, y que tampoco se había debilitado. De hecho, esta premisa que fue hegemónica en países europeos que experimentaban el secularismo y el postcristianismo ya no tiene vigencia, y menos para países que presentan otros procesos e impactos de modernización (Casanova, 1994).

Durante la década de 1970 diversos sociólogos comenzaron a cambiar el enfoque. Algunos advertían que la modernidad impactaba en la pluralización y privatización de lo religioso (Wilson, 1966 y Martin, 1978), y ello tuvo resonancia en el diseño de estudios sobre diversificación religiosa. De manera más contundente, Peter Berger señalaba que la multiplicación de iglesias y su comportamiento social debía entenderse como una regulación de las reglas del mercado (Berger, 1981). Ello alentó estudios basados en la *rational choice* y enmarcados en un modelo de competitividad y oferta religiosa. El estudio del cambio religioso derivó del llamado a atender las causas-efectos de la racionalización instrumental del mercado y el individualismo propio de la cultura del consumo, sobre la recomposición de las relaciones entre creyentes e iglesias, e iglesias y sociedad.

Es en este debate por el mercado religioso que tuvieron auge los estudios sobre diversidad religiosa. Éstos han sido atendidos como evolución de un estado homogéneo a un estado heterogéneo y plural, caracterizado por los reajustes dinámicos entre religión y sociedad (Poulat, 1994). La competencia misma de la diversidad religiosa multiplica la distribución de la pertenencia de la población, así como la pertenencia individual a lo largo de las trayectorias de movilidad religiosa de los creyentes, e incluso el significado de esa pertenencia.

Es importante tomar en cuenta la distinción entre ‘diversidad’ y ‘pluralismo’ religioso. El pluralismo se refiere a una condición política y cultural deseable que permite cierto grado de aceptación y reconocimiento público de la presencia de otras denominaciones (Beckford, 2003: 73). Frecuentemente, éste se desarrolla más lentamente debido a la hegemonía y el monopolio que ejerció el catolicismo en América Latina y a su continuidad como religión y tradición mayoritaria, permitiendo que la jerarquía mantenga sus privilegios políticos.

La secularización no puede definirse de una sola manera y, además, es un concepto –como lo menciona Dobbelaere (1981)– multidimensional. Este concepto es necesario para ubicar los efectos que tiene la racionalidad moderna sobre las tendencias a la recomposición religiosa, y está constantemente presente en la generación de hipótesis generales de las teorías sociales de la religión. Con ello se busca explicar las maneras y las direcciones en que “la modernidad” afecta el comportamiento religioso, observando los efectos en varias dimensiones:

- Laicización: “Autonomía, especialización y diferenciación de las esferas institucionales o campos especializados”. Se mide en la adopción de ideologías y marcos de valores secularizantes que se oponen a, o contradicen, las concepciones religiosas.
- Declive de la religión: esta tendencia se mide mediante la disminución de la fe en Dios y las creencias sobrenaturales, y en la baja de los índices de compromiso en la práctica religiosa en concordancia con posturas asumidas por la jerarquía.
- Campo religioso: campo de relaciones objetivas de poder en lucha por la detentación del monopolio legítimo de los secretos de salvación (Bourdieu, 1971).
- Religión y territorio: la religión es un fenómeno cultural que impacta la organización del espacio, debido a que las religiones son formas de organización social e institucional generadoras de diferentes patrones para generar territorio (Park, 2004).

Durante los 1990, el concepto de ‘campo religioso’ propuesto por Pierre Bourdieu imprimió un aspecto político a los estudios del cambio religioso. Su concepto de ‘campo’ exigía atender no sólo la competitividad, sino su condicionamiento en relaciones objetivas de poder en lucha por la detentación del monopolio legítimo de los secretos de salvación (Bourdieu, 1971). Si bien este concepto es muy útil para atender la lucha por las competencias del valor legítimo entre las religiones y de lo religioso en la sociedad, su modelo se vio limitado para aprehender la diseminación de lo religioso en las prácticas seculares de la sociedad en la modernidad tardía (Hervieu-Léger, 1993: 96).

El paradigma de la recomposición religiosa ha sido la base para atender los efectos de la modernidad tardía, que conlleva una crisis de las instituciones y grandes narrativas de la modernidad racional. Éste surgió de quienes daban cuenta de los desplazamientos de su naturaleza y del lugar que ocupaban en la

sociedad, por ejemplo, en la actividad político-religiosa de las religiones civiles (Bellah y Hammond, 1980); en la producción de trascendencias mundanas que se originaban en instituciones y espacios no religiosos, y en su transmutación en religiosidades invisibles, por estar en los márgenes de las iglesias y por su carácter fragmentario en minitrascendencias (Luckmann, 1989).

En los años 1990 se experimentó un viraje en las maneras de entender la relación entre el cambio religioso y la secularización, propuesto por la sociología francesa, que se desplaza hacia el estudio de la producción de lo sagrado y de trascendencias que se estaban generando paralelamente a las religiones históricas o tradicionales con modelos altamente institucionalizados (Campiche *et al.*, 1992). A este fenómeno Albert Piette (1993) lo nombró el “estallido de lo religioso”.

La principal precursora de una nueva concepción de la secularización y, por ende, de la recomposición religiosa, es la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, quien hizo un llamado a redefinir lo religioso y a considerar los procesos de ‘recomposición’ de lo religioso en la sociedad contemporánea, una invitación a reflexionar en torno a lo siguiente:

El sociólogo no trata de captar definitivamente la esencia de la religión. Retoma continuamente el trabajo de identificación y de construcción de su objeto a partir de la inagotable diversidad de los hechos que observa. Ahora bien, si se comprende el camino de la exploración de las creencias contemporáneas, pronto se deberá admitir que lo religioso no se define únicamente a través de los objetos sociales (‘las religiones’) en las que se manifiesta de manera compacta y concentrada. Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano que opera, de manera activa o latente, explícito implícito, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según modalidades propias de cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia (Hervieu-Léger, 2004: 18).

De acuerdo con esta autora, en el mundo contemporáneo la religiosidad es un hecho que no sólo coexiste con la modernidad, sino que es transformado por ella, y ello tiende a que sea cada vez menos normada por las instituciones o religiones, y cada vez más individualizada en menús creyentes selectivos (Hervieu-Léger, 1999). De ahí se originaron términos que describen el fenómeno de individuación creyente, como ‘creyente a mi manera’ o ‘menús individualizados de creer’.

Por ‘recomposiciones religiosas’ se entienden no sólo las regulaciones del campo religioso, sino las desregulaciones que provoca la producción moder-

na de lo sagrado. Según este postulado, lo religioso o espiritual se produce, difunde y practica desde instituciones no religiosas –como pueden ser los medios de comunicación, el consumo, la economía, la política, etcétera–. Esta compleja realidad acarrea “la disociación creciente entre una sociología ‘intensiva’ de los grupos religiosos y una sociología extensiva de los fenómenos de la creencia” (Hervieu-Léger, 2005: 61).

El estudio de la recomposición religiosa demandó distinguir entre religión, religiosidad y espiritualidad. Por *religión* se entiende una definición sustantiva de la gestión de lo sagrado y las trascendencias: “una empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido” (Berger, 1981: 46). La religión es producida por la sociedad mediante la manipulación o gestión de un sistema simbólico, cuya especificidad es construir una realidad que permite sacralizar los mundos humanos y, a su vez, concebir el cosmos como una realidad humanamente significativa. Cuando se habla de religiones, se habla de lo religioso dentro de los ámbitos institucionalizados.

Por *religiosidad* se atiende una definición funcional e inclusivista⁴ de la producción de lo sagrado y las trascendencias que son producidas por la modernidad actual. Según Hervieu-Léger es:

La dimensión transversal del fenómeno humano que opera, de manera activa o latente, explícita o implícita, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según modalidades propias a cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia (2004: 18).

Esta autora la define como diseminación religiosa de las creencias (Hervieu-Léger, 1999).

Por *espiritualidad* se entiende una modalidad religiosa menos dogmática, alejada de las normas y de los cánones de las instituciones de la religión; cada

⁴ McGuire distingue dos tipos de definiciones. Las definiciones *sustantivas* de los conceptos son aquellas que “definen lo que la religión es” (1987: 6). En estos modelos existe una clara distinción entre las estructuras seculares y las estructuras religiosas, no obstante, hay que considerar que, tras su aparente universalidad, fueron categorías producidas en contextos históricos y culturales particulares. Asimismo, las definiciones sustantivas están generalmente basadas sobre las ideas occidentales –especialmente cristianas– sobre la realidad. En cambio, las teorías *funcionales* no se reducen a los objetos, sino a las funciones y competencias que cumplen. Son más laxas y muchas veces sufren de imprecisión. También se les reconoce como “teorías inclusivistas de lo religioso”. Al respecto también se pueden revisar las distinciones entre teorías exclusivistas e inclusivistas en Hervieu-Léger (1993: 51-57) y Mardones (1994).

vez más individual, subjetiva, intuitiva y emocional. Lo espiritual deviene en una tendencia a experimentar lo religioso a partir de una relación personal con lo sagrado y lo trascendente (Heelas, 1996), rechazando guías y pertenencias fijas a instituciones o religiones. La espiritualidad, entonces, se refiere a la desinstitucionalización de creencias, significados, vivencias, valores y experiencias de lo sagrado que ocurren fuera de los contornos de la religión. Es un rechazo a repetir fórmulas instituidas y un impulso a emprender búsquedas espirituales y de sentido trascendental. Es un signo de autonomía y rechazo al control institucional y el autoritarismo (Carozzi, 1999). La espiritualidad ha sido también definida como una religiosidad invisible (Luckmann, 1973), fluida y sin contornos institucionales (Champion y Hervieu-Léger, 1990).

A simple vista, pareciera que la tendencia a espiritualizar la religiosidad está en sintonía con la fluidificación de la sociedad, que pasa de su estado ‘sólido’ (estructuras e instituciones) al ‘líquido’ (esencias y fluidos). Retomando a Zygmunt Bauman (2003), vivimos en una sociedad marcada por el individualismo que diluye o debilita los lazos fuertes y corporativos que fueron sostén de la modernidad. En la actualidad se vive una tendencia a la flexibilización de los lazos sociales, en donde los saberes absolutos se tornan inestables.

En este sentido la espiritualidad, como estado líquido de la religiosidad, sugeriría que la experiencia de lo sagrado y la concepción de lo trascendente se desprenden de los soportes estructurales-estructurantes de las divisiones culturales del mundo y de los resortes normativos de la vida social (como propone Bauman, 2003). El filósofo Charles Taylor (2007) ha planteado que la espiritualidad puede ser considerada una nueva forma socialmente establecida de experimentar lo religioso en la sociedad tardía.

Sociología y diseño de instrumentos (encuestas)

Las teorías sociológicas han avanzado de la mano del diseño y el análisis de estudios empíricos donde las encuestas ocupan un lugar relevante. Un antecedente común a estos postulados ha sido la encuesta *World Values Survey* (Inglehart, 1990).

También son aportes relevantes los trabajos que otros académicos sociales han hecho en sus propios países. Entre ellos vale la pena mencionar el estudio sobre Suiza, dirigido por Roland Campiche, quien, tras confirmar las tendencias a la individualización, ahondaba en que la selectividad se realiza sobre marcos limitados de ofertas social y culturalmente determinadas. Si bien —explicaba este autor— se hace patente la tendencia a que los individuos

elijan los contenidos de sus creencias de manera relativamente autónoma con respecto a los dogmas institucionales, la selección de creencias se lleva a cabo en función de necesidades particulares y de los recursos culturales disponibles socialmente (Campiche, 1991).

Otro trabajo notable es el efectuado en la ciudad de Quebec, Canadá, en el cual no sólo se buscaba constatar los grados individuales de creer y practicar la religiosidad, sino que agregaba la necesidad de probar empíricamente que no todo cambio implica rupturas, sino que se puede hablar de procesos que funcionan mediante cambios en las continuidades, y continuidades en los cambios. Su aporte ha sido muy importante, pues mediante un análisis hermenéutico de los datos estadísticos es posible distinguir los significantes de los significados, apreciando sus recomposiciones para, con ello, entender la compleja reconfiguración entre lo imaginado y los imaginarios creyentes (Lemieux *et al.*, 1983).

En Inglaterra, Grace Davie hizo énfasis en la necesidad conceptual de distinguir la creencia de la pertenencia, y como resultado de los análisis de una encuesta detectó que en ese país sus pobladores optaban por “creer sin pertenecer” (Davie, 1996: 176). Su propuesta abrió una nueva línea para concebir la experiencia religiosa fuera de las religiones propiamente dichas.

En contraste, Hervieu-Léger comparaba los datos arrojados en 1990 por la “Encuesta europea sobre los valores”, concluyendo que en cada contexto se experimentaba una tendencia hacia la desinstitucionalización religiosa, pero con matices diferenciados: en Bélgica los individuos hacían valer su libertad de elección “reteniendo las prácticas y las creencias que les convienen”; en Suecia sobresalía el fenómeno de “cristianos a su manera”, mientras que en Francia se advertía un decaimiento de la conformidad institucional de las creencias, en la cual los sujetos optan por hacer “diversidad de combinaciones creyentes” con una suerte de remiendos con retazos tomados de otras tradiciones, sobre las propias bases del dogma oficial de las grandes religiones; de ahí la denominación “cristianos a su manera” (Hervieu-Léger, 2004: 29-30).

En España, un país que había sido mayoritariamente católico, ocurría un fenómeno de “vaciamiento de la religión”, cuyas trascendencias se estaban desplazando hacia otros campos (Díaz Salazar, 1994). Posteriormente, José María Mardones se aproximaría al estudio de un nuevo comportamiento frente a lo religioso, apuntando que, a pesar de que los españoles se autoafirmaban mayoritariamente como católicos, el evidente descenso del interés por los asuntos religiosos y por su participación en las prácticas religiosas daba como resultado el germen creciente de la indiferencia (alejados, no practican-

tes duros e incluso indiferentes), con marcada preferencia entre la juventud española (Mardones, 2004).

En suma, los estudios que retomamos como modelo conceptual y metodológico para nuestro proyecto privilegian un diálogo entre los modelos de adscripción y movilidad religiosa que den cuenta de la diversificación, con preguntas y variables sobre identificación creyentes, que permitan captar a su vez el tema de la subjetividad creyente tomando algunos reactivos de la “Encuesta mundial de valores” (dirigida por Inglehart *et al.*, 1990), y del estudio sobre vaciamiento en la religión en España (Díaz Salazar, 1994).

El presente trabajo integra reactivos de credos y prácticas que se consideran como tradicionales –presentes en las tradiciones sincréticas de la religión popular mexicana– a la vez que incluye nuevas modalidades espirituales que circulan mediante los canales de las tecnologías, los medios de comunicación, el mercado de bienes simbólicos, etcétera. Con ello se busca detectar la negociación que efectúan los creyentes al mantener continuidades que habiliten cambios sin rupturas, como lo instrumentaron en el estudio sobre el imaginario religioso en Quebec (Lemieux *et al.*, 1983).

A lo largo del análisis y de la interpretación de los resultados de las encuestas, estaremos utilizando ciertas categorías que nos permiten describir tendencias. Éstas son:

- Desinstitucionalización religiosa: se pierde o debilita la correspondencia entre pertenecer a una Iglesia y las prácticas y símbolos con los que se identifican los fieles; con frecuencia la misma pertenencia no es exclusiva.
- Movilidad religiosa: trayectoria individual de múltiples adhesiones y deserciones de las religiones (Garma, 1999).
- Multiplicidad religiosa: este comportamiento fue conceptualizado por Lísias Negrão (2008), quien plantea que un mismo individuo puede practicar simultáneamente varias religiones y que ello tiene efecto en mixturas que producen duplicidades identitarias. Este patrón de multipertenencia y de promoción de servicios religiosos no implica compromiso exclusivo por parte de los asistentes.
- Individuación religiosa: hay tantas creencias como creyentes. Los individuos ganan agencia para armar sus religiosidades a la carta tomando retazos de diferentes religiones y de otras instituciones productoras de bienes simbólicos. La individuación le resta carácter obligatorio y coercitivo a las religiones, a la vez que el individuo gana libertad para

- armar y regir su propia religiosidad. La individuación exige que se hable de ‘identificación’ y no de ‘identidad’ religiosa (Campiche, 1991).
- Creyentes sin Iglesia: (*believers without belonging*) una religiosidad que se practica sin necesidad de pertenecer a una Iglesia o al margen de las instituciones religiosas (Davie, 1996).
 - Católicos a mi manera: católicos que, sin dejar de pertenecer a la tradición o a la Iglesia, incorporan de manera intensiva contenidos de creencias, valores y prácticas que no son promovidas por la Iglesia y que son incluso sancionadas por las jerarquías (Parker, 2008).

Nos interesa atender los comportamientos sociales que pautan las acciones individuales. En este aspecto retomamos el estudio dirigido por Roland Campiche en Suiza, quien planteaba la hipótesis de que los procesos de individualización religiosa se explican en un marco limitado de ofertas social y culturalmente determinadas. Campiche argumentaba que, si bien es un signo de nuestros tiempos que el individuo elija los contenidos de las creencias en función de sus necesidades particulares, esta selección no se da de manera libre, sino dentro de un proceso de “apertura limitada”, debido a que los creyentes se mantienen en la tradición cristiana que opera como “un tronco común de la reconfiguración de creencias” (Campiche, 1993: 130). Esta hipótesis se buscó verificar mediante el análisis de *clusters* (modelos multivariados entre adscripción y creencias) que permitían hacer visibles la emergencia de creencias colectivas. Las categorías de sujetos colectivos detectadas en el caso de Suiza en la década de 1990 fueron: los cristianos exclusivos, los cristianos inclusivos, los humanistas religiosos, los neorreligiosos y los humanistas sin religión.

En 2010 Roland Campiche, ante un campo religioso crecientemente diversificado por la presencia del islam y otras doctrinas de oriente, así como por la constatación de la tendencia a la permeabilidad de los universos de creencias, no sólo religiosas sino científicas, filosóficas y políticas, presentó una nueva encuesta y un nuevo análisis de *clusters*. Utilizando los datos de ambos ejercicios, ahora detectó cinco grupos pero con algunas variaciones: cristianos exclusivos e inclusivos, tibios, creyentes no cristianos y no creyentes. A su vez, complementa el análisis profundizando en varias distinciones al interior de los cinco cúmulos (“teístas científicos”, “hedonistas”, etcétera) para precisar algunos subgrupos de su interés, con el objetivo de dar cuenta de la complejidad de la configuración de las identidades creyentes y no creyentes en un contexto de individuación religiosa y permeabilidad de los universos de

creencias –que podría inducirnos a pensar que hay tantas creencias como creyentes– y descubrir ciertas pautas colectivas del creer y practicar objetivables en los comportamientos estadísticos (Campiche, 2010). Estos ejercicios se constituyeron en un referente para el análisis que nos ocupa, efectuado sobre los datos de la encuesta.

Desarrollos metodológicos previos: encuestas 1996 y 2006

En 1996, un equipo conformado por Patricia Fortuny, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alma Dorantes (Fortuny, 1999) emprendió un trabajo pionero para visibilizar la diversificación religiosa en Guadalajara, aprovechando la experiencia de la “Encuesta Mundial de Valores” (wvs) publicada en 1990.

Lo hicimos a partir de dos instrumentos: el primero consistió en levantar un “Directorio de Organizaciones Protestantes en la ZMG”, para detectar la presencia de inmuebles destinados al culto religioso y dar cuenta de la diversidad de ofertas presentes en la ciudad. Esta investigación nunca se concluyó. El segundo fue el diseño y la aplicación de la “Encuesta sobre diversidad religiosa” (muestra aleatoria, 490 entrevistas en lugares públicos), que tuvo como objetivo constatar que, a pesar de haber en Guadalajara una sociedad mayoritariamente católica y eminentemente cristiana, existía una diversidad de creencias que transversalizaba la permanencia católica, la cual denominamos como “una heterodoxia doctrinal dentro de una adscripción religiosa exclusiva” (De la Torre, 1999: 103). En los distintos capítulos que conformaron el principal producto académico de esta investigación, se optó por una perspectiva tendiente a objetivar las subjetividades creyentes, concluyendo que en Guadalajara se estaba viviendo un proceso de desinstitucionalización e individualización de los imaginarios que alimentan los contenidos de las creencias (Fortuny, 1999). Conviene remarcar que el énfasis de dicha encuesta estuvo centrado en las creencias y los valores morales, y que no se atendieron las prácticas religiosas. El análisis estratificado por sexo y escolaridad hecho por Dorantes (1999) mostró la importancia de estas variables en la configuración de los menús creyentes de los tapatíos. El análisis estratificado por ingresos monetarios resultó muy limitado para fines analíticos y fue excluido del reporte de resultados.

Interpelada por los resultados de los estudios de Campiche en Suiza (1993), basados en análisis multivariados entre pertenencia y autoadscripción, Renée de la Torre instrumentó, con los datos de la encuesta de Guadalajara

1996, un análisis multivariado entre pertenencia confesional e identificación religiosa. Con ello construyó algunos patrones que organizaban de manera colectiva la heterogeneidad de creencias aparentemente subjetivas, a saber, se localizaron: 44% de católicos exclusivos; 50% de católicos inclusivos; 1% de católicos postcristianos, y 1% de católicos indiferentes (De la Torre, 1999: 119).

Basada en la misma muestra de 1996, Cristina Gutiérrez Zúñiga (1999) se propuso explorar los límites de un modelo de comportamiento religioso rígido que asumiera que la disidencia o heterodoxia en el plano de la pertenencia religiosa católica se tradujera en disidencia o heterodoxia en los planos del imaginario religioso, los índices de religiosidad institucional o las orientaciones católicas sobre moral sexual. Por medio de un análisis estratificado basado en la pertenencia religiosa declarada, mostró cómo el comportamiento de los no católicos es muy semejante al de los católicos en la mayor parte de los planos o áreas exploradas por la encuesta.

Mientras que la disidencia del catolicismo o heterodoxia en el plano de las creencias o imaginarios de lo trascendente ofrecía más posibilidades para seguir y analizar las nuevas direcciones o rutas de la disidencia o migración del catolicismo institucional, quienes se representan a Dios como fuerza vital o creen en la reencarnación, muestran una asociación consistente entre una menor religiosidad institucional, preferencia por valores seculares y mayor permisividad en moral sexual. Sin embargo, las concepciones heterodoxas no están necesariamente relacionadas entre sí, como podría pensarse *a priori*; se les encuentra dispersas entre muy distintos grupos que pueden converger en unas y diferir en otras.

Si bien las posibilidades de exploración, siguiendo a la disidencia en la dimensión o plano de las creencias, son mucho más productivas para la creación de tipos de creyentes o tipos de comportamiento religioso que la autoadscripción, se hizo clara la necesidad de recurrir a un análisis multivariado más complejo de tipo *clusters* para captar las distintas direcciones de la migración religiosa respecto del modelo católico institucional. Este análisis se hizo en la encuesta de 2006.

En 2004, las autoras retomamos los dos objetivos iniciales de 1996. Por un lado, se emprendió de nuevo un censo de lugares de culto no católicos en la ciudad, con la finalidad de describir el campo, reconociendo la diversidad de ofertas institucionales presentes en la ciudad (compuesta por el área metropolitana de Guadalajara, que alberga las zonas conurbadas de cuatro municipios: Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá) y, posteriormente, nos posicionamos en el espacio, a fin de efectuar análisis territoriales con el apoyo

de las herramientas geográficas. Los resultados de dicha investigación mostraron la existencia de centros de culto religiosos que pertenecen a distintas denominaciones, mayoritariamente cristianas evangélicas, que demostraron una tendencia reciente, pero creciente, a la diversidad del campo cristiano (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011). El proyecto previo de uno de los colaboradores permitió detectar 472 templos católicos en el territorio del Área Metropolitana de Guadalajara (González, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2011). Los resultados nos permitieron ver que en el territorio de la ciudad están presentes 449 centros de culto no católicos, en general conformados por templos de denominaciones cristianas. Las denominaciones que resultaron tener más templos fueron los Testigos de Jehová (37), La Luz del Mundo (33), la Adventista del Séptimo Día (11) y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (19). Este crecimiento se ha visto acelerado en las últimas tres décadas, mostrando una vigorosidad y dispersión territorial sin precedentes en la historia de la ciudad. Solamente en la década de 2000 se erigieron 132 centros de culto.

La tendencia a la diversificación en una sociedad mayoritariamente católica también fue contundente en los datos arrojados por los Censos Generales de Población y Vivienda de INEGI. En el censo de 2000 se registró una disidencia al catolicismo de 4.61%. Debido al desglose de la categoría de “protestantes y evangélicas” fue posible, por primera vez, atender la diversidad a su interior y observar que ésta estaba compuesta por diferentes tendencias y denominaciones, en su mayoría de tipo evangélico.⁵

Las autoras retomamos la inquietud por levantar una encuesta que nos permitiera verificar si la tendencia de heterodoxias creyentes observadas en 1996 se podía sostener como una tendencia al cambio religioso a diez años de distancia. La aplicamos a una muestra de 400 casos de la zona metropolitana de Guadalajara, mediante entrevistas domiciliarias que nos permitían aplicar la cédula en condiciones de mayor confianza con el entrevistado. Además de mantener algunas de las preguntas que propiciaban un estudio longitudinal, diseñamos otras nuevas que nos pudieran informar sobre las maneras de practicar la religiosidad contemporánea. Concretamente, buscamos abordar

⁵ De acuerdo con los datos censales de 2000, las principales denominaciones fueron Testigos de Jehová con 40,646 adherentes, seguidos por La Luz del Mundo, con 14,266; las denominaciones herederas del protestantismo histórico con 8,642; mormones, con 5,284; adventistas del séptimo día, con 3,201, y el resto repartido entre el conjunto de iglesias caracterizadas como pentecostales (16,257) y evangélicas (71,248). La cifra de aquellos que se definieron como sin religión fue 40,196 (Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2000).

más la dimensión de las prácticas religiosas —no solamente las creencias y representaciones—, así como dar un lugar a las herencias de origen indígena, espiritistas o populares tanto en la dimensión de las representaciones como de las prácticas vinculadas al catolicismo popular regional.

Asimismo, basadas en la experiencia de observaciones etnográficas y entrevistas a profundidad en las que pudimos constatar en los sujetos un marco incluyente de prácticas y creencias provenientes de muy distintas matrices, para conformar un patrón combinatorio que ni siquiera podría ser abarcado por los repertorios propios del llamado “catolicismo popular”, nos propusimos experimentar con formatos de preguntas sobre creencias y prácticas religiosas que, aunque plantearan opciones múltiples, no fueran excluyentes unas de otras, sino que permitieran el reconocimiento de una práctica o una creencia por reactivo, y de esta manera ampliar nuestro registro de dichas combinaciones, sin límites preestablecidos por la lógica o la ortodoxia doctrinal. Así ampliamos nuestra encuesta en torno a la pertenencia religiosa, indicadores de religiosidad, imaginario de lo trascendente, valores, moral sexual, algunos indicadores sobre tolerancia religiosa y prácticas devocionales.

Los resultados de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” llevada a cabo en noviembre de 2006, fueron más enriquecedores que los de 1996, si bien pudimos constatar que se mantenía la tendencia a albergar creencias que provenían de distintas matrices creyentes que no se corresponden con la ortodoxia católica, y nos refuerzan la imagen del “católico a mi manera” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011), cada vez más alejado de los preceptos institucionales, y más libre para armar sus menús creyentes desde la subjetividad. También descubrimos que, a diferencia de los resultados de estudios similares en Europa —donde el creyente tiene muy bajos niveles como practicante, y que ha sido denominado como creyente sin Iglesia—, en el caso de Guadalajara el conjunto de los resultados registró un perfil hacia una alta permanencia en la afiliación a la confesionalidad católica, un deseo por continuar con la tradición heredada y una alta participación ritual, dentro y fuera de las ceremonias católicas y de la religiosidad popular. Por supuesto, se evidencia también una creciente tendencia a incluir nuevas creencias y a experimentar nuevas prácticas religiosas que se suman al dinamismo de “permeabilidad de los universos de creencia” (Campiche, 2010), pero en general de manera incluyente y combinatoria.

El ejercicio de análisis multivariado denominado *clusters* o cúmulos, nos permitió descubrir, más allá del estallamiento de posibilidades que abrió en 2006 la cédula misma, algunas de las pautas colectivas del creer y practicar de

los jaliscienses, que fueron objetivadas en los comportamientos estadísticos. La tipificación que construimos distingue entre católicos inclusivos (44%), católicos conservadores (33%), católicos tradicionales (6%), católicos nominales (2%) e indiferentes y sin Iglesia (15%). La caracterización sociodemográfica de cada tipo nos confirmó cómo las reconfiguraciones religiosas se construyen no al azar, sino desde posiciones estructurales. Desafortunadamente, en ese ejercicio no contamos con información socioeconómica, pero pudimos constatar cómo el sexo, la edad y la escolaridad resultan fundamentales en este posicionamiento estructural (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012a).

La encuesta de 2006 se amplió posteriormente hacia otras ciudades y aprovechó la iniciativa de la *International Social Survey Programme* (ISSP) para ubicar los resultados locales en un marco de comparación multinacional. En efecto, nuestra propuesta analítica dio lugar a un proyecto comparativo de tres localidades urbanas en Guadalajara (Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga), Aguascalientes (Genaro Zalpa y María Eugenia Patiño) y la colonia El Ajusco (Hugo José Suárez), en la ciudad de México (véase De la Torre *et al.*, 2014). Esta investigación mostró las potencialidades del método cuantitativo para delinear varias de las especificidades de la religiosidad en México y su relevancia en la construcción de lo colectivo. El enfoque comparativo permitió detectar continuidades y discontinuidades entre los distintos contextos locales/estatales —abordados tanto en las prácticas y las creencias religiosas—, como el lugar de la religión en la vida de los individuos y en las esferas sociales. Los resultados del análisis destacaron que la religiosidad popular, debido a su capacidad sincrética, aloja distintas tradiciones y es dinámica en la hibridación constante entre tradición con raíces indígenas, coloniales y del mundo campesino; y versiones de espiritualidades alternativas, comúnmente conocidas bajo el sello de la Nueva Era o *new age* o de mercantilizaciones neoesotéricas (De la Torre *et al.*, 2014). El estudio logró establecer parámetros de distinción con las teorías sociológicas que han sido consideradas paradigmas universales de las tendencias a la secularización y a la recomposición religiosa, pero que fueron producidas desde realidades locales ubicadas en Europa occidental y Estados Unidos. Una de las conclusiones apuntaba:

Si bien en México se observa con relativa claridad la tendencia a la subjetivación, la desinstitucionalización y la individuación, la modalidad específica local no se traduce en la construcción de religiosidades individuales, sino en la continuidad de ciertos elementos de mediación colectiva de larga duración (De la Torre *et al.*, 2014: 349).

Esta afirmación es retomada en el rediseño de la encuesta de 2016 para captar la especificidad de la experiencia comunitaria como anclaje de la desinstitucionalización y como recomposición de nuevas religiosidades. De esta manera, nos interesa apreciar la dinámica en que: “los nuevos elementos se incorporan de manera versátil y dinámica a la vivencia de una religiosidad popular y tradicional, cuya característica es y ha sido el sincretismo” (De la Torre *et al.*, 2014: 350).

Este estudio prioriza los alcances locales, y su mérito es ofrecer clivajes en monografías que exploran con mayor profundidad histórica y cultural la diversidad religiosa y la vida cotidiana en estas tres ciudades del centro y occidente del país. Dicha estrategia permite abrir pliegues para valorar lo local sin perder de vista los contextos, pero accediendo a su especificidad mediante la contrastación con datos estandarizados que permiten establecer comparativos y colaboraciones con encuestas de alcances amplios. Dos de los casos compartieron los reactivos del estudio internacional efectuado por el ISSP, con lo que colocaron lo local en la perspectiva de los resultados nacionales y de los comparativos con otros países del mundo.

Por otra parte, el estudio nos mostró el potencial y los límites de un estudio comparativo en tres localidades, que –además– comparten las características de ubicarse en el centro de México, con un alto grado de urbanización y mayor mestizaje que otras regiones. A partir de él no se pueden inferir características nacionales, ni permite ver la movilidad interna de las trayectorias creyentes. El diseño de las cédulas de la encuesta y la metodología de muestreo implementadas, se pueden atender en el ANEXO 1. LA ENCUESTA DE PERTENENCIAS, PRÁCTICAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS, GUADALAJARA 2016.

PLAN DE LA OBRA

La presente encuesta constituye el instrumento de una particular mirada sociológica que aprovecha los métodos cuantitativos para arrojar luz sobre el cambio religioso en la ciudad de Guadalajara. Esta mirada pone especial cuidado en los procesos de desinstitucionalización, subjetivación e individuación de lo religioso, así como en construir una cultura de pluralismo entre las distintas opciones creyentes y no creyentes de identificación religiosa. Este proceso se ubica dentro del contexto histórico regional del Centro-Occidente de México, marcado por la hegemonía de larga data del catolicismo y el surgimiento comparativamente tardío de la diversidad religiosa. Dentro del primer capítulo desarrollaremos este contexto histórico tapatío mediante el

seguimiento de las cifras censales sobre adscripción religiosa de los últimos cincuenta años, comparándolas con las tendencias globales del catolicismo.

La aplicación de la encuesta constituyó el principal objetivo de un trabajo de campo intensivo que nos llevó a visitar las áreas de la ciudad indicadas por la estrategia de muestreo probabilístico durante mayo de 2016. Sin embargo, la captación de datos no se redujo a lo registrado en la cédula de la entrevista: tuvimos oportunidad de observar cómo la religión forma parte de la vida cotidiana de los hogares visitados, y presenciar cómo la interacción entre distintas religiones se encuentra inscrita en el paisaje de los barrios y colonias, demarcando territorios e identidades que coexisten en competencia. Con ello se busca dar cuenta de que la religión es un fenómeno cultural que impacta la organización del espacio, como formas de organización social e institucional generadoras de diferentes patrones para crear territorio (Park, 2004).

En el segundo capítulo daremos cuenta de este paisaje urbano disputado por establecimientos, signos, símbolos y agentes provenientes de diversas denominaciones y ofertas religiosas. Estas marcas de la disputa urbana de la diversidad religiosa fueron captadas durante la aplicación de las encuestas, y mediante fotografías y diarios de campo que registraban la observación del paisaje y las interacciones cotidianas en los fraccionamientos, barrios y colonias muestreadas en la encuesta.

El tercer capítulo está dedicado a los resultados de la encuesta de 2016, a partir de los cuales construimos una fotografía de los rasgos religiosos de los tapatíos, mediante un ejercicio de comparación de los resultados de las tres encuestas aplicadas durante un lapso de 20 años, que simula un seguimiento longitudinal.

El cuarto capítulo es un comparativo longitudinal de las tres encuestas (1996, 2006, 2016). Con este análisis se busca dar cuenta de las tendencias al cambio religioso, observando también las permanencias, y las recomposiciones que han experimentado las creencias, los valores y los comportamientos religiosos de los habitantes de Guadalajara.

Los capítulos siguientes analizan los resultados de la encuesta 2016 en análisis multivariados que permiten, por un lado, buscar los factores que están incidiendo en la configuración de la religiosidad de los tapatíos y, por otro, atender las diferentes maneras de creer y practicar en concordancia con diferentes categorías sociales. Este ejercicio se realizó mediante una serie de análisis estratificados de acuerdo con los principales ejes de diferenciación social y posicionamiento estructural de los sujetos, a saber: sexo, grupos de edad (generaciones), estratos socioeconómicos y niveles de escolaridad. Con ello

buscamos, más que encontrar el peso específico de cada factor, explicar las lógicas sociales que inciden en las diferentes tendencias a la reconfiguración religiosa. A pesar de que en el contexto contemporáneo se experimenta una marcada tendencia a la desinstitucionalización de lo religioso, esta situación nos coloca en una encrucijada: la de perdernos en la caótica complejidad de la fragmentación individualizada de lo religioso, o la de la búsqueda de elementos sociales que nos permitan atender causalidades y probabilidades de las elecciones religiosas por rasgos y condicionamientos de sociales.

Por último, los capítulos 8 y 9 constituyen un ejercicio cualitativo en el que reportamos y analizamos los datos que sobre el territorio encuestado y sobre la interacción con los sujetos entrevistados pudimos captar durante el proceso del levantamiento de la encuesta. Se trata de una lectura etnográfica sobre el terreno y sobre el acto mismo de encuestar que interpela críticamente a la aplicación exclusiva de métodos cuantitativos para dar cuenta del creer.

Nota al lector

Algunas gráficas de distribución porcentual presentan inconsistencias de orden decimal debido a los diferentes criterios de redondeo entre el programa de procesamiento de datos y el de gráficos.

I. CONTEXTO HISTÓRICO DEL DECLIVE CATÓLICO EN GUADALAJARA, JALISCO, MÉXICO

Desde hace tres décadas, las autoras de este libro nos hemos preguntado: ¿cómo está experimentando Guadalajara la tendencia global a la recomposición religiosa? Durante estos años, hemos buscado respuestas con distintas aproximaciones al fenómeno.

Sabemos que esta ciudad aparece en los resultados del Censo de Población como el núcleo de una región que opera como contenedor de la tradición católica, aun cuando el resto del país y del continente latinoamericano, están experimentando una veloz tendencia al declive del catolicismo y al ascenso de la presencia de confesiones cristianas o evangélicas organizadas en múltiples congregaciones, así como una creciente tendencia a las salidas de la religión.

Antes de entrar en materia con el análisis de las encuestas, quisiéramos ubicar las particularidades sobre las formas y modos de creer de los tapatíos en relación con el panorama del campo religioso en México, y de este país en el contexto latinoamericano.

LOS AIRES DE CAMBIO LATINOAMERICANO

México es un país mayoritariamente católico, a pesar de tener uno de los Estados laicos más rigurosos en la división de esferas entre el Estado y la Iglesia. El catolicismo tiene arraigo cultural entre los mexicanos, permeando las celebraciones y festividades, a la vez que es un baluarte de la tradición. Los datos recientes de la encuesta del Centro Pew Research (2014) constatan que somos el segundo país con mayor porcentaje de católicos en América Latina (sólo por debajo de Paraguay). Mientras el resto de las naciones latinoamericanas va experimentando un veloz abandono de la fe católica, en México este fenómeno se hace presente, pero se ha dado de manera más lenta y segmentada.

Nuestro país pareciera representar un baluarte para el catolicismo en el mapa geopolítico no sólo de América Latina, sino también del mundo con-

temporáneo. Dentro del territorio nacional, la región Centro-Occidente –de la cual Guadalajara es centro nodal– parece representar el bastión más importante del catolicismo en el continente. No podemos ignorar que, en el presente, distintos poblados, municipios e incluso regiones de México, están experimentando una transformación de su paisaje religioso que, aunque ha sido lenta, se presenta como una tendencia ascendente y está modificando el panorama de un país monopólicamente católico a un país con diversidad religiosa.

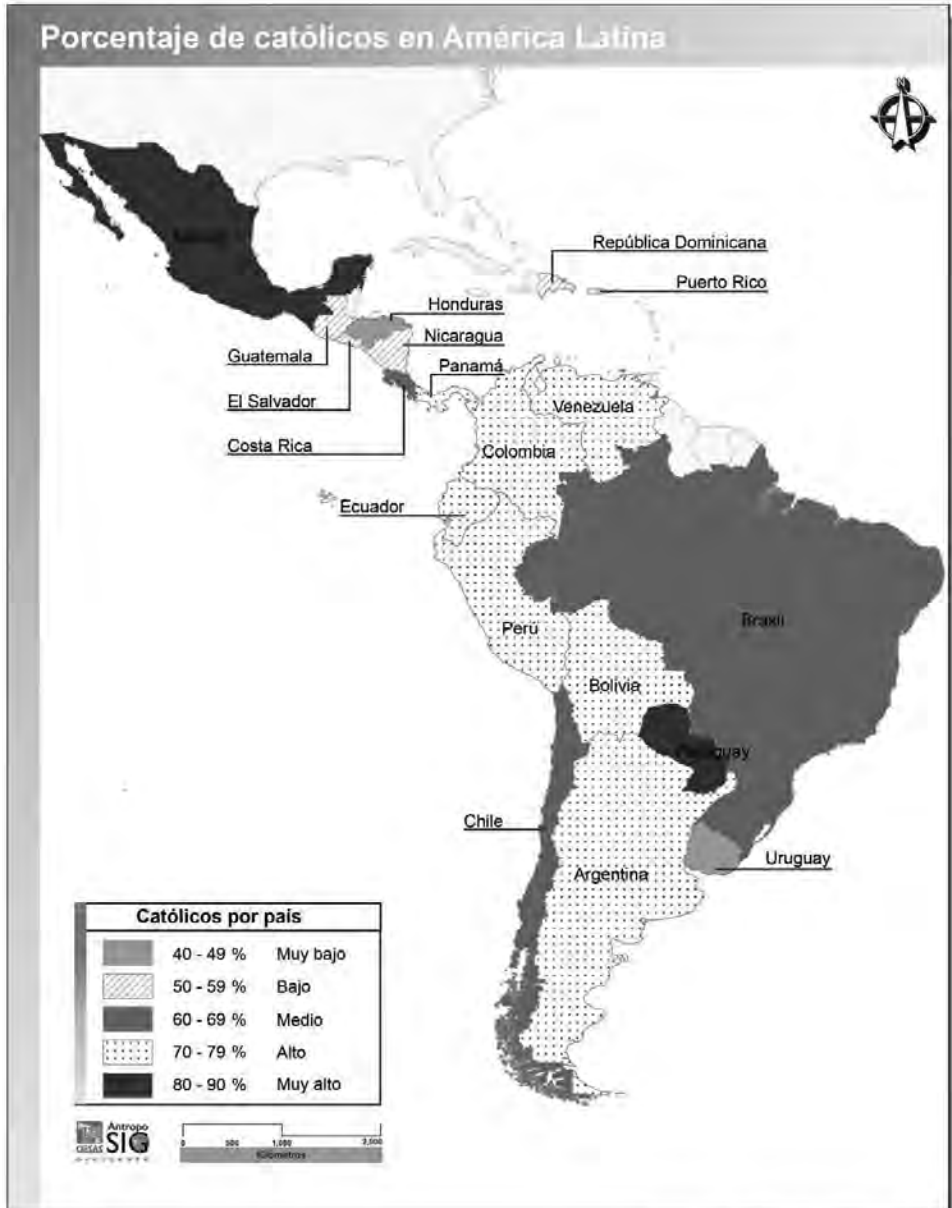
En nuestro país, el catolicismo ha perdido su privilegio de religión nacional (aunque no oficial) y es ahora una presencia mayoritaria en competencia con distintas denominaciones que ocupan un lugar de minorías religiosas. ¿Qué cambios trae consigo este nuevo panorama? ¿Cuáles son los elementos de permanencia y tradición que dan continuidad al cambio? ¿Qué aspectos permiten renovar la continuidad del catolicismo? ¿Qué elementos vinculados con el catolicismo van perdiendo carácter de obligatoriedad y cuáles otros siguen vigentes?

En 1995, Berryman se refirió a la diversidad religiosa como una de las transformaciones más impactantes que estaba viviendo Latinoamérica a partir de las últimas décadas del siglo xx. Los datos más recientes arrojados por la encuestadora de Pew Research confirman su predicción. Hasta 1960, 90% de su población era católica, pero a partir de 2014 se redujo a 69% (Pew Research, 2014).

México fue territorio de la evangelización católica y, durante siglos, representó uno de los rasgos más prominentes de la identidad latinoamericana. En la década de 1990, la región concentraba 42% del total de los católicos en el mundo. La situación geográfica de México lo coloca como país-frontera, entre dos regiones con predominio protestante: al norte Estados Unidos y, al sur, Guatemala, que ha experimentado uno de los reacomodos religiosos más significativos del área, donde han repuntado en cantidad y en influencia política las denominaciones evangélicas y pentecostales. De esta manera, nuestra nación se ubica en un territorio entre-medio de Norteamérica, Centroamérica y el Caribe. México es una especie de bastión de resistencia a esta ola de cambios, pues lo ha experimentado de manera más lenta y con disparidades regionales internas, si bien la diversidad se va imponiendo en las últimas décadas con ritmos más veloces y sostenidos.

Mapa 1

Porcentaje de población católica en América Latina por país, 2014

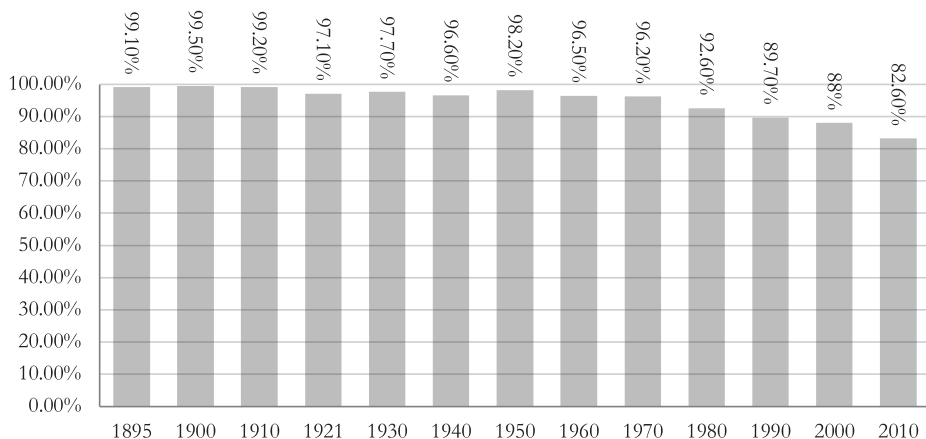


Fuente: Pew Research Center, 2014. Elaboración de Jorge Alberto Cruz, Laboratorio Antroposig, CIESAS Occidente.

Si atendemos los datos del Censo Nacional de INEGI, veremos que durante las últimas décadas México ha experimentado un descenso constante y gradual en el porcentaje de población católica. Este decremento va acompañado del paulatino crecimiento de población adscrita a religiones evangélicas, protestantes y principalmente pentecostales, que en conjunto alcanzan alrededor de cinco millones de habitantes. También experimenta un aumento proporcional de quienes se manifiestan sin religión.

El declive de la población católica inicia en la década de 1960. Si en 1950 alcanzaba 98.2%, en 2010 descendió a 82.6%, lo cual reafirma el paso de un país monopólicamente católico a un país mayoritariamente católico.

Gráfico 1
Porcentaje de población católica en México, censos 1895-2010



Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda, INEGI.

Este declive va acompañado del incremento de la población protestante o evangélica, que fue aumentando de 1.79% en 1950, a 17% en 2010 (Censo General de Población y Vivienda inegi 2010), unido a un incremento de la población sin religión, que ascendió a casi 5% (correspondiente a casi 5 millones de mexicanos). En esta última categoría no sólo se encuentran los ateos o agnósticos, sino también un buen porcentaje de población indígena que se desmarca del catolicismo para reafirmar su propia tradición o costumbre, así como los buscadores de espiritualidades alternativas no institucionalizadas (como el *new age*).¹

¹ Los datos previos a 2010 fueron analizados en De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2007a).

En síntesis, el catolicismo, aunque dejó de ser monopolístico, se mantiene como mayoritario y las denominaciones no católicas ocupan un lugar minoritario en el contexto nacional; no solamente por ser minoría porcentual, sino porque además conforman un grupo diverso, variado y dinámico, compuesto por distintas denominaciones internamente dispares entre sí. Las más consolidadas son los Testigos de Jehová –tienen un millón y medio de fieles y están presentes en 95% de los municipios–; la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días –que concentra a sus adeptos en las ciudades medias y grandes, con preferencia en la frontera con Estados Unidos–, la Iglesia adventista –con capacidad de articulación regional en la población indígena del sureste: Chiapas, Veracruz, Tabasco, Chetumal y Quintana Roo– y La Luz del Mundo –Iglesia mexicana con expansión no sólo nacional sino internacional, pero que tiene como sede la ciudad de Guadalajara, donde también reúne al mayor número de sus creyentes–.

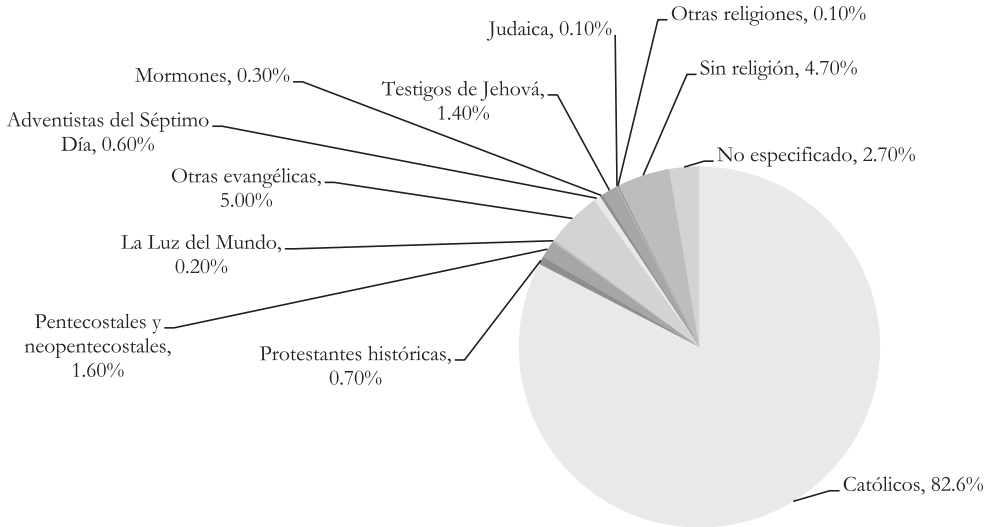
La otra parte del pastel se la disputan las “iglesias evangélicas” (con 5’595,116 adscritos) y las “pentecostales” (con 1’782,021 adscritos). En su interior también existen terribles desniveles, pues por un lado están las iglesias consolidadas, como las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, los Centros de Fe, Esperanza y Amor; los Centros Cristianos, Amistad Cristiana, e incluso la Iglesia Universal del Reino de Dios –comúnmente conocida como “Pare de Sufrir”–, que muestra una expansión veloz gracias a su difusión mediática. También encontramos pequeñas iglesias y algunas que podemos denominar como domésticas. En conjunto atomizan las ofertas religiosas (existen denominaciones autónomas de tipo evangélico pentecostal que sólo tienen un lugar de reunión y que no rebasan los veinte miembros).

TENDENCIAS DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

Distintos sociólogos y antropólogos de la religión han afirmado que el principal protagonista del cambio religioso es el grupo de iglesias cristianas de tipo evangélico o pentecostal.² Este hecho se confirma con los datos del censo,

² El pentecostalismo se refiere a las iglesias protestantes que experimentan los dones del Espíritu Santo, que se manifiestan en los poderes de sanación y de hablar en lenguas. Su nombre se refiere al día de Pentecostés, de acuerdo con el pasaje de los Hechos de los Apóstoles en la Biblia donde se describe cómo los discípulos recibieron estos dones. Dicha corriente inició a finales del siglo XIX en Estados Unidos, y por la vía del retorno de los migrantes llegó a México en los años 1920. Entre las principales denominaciones destaca la Primera Iglesia Pentecostal Mexicana, La Iglesia Apostólica en Cristo Jesús, y la denominación estadounidense de Las Asambleas de Dios (Garma, 2007).

Gráfico 2
Adscripción religiosa en México, 2010



Fuente: Censo General de Población y Vivienda 2010, INEGI. Elaboración de Verónica Briseño.

cuyas cifras arrojaron que la suma de estos dos grupos representa la mayor presencia de las minorías religiosas (poco más de cuatro millones y medio). Como lo señala Garma (2007), tan sólo las denominaciones pentecostales en conjunto alcanzan el mayor número de creyentes, después de la Iglesia católica. El pentecostalismo es una corriente cristiana compuesta por diversas denominaciones, algunas ampliamente institucionalizadas y otras que funcionan bajo una dinámica sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender. Es difícil tener una idea de su presencia nacional, debido a que no sólo son denominaciones, sino también un movimiento religioso que transversaliza a otras religiones, como la católica (donde encontramos los movimientos de renovación carismática) y las iglesias protestantes (principalmente las bíblicas, bautistas y versiones “renovadas” de la Iglesia presbiteriana). Incluso, algunas de sus tendencias más recientes anuncian explícitamente su voluntad interdenominacional: comparten eventos y propician la circulación de pastores y creyentes entre ellas.

El pentecostalismo, por tanto, no es en sí mismo una congregación o denominación religiosa, menos aún una religión, sino –sobre todo– una modalidad religiosa que, en algunos casos, obliga a la conversión de una

religión a otra, pero no siempre exige el cambio de pertenencia formal a una iglesia o credo, sino que también permite la cohabitación y la multiplicidad religiosa.

La categoría “sin religión” se ha mantenido en crecimiento constante a lo largo de la historia censal; en el último censo registró un importante incremento de más de un punto porcentual entre 2000 y 2010. Es preciso señalar que esta categoría funciona también cual sombrilla que resguarda a múltiples identidades que rebasan la no afiliación religiosa. Se puede inferir que esta categoría, tras ser analizada en sus contextos locales y con sus perfiles poblacionales, no se refiere única ni mayoritariamente a los ateos, sino que en ella se hace presente una importante realidad religiosa mexicana. Nos referimos a las poblaciones indígenas que practican “el costumbre”, así como a aquellas poblaciones que nunca han sido cabalmente evangelizadas por el catolicismo, o aquellos individuos —comúnmente conocidos con el nombre de creyentes *new age*— que han decidido creer y realizar prácticas religiosas al margen de las instituciones. Dado que “sin religión” también aparece de manera contundente en los municipios donde el catolicismo es minoritario, debemos cuestionarnos si en ella no se arropan también los cambios a otras denominaciones, los conflictos interreligiosos, así como los apóstatas de la segunda o tercera generación.

Volviendo al censo de 2010, las nuevas categorías incluidas para acercarnos a estos fenómenos señalaron por primera vez que 17,585 personas se adscriben a religiones indígenas; 7,024 a religiones de origen africano; 2,379 dijeron adscribirse al “costumbre” y, en menor grado, se registraron practicantes del movimiento de la mexicanidad, que cada vez gana más adeptos en nuestro país. En los antiguos censos, estas religiones quedaron invisibilizadas bajo las categorías de “católicos” o “sin religión”. No obstante, aunque se logró por primera vez visibilizarlas, sigue siendo un desafío para los diseños censales registrar las tendencias transversales y multirreligiosas, que —como mostramos arriba— cada vez son más practicadas y no necesariamente transforman la respuesta de pertenencia religiosa.

Existen otras minorías dentro de las minorías que son difíciles de clasificar, como las contenidas en las categorías de cristianos y no cristianos: las de nativistas (27,830) y espiritualistas (43,902). Este dato es relevante, pues muchos grupos étnicos responden a católicas, o incluso algunos grupos (como los huicholes, coras y tarahumaras) han respondido desde la década de 1950 como “sin religión”, pues ellos se definen con su propia costumbre y no con la religión oficial. Valdría la pena identificar las maneras de nombrar sus

propias prácticas sagradas, para que tuvieran un reconocimiento y dibujar el paisaje de nuestro multiculturalismo negado.

De igual manera, continúa vigente el desafío de distinguir aquello que no se deja clasificar, ya sea por el carácter fluctuante e indefinido de la identidad religiosa, como por la constante creación de nuevas opciones. A pesar del esfuerzo por ampliar las categorías censales, la respuesta “no especificado” en lugar de disminuir creció de 0.86% (en 2000) a 2.7% (en 2010), equivalente a 3'052,509 personas. Este dato nos confronta no sólo con el hecho evidente de que la clasificación –y los estudios académicos mismos– van muy por detrás de la dinámica del campo religioso, sino también con la posibilidad de que estemos atisbando la transformación de la pertenencia religiosa misma y de las instituciones que la gestionan: se multiplica y fluidifica, se vuelve acaso más efímera y con un distinto significado en la vida personal y social. Se trata de nuevas dimensiones en la complejidad de la dinámica de cambio religioso que rebasa los conceptos acuñados y nos asoma a nuevas incertidumbres. Como señalamos, los evangélicos, pentecostales y protestantes protagonizan el cambio religioso y las salidas del catolicismo.

A diferencia de las teorías de la secularización que planteaban el cambio religioso como respuesta a la modernidad, en México, igual que en el resto de América Latina, se da en los márgenes del desarrollo económico y urbano.³ Como mostramos en los mapas, son las fronteras (sur y norte) y las periferias (tanto de las ciudades como de los poblados rurales) donde se concentra el crecimiento de las poblaciones no católicas.

Las ciudades están experimentando una nueva recomposición en su manera de organizar el territorio, pues en México los barrios, colonias y fraccionamientos, hasta la década de 1970, se diseñaron en torno a un templo, que gestionaba una forma de organización parroquial. El modelo parroquial implicaba la planificación de la vida poblacional del territorio en torno a la vida religiosa (Courcy, 1999). Las parroquias gestionaron la vida cotidiana del pueblo y, posteriormente, de colonias urbanas, bajo un poder eclesial central

³ Janssen, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2006) y De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, Janssen y Aceves (2007) revisaron la injerencia de los niveles de ingreso, la calidad de la vivienda, los niveles de escolaridad y los grados de marginación (en el orden municipal) para concluir en la concentración generalizada de las minorías no cristianas en los más bajos niveles de bienestar socioeconómico las grandes ciudades mexicanas, como Monterrey, Tijuana, Guadalajara, Ciudad Juárez y, sobre todo, Ciudad de México, que se han convertido en síntesis de la variedad de organizaciones religiosas –primordialmente cristianas, aunque también de todo signo– pero no han logrado transformar la estructura de su distribución religiosa, que sigue siendo mayoritariamente católica.

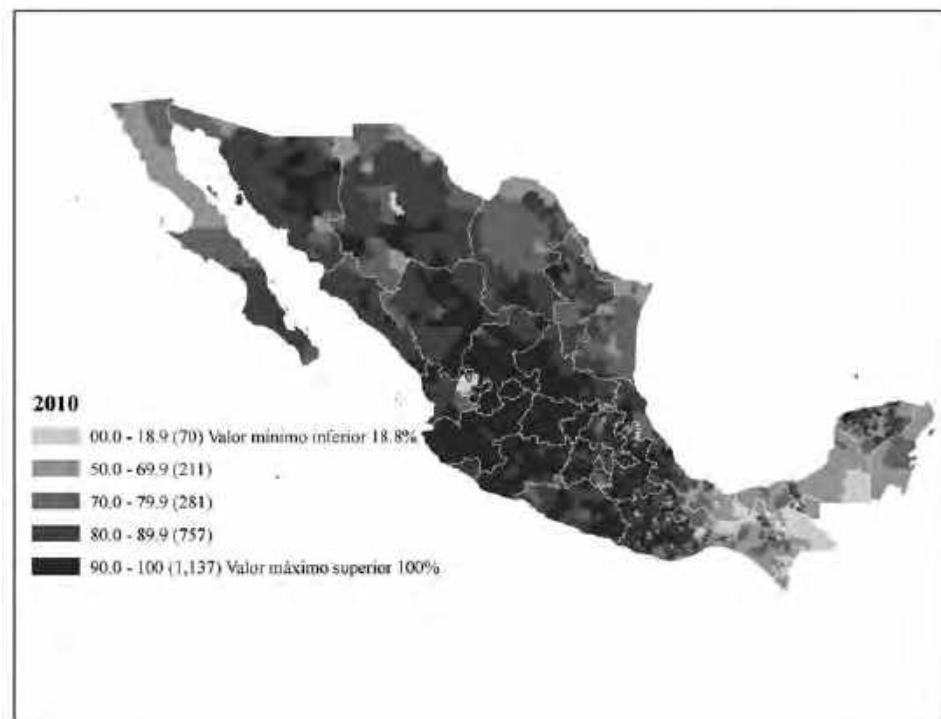
y jerarquizado territorialmente. Es un hecho que las ciudades, diversificadas y fragmentadas por las dinámicas urbanas, han ido disolviendo las condiciones de solidaridad mecánica y de homogeneización creyente provistas por el modelo parroquial. Las ciudades en donde sí se percibe un impacto en sus estructuras de distribución religiosa son, en primer lugar, las fronteras y turísticas del sureste, como Cancún o Chetumal –como también profundiza el trabajo de Antonio Higuera (1999) sobre los Testigos de Jehová en esa localidad– o como Tapachula, ciudades todas expuestas a intensos flujos migratorios por razones turísticas –con la transformación radical de la economía en función de la provisión de servicios especializados que conlleva– o de desplazamiento por la precariedad económica y la guerra, condiciones que han marcado la frontera sur en las últimas décadas.

Mapa 2
Regiones de México según porcentaje de adscripción católica, 2010



Fuente: Censo General de Población y Vivienda, 2010. Diseño: cartográfico, Renée de la Torre. Elaboración: Carlos González de Luna.

Mapa 3
Porcentaje de población católica por municipio, 2010



Fuente: Censo General de Población y Vivienda, 2010. Elaboró: Carlos González de Luna.

El cambio religioso va generando nuevas regionalizaciones culturales, como se muestra en el mapa. Los datos ofrecidos por los censos nacionales de población de INEGI son un importante instrumento para atender tendencias sociodemográficas de escala nacional, y para las recomposiciones territoriales de la distribución de la diversidad religiosa. Esta información permite comparar los principales rasgos de cada grupo religioso y apreciar el impacto de su concentración en la reconfiguración regional.

México fue durante siglos un territorio cuya unidad cultural, aunque sincrética, se debió en parte al predominio del catolicismo. Tanto la castellанизación como la evangelización fueron los instrumentos de unidad nacional en un territorio multicultural habitado por diferentes grupos étnicos, luego por los españoles y después, aunque en menor medida, por migrantes provenientes de varios países. Si atendemos al mapa 2 de regiones, podemos apreciar corredores trazados por el cambio religioso donde la región sur, con excepción del estado de Yucatán (que se encuentra en el rango de porcentaje

de católicos del 71-80.99%) con un cambio religioso moderado (rango de porcentaje de católicos del 61-70.99%), está mutando de manera veloz hacia una sociedad de diversidad religiosa, donde el catolicismo va perdiendo el estatuto de religión mayoritaria y se perfila el crecimiento de un cristianismo promovido por múltiples denominaciones evangélicas. La región Norte y Golfo experimentan mudanzas, pero todavía mantienen la supremacía del catolicismo (de 70 a 89%). Esta región se puede definir como corredor de la transformación religiosa, ubicando la zona fronteriza del norte de México (donde los municipios fronterizos experimentan mayor presencia de religiones no cristianas) y la región del Golfo, también con índices elevados de cambio religioso.

Mientras tanto la región central se extiende hasta algunos estados del Norte, y se observan cambios más ligeros que se mantienen en un rango de 81 a 90%. La región que nos interesa estudiar, la del Centro-Occidente de México ocupa los primeros lugares de mayoría católica en el país, con un rango de 91 a 100% de católicos. Si bien es la región más impermeable al cambio religioso y a la baja del catolicismo, en la última década ha experimentado un descenso de población católica promedio de 3 puntos porcentuales. En esta región se ubica también la zona de El Bajío, que comprende los estados con altos niveles de catolicismo: Guanajuato (93.8%), Aguascalientes (93%), Zacatecas, (93.5%), Querétaro 91.9%, Michoacán 91.6% y Jalisco (92%). De este último, su capital (Guadalajara) representa el *hinterland* del catolicismo en México; una zona que Odgers y De la Torre (2004) denominaron “el núcleo duro del catolicismo” mexicano, por la influencia que esta religión sigue teniendo tanto en porcentajes de población como en la influencia social de la Iglesia católica. De esta zona emana un catolicismo integral-intransigente, soporte de una ideología conservadora y emblema de una cultura criolla nacional (en contraste con el sincretismo y el mestizaje indígena de los estados del sur y del centro del país, que pugnan por su hegemonía en el contexto nacional).

Esta región contrasta con la Sureste, donde se ubican los estados con menores porcentajes de católicos. Chiapas es el estado con menos católicos en el país, donde han descendido a 58%. Es un estado-frontera con Centroamérica que reporta niveles altos de marginalidad económica y concentra el mayor porcentaje de población indígena. Estas razones pueden explicar el desarrollo de los altos índices de diversificación religiosa de tipo evangélico, conformando versiones autóctonas e indígenas de credos evangélicos, protestantes y pentecostales. Tanto en Chiapas como en Oaxaca y Quintana

Roo, en muchas localidades y municipios, el catolicismo ha dejado de ser una religión mayoritaria desde 2000.

Gracias al censo de 2010 detectamos 70 municipios donde el catolicismo ha llegado a ocupar un lugar de minoría religiosa; la totalidad de ellos se concentra en el sureste de México, principalmente en Chiapas (43) y Oaxaca (16).

Estos datos indican que la verdadera relevancia e impacto del cambio religioso sólo pueden apreciarse si consideramos que el incremento en la diversidad religiosa no se da de manera homogénea en el territorio nacional, por el contrario, está dibujando regiones y microrregiones diferenciadas a partir de la nueva presencia de denominaciones religiosas. Como podemos apreciar en el mapa 2, la desproporción entre éstos va marcando contrastes entre territorios regionales de hegemonía católica y aquellos de heterogeneidad religiosa. De acuerdo con el mapa 3, las zonas que se corresponden con los mayores índices de población católica, van delimitando la configuración de la hegemonía católica presente en la zona Centro-Occidente del país; mientras que los corredores del Sur y del Norte van demarcando los territorios disputados en el presente por la diversidad religiosa.

JALISCO: EL DECLIVE DEL CATOLICISMO Y EL CAMBIO RELIGIOSO

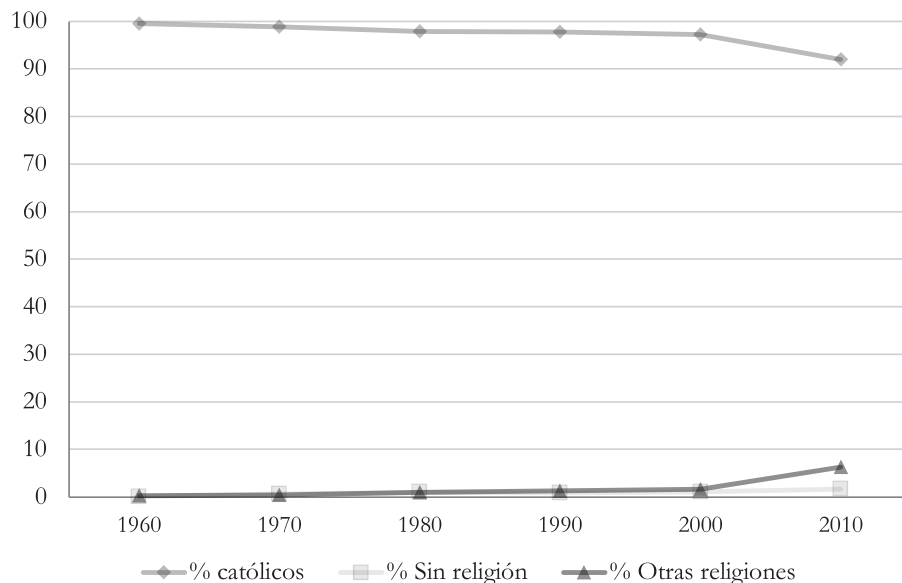
El cambio religioso en Jalisco se mantuvo estable entre 1960 y 2000, alcanzando durante estos 40 años un leve descenso de un punto porcentual de católicos, sin embargo, en la última década (que va de 2000 a 2010) ha registrado un importante declive de católicos, hasta llegar a una población cercana a 92%. En este periodo, el catolicismo experimentó un descenso poblacional de poco más de 5 puntos porcentuales, tendencia que, como podemos ver en el gráfico 3, no había tenido en décadas anteriores. El grupo que tuvo mayor crecimiento fue el de otras religiones, que está representado por una amplia gama de creyentes cristianos evangélicos y alcanzó la cifra de 6.32% vs. los sin religión, que alcanzaron 1.69%, lo cual indica que la baja del catolicismo corresponde casi equitativamente al ascenso de otras religiones.

En el último censo, levantado en 2010, se reporta que en Jalisco el porcentaje de católicos disminuyó a 92% (lo que indica una baja de casi 3 puntos porcentuales) y la disidencia creció hasta 8%. Es importante recalcar que Jalisco (junto con la región de Occidente) continúa siendo el núcleo duro del catolicismo en México. Si comparamos las cifras porcentuales con las nacionales, podemos constatar que dicho estado está casi 11 puntos arriba del porcentaje nacional (82.65%).

En Jalisco, de una población total de 7'350,682, 6'762,011 se definieron como católicos, y el resto son los disidentes, entre los cuales destaca el conjunto de creyentes adscritos a denominaciones de tipo cristiano: 324 católicos ortodoxos; 9,696 miembros de iglesias protestantes históricas o reformadas; 224,304 pentecostales/evangélicos o “cristianos”, entre los cuales está presente la Iglesia de La Luz del Mundo, que tiene su sede internacional en la ciudad de Guadalajara y solamente en Jalisco cuenta con 36,745 adherentes; los pentecostales con 9,696, y los que respondieron como “otras evangélicas”, con 181,211. Estos datos confirman la fragmentación y diversificación al interior de este subcampo religioso, conformado por múltiples misiones y denominaciones: 72,116 miembros de congregaciones bíblicas diferentes de las evangélicas, donde se ubican tres denominaciones de origen estadounidense con amplia presencia en la ciudad: Testigos de Jehová (58,783), iglesia de los Santos de los Últimos Días o mormones (9,158) y Adventistas del Séptimo Día (4,175). Son 1,479 quienes se autoidentifican con religiones de origen oriental, como los budistas y los Hare Krishna; 1,721 los de filiación judaica, que engloba a la comunidad israelita asentada en Guadalajara; 248 de fe islámica; 15,131 que reclaman raíces étnicas (se refiere en especial al grupo étnico de los *wixárika*, que habitan en el norte de Jalisco, conocidos como huicholes); 690 espiritualistas (los seguidores de la iglesia sincrética mexicana Espiritualismo Trinitario Mariano); 783 fueron difíciles de catalogar y se presentaron como “otras religiones”; 124,345 respondieron “sin religión”. Sin embargo, hay que precisar que en esta categoría no sólo están los ateos, sino también quienes de manera consciente han optado por vivir una religiosidad al margen de las instituciones, como lo ha indicado la categoría de “creyentes sin iglesia” (Davie, 1996). Entre ellos podemos mencionar a quienes practican una espiritualidad *new age* o indígena, basada en “el costumbre”, e incluso evangélicos que explícitamente rechazan las instituciones humanas. Y, por último, 137,652 entrevistados no especificaron sus pertenencias (Censo General de Población y Vivienda, 2010, estado Jalisco).

En términos porcentuales, 92% de la población jalisciense se declaró como católica. El porcentaje de los no católicos (8%) está compuesto por 34% de habitantes que se adscriben a iglesias cristianas protestantes o evangélicas (entre ellas iglesias históricas como la luterana, la congregacional, la anglicana y la bautista); iglesias pentecostales y neopentecostales (que incluyen rituales altamente extáticos y emocionales basados en los dones carismáticos del Espíritu Santo) con 3% y la Iglesia de La Luz del Mundo, una denominación pentecostal mexicana que tiene su sede al oriente de Guadalajara,

Gráfico 3
Adscripción religiosa en Jalisco, 1960-2010



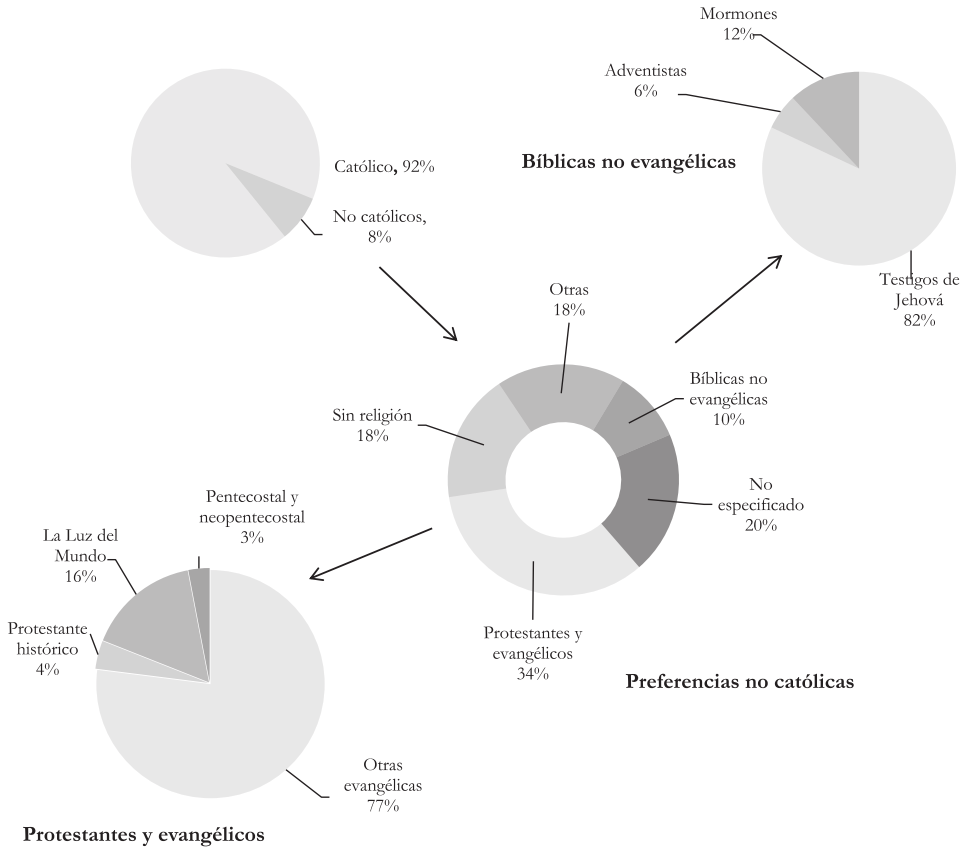
Fuente: Censo General de Población y Vivienda, 1960 a 2010. Elaboró Susadny González Rodríguez

con 16%. El resto (77%) se define como evangélicos o cristianos de manera genérica. Las bíblicas no evangélicas representan 10% de la población, en las cuales tienen prominencia los Testigos de Jehová con 82%; mormones con 12% y adventistas con 6%. Se cuenta 20% de creyentes no católicos que no pudieron ser especificados, 18% de otras religiones y 18% de población no afiliada que dice no tener religión.

GUADALAJARA: CAPITAL DEL “NÚCLEO DURO DEL CATOLICISMO” EN MÉXICO

Guadalajara es la ciudad nodal que influye de manera decisiva en una amplia región denominada, por su posición geográfica, como Centro-Occidente, y por su desenvolvimiento histórico, como El Bajío. Roderic Ai Camp, un reconocido periodista, describía que la región de El Bajío es para el clero católico lo que Ciudad de México representa para los políticos (Ai Camp, 1998). Esta región se caracteriza por haber experimentado una evangelización más consolidada, en un territorio escasamente indígena, donde el catolicismo se arraigó desde la época colonial como articulador del territorio y como parte de sus tradiciones y emblemas regionales.

Gráfico 4
Diversidad religiosa en Jalisco, 2010



Fuente: Censo General de Población y Vivienda, 2010. Elaboró José Enrique Aceves.

Hegemonía del catolicismo conservador

Esta región fue en los años 1920 terreno donde surgió y se disputó con más fuerza la Guerra Cristera (Meyer, 1973), que consistió en un enfrentamiento entre católicos y federales, donde los primeros se levantaron para defender su fe, amenazada por la aplicación de las leyes laicistas (conocidas como Leyes de Reforma), y los segundos llegaron a incurrir en la persecución religiosa. Un rasgo compartido en esta región ha sido su migración temprana desde principios del siglo xx hacia Estados Unidos de América. Aunque se pudiera pensar que el flujo de mexicanos hacia una sociedad regida por la diversidad protestante impactaría en conversiones religiosas, de manera sorprendente,

la emigración en estos estados ha reactivado las fiestas patronales mediante el flujo de remesas y el regreso estacional de los migrantes. Ello explica que la migración ha reactivado las tradiciones católicas, pues como lo explicaron Odgers y Rivera,

[...] la celebración de las fiestas patronales permite a los devotos la traslación de un referente de identidad local, y su resignificación en el nuevo espacio de vida, construyendo así un puente simbólico entre quienes permanecen en las comunidades con quienes se establecen en Estados Unidos (Odgers y Rivera, 2007: 230-231).

Incluso, también es observable el efecto de la población mexicana en Estados Unidos como factor de crecimiento católico en las entidades donde se concentran (Pew Research, 2014).

La Arquidiócesis de Guadalajara es sede de una región pastoral que comprende ocho diócesis: Aguascalientes, Tepic, San Juan de los Lagos, Colima, Ciudad Guzmán, Autlán, Zacatecas y la prelatura del Nayar. Su centro de operaciones está en Guadalajara. De la Torre señala que esta arquidiócesis:

[...] se ha caracterizado por enarbolar la corriente conservadora al interior de la Iglesia católica mexicana, formando parte del eje geopolítico católico que va de Puebla a Zacatecas (pasando por la ciudad de México, Querétaro, León, Morelia, Zamora, Guadalajara, Aguascalientes, etc.) y que marca una regionalización de la presencia hegemónica del catolicismo social (De la Torre, 2006: 104).

La presencia e influencia que tiene el catolicismo en la ciudad se puede entender mostrando los siguientes datos que confirman la concentración de recursos y la fuerza que tiene la Arquidiócesis de Guadalajara, tanto en la región como en el contexto nacional, e incluso internacional: 1) el Arzobispado de Guadalajara fue el primero en la historia de México en contar con un cardenal: José Garibi y Rivera; 2) desde la época colonial hasta nuestros días, Guadalajara ha sido un importante centro de vocaciones sacerdotales; 3) el Seminario de Guadalajara es el más grande de América Latina (Alba y Kruijt, 1988: 234-235); 4) Guadalajara es el segundo centro de instrucción para religiosos en el mundo, sólo detrás de Roma. Además, cuenta con 122 centros de formación de religiosos en la ciudad. Es un importante semillero de devociones (De la Torre, 2006b); 5) ocupa el primer lugar en la formación de obispos del país (Ramos, 1992: 21), lo cual le ha permitido tener una posición relevante en los puestos directivos de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

A lo anterior podemos agregar algunos rasgos del catolicismo local: el fervor en torno a determinadas imágenes y santuarios, en particular a tres advocaciones marianas de relevancia regional: la Virgen de Zapopan, la Virgen de San Juan de los Lagos y la Virgen de Talpa, que convocan anualmente multitudes de peregrinos y tienen influencia en amplias regiones, no sólo en el estado de Jalisco. Un dato importante es que en 2000 el Papa Juan Pablo II canonizó a catorce mártires cristeros que fueron sacerdotes en la región de Los Altos de Jalisco, donde se libró la lucha cristera. A partir de este hecho, Los Altos se transformó en una zona de peregrinación religiosa e incluso fue promovida para el turismo religioso regional. Esto trajo consigo una fuerte inversión de caminos y carreteras para conectar los nuevos santuarios y promover el proyecto de turismo religioso, aprovechando los flujos de visitantes y las remesas de los migrantes. El culto a Santo Toribio Romo en particular tuvo un auge sólo explicable porque fue retomado por la fe popular como el santo patrono de los migrantes.

El santuario en Santa Ana de Guadalupe, en el municipio de Jalostotitlán, donde se exhiben las reliquias y la ropa ensangrentada del mártir, recibe semanalmente decenas de peregrinos, muchos de ellos migrantes o familiares de migrantes. Esto se explica debido a que alrededor de 1.4 millones de jaliscienses viven en Estados Unidos, y cerca de 2.6 millones de los nacidos allá son hijos de gente de la región. Prácticamente, cada habitante de Jalisco tiene algún pariente que vive en “el norte”. El estado es el tercer mayor receptor de remesas de dinero de migrantes, después de Michoacán y Guanajuato. En 2010, 11.37% de las familias en el municipio de Jalostotitlán recibió remesas de los Estados Unidos (CONAPO, 2010).

En el norponiente de la zona metropolitana Guadalajara está la Basílica de la Virgen de Zapopan. Cada 12 de octubre se efectúa una romería que va de la Catedral de Guadalajara a la Basílica, a la cual asisten más de 2 millones de peregrinos. También se está construyendo en el sur de la ZMG una obra enorme conocida como el Santuario de los Mártires de Cristo Rey.

Otro aspecto a tomar en cuenta es que, si el catolicismo ha mantenido una hegemonía cultural e ideológica en la región, en buena parte se debe a su presencia en la obra educativa, mediante los colegios particulares y universidades privadas.⁴ Estas escuelas han sido producto de alianzas entre las elites locales y las autoridades eclesiásticas; son los casos de la Compañía de Jesús (Instituto de Ciencias e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, ITESO), el *Opus Dei* (Los Altos y la Universidad Panamericana)

⁴ Ricardo Ávila (1993) se refiere a la identidad cultural de una región (regionalismo).

(cfr. Alba y González, 1989), la Universidad Autónoma de Guadalajara (en la cual se desarrolló el movimiento estudiantil de ultraderecha conocido como Los Tecos), la Universidad del Valle de Atemajac (propiedad de la diócesis de Guadalajara), y la orden religiosa de los Legionarios de Cristo que, a pesar de las denuncias de pederastia de su fundador Marcial Maciel, ha logrado conquistar la simpatía de las elites tapatías para educar a sus hijos en sus colegios: el Instituto Alpes (para niñas) y el Cumbres (para varones).

Por último, hay que señalar que Guadalajara ha sido catalogada como la capital moral del catolicismo integral intransigente de ideología conservadora (De la Torre, 2008a). Los aires del Concilio Vaticano II trajeron consigo la búsqueda de una renovación eclesial cuyo impacto fue la fundación de movimientos católicos seculares. A pesar del carácter conservador del clero tapatío, la Teología de la Liberación promovida por obispos y sacerdotes del continente latinoamericano fue impulsada localmente por los jesuitas y la orden religiosa Misioneros del Espíritu Santo, llegando a tener presencia e influencia en la sociedad organizada de algunos barrios y fraccionamientos populares de la ciudad a partir de los años 1980 (por ejemplo, en Santa Cecilia y Lomas de Polanco). Posteriormente, el movimiento de Renovación Carismática tuvo un gran impulso en Guadalajara, llegando a conformar 280 asambleas de oración en 1995, por las cuales estimaban habían pasado alrededor de 600 mil fieles (De la Torre 2006b: 241). No obstante, comparado con el impacto que tuvo el Concilio Vaticano II en otras regiones del país, la diócesis de Guadalajara siguió representando una postura preconiliar conservadora, en contraste con otras regiones que adoptaron los cambios modernizadores, como fue la Norte, que emprendió una democratización civil, y la Pacífico-Sur que asumió una ideología progresista vinculada con la opción por los pobres (Luenigo, 1993: 39).

Históricamente, ha sido sede y promotora de movimientos regionales y nacionales de corte conservador, como la Confederación Nacional Católica del Trabajo (1922) y la Unión Popular (1925), que después sería protagonista de la rebelión cristera (1926-1929 y 1932-1933). El rasgo intransigente fue una herencia de la Guerra Cristera que se mantuvo durante el siglo xx, alentando constantemente conflictos, cruzadas y boicots contra masones, gobiernos socialistas y liberales (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011). Se etiquetaba a los protestantes como parte de un complot judeo-masónico contra la catolicidad. Guadalajara ha acogido campañas moralizadoras; en los años 1960 asistió al florecimiento de movimientos laicos católicos que van desde los “frentes por la decencia”, las luchas en contra de los intentos

por imponer la “educación socialista” y por frenar la “amenaza comunista”, y aún en el presente es base de la organización de las marchas en contra del matrimonio *gay* y la adopción por parejas de diversidad sexual. El ejemplo más reciente fue el movimiento Frente Nacional por la Familia, cuya marcha en el otoño de 2016 convocó a más de 250 mil católicos que salieron a la calle con el lema “No te metas con mis hijos”, en defensa de la familia tradicional e impulsando una nueva cruzada contra un nuevo enemigo: la ideología de género, que incluye a quienes se pronuncian por los derechos de las mujeres y de los homosexuales.

A Guadalajara también se le caracteriza como la sede de una sociedad conservadora y de derecha. De aquí surgieron varios de los líderes y fundadores del Partido Acción Nacional, y desde 1990 logró la transición política con el triunfo de gobernantes inspirados en el catolicismo social, por ello hay quienes señalan que “decir Jalisco y derecha era un pleonasma” (Alba y González 1989: 94).

El catolicismo tapatío se caracteriza por ser integral, social e intransigente.⁵ Guadalajara, además de ser la segunda ciudad más grande del país, es considerada como un importante referente del catolicismo, pero no de cualquier modalidad católica sino como una sociedad profundamente tradicional y conservadora. Como lo señaló Roderic Ai Camp: “históricamente la región Centro-Occidente de México ha sido para el clero, lo que el Distrito Federal fue para los políticos mexicanos” (Ai Camp, 1998). Distintas novelas costumbristas dan cuenta del peso que el catolicismo tenía en el carácter devoto, recatado e incluso mojigato de los tapatíos (un ejemplo de ello es *Al filo del Agua* de Agustín Yáñez).

Cristianos: sociedades protestantes, denominaciones evangélicas e iglesias pentecostales

En los siglos XIX y XX, el catolicismo de Guadalajara fue un contenedor ante la diversificación religiosa, pues, aunque varias iglesias de tipo protestante tenían sede en la ciudad y buscaban hacer proselitismo desde finales del siglo XIX, no pudieron crecer e incluso tuvieron un proceso de declive a principios de siglo XX. La Iglesia congregacional es la única que continúa desde fines del siglo XIX, aunque ha tenido un débil crecimiento (Dorantes, 2004).

⁵ El sociólogo Roberto Blancarte (1992) señala que el catolicismo mexicano de siglo XX estuvo fuertemente influenciado por la Doctrina Social Cristiana, que durante la primera mitad se caracterizó por ser intransigente en su antiliberalismo y antisocialismo, e integral porque se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y convicciones religiosas.

Guadalajara se convirtió en la sede de la iglesia evangélica La Luz del Mundo, que en la actualidad es reconocida como la principal denominación evangélica pentecostal mexicana. Fue fundada en 1926 y ha crecido tanto en el ámbito local (tiene su santuario principal en la colonia Hermosa Provincia y cuenta con más de 30 templos ubicados principalmente al oriente de la ciudad), como nacional e internacional. Cada 14 de agosto, Guadalajara recibe “hermanos” provenientes de diferentes países del mundo que se dan cita a celebrar la Santa Cena o Santa Convocatoria. Se calcula que asisten alrededor de 300 mil fieles (De la Torre, 1995).

En Latinoamérica se vive una transformación cultural llevada de la mano por la diversificación de iglesias, religiosidades y espiritualidades que tienden a hacer de lo religioso un asunto cada vez más opcional. Si bien es cierto que la fuerza del catolicismo ha hecho que la presencia de otras religiones crezca más lentamente que en otras regiones de México y ciudades de América Latina, también es cierto que en Guadalajara ya se está viviendo esta transformación. El lento avance de las sociedades protestantes y evangélicas se debió en parte al peso que el catolicismo tiene en las tradiciones locales, pero también al activismo parroquial para organizar las Semanas de la Defensa de la Fe, en las cuales se denunciaban los errores teológicos que predicaban los protestantes (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011).

A pesar de todo ello, se fueron instalando distintas denominaciones cristianas no católicas. Por ejemplo, los Testigos de Jehová comenzaron su proselitismo activo a partir de 1930. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, proveniente de Estados Unidos, llegó a la ciudad en 1955. En 1960, la Iglesia bautista mostró un importante crecimiento, instalando catorce templos en la ciudad y consolidándose como la más importante entre las protestantes históricas. El Ejército de Salvación se instaló en la ciudad, mediante actividades asistenciales, en 1963.

La década de 1960 fue sin lugar a duda un tiempo que anunciaba la modernidad al estilo estadounidense, y junto con ella se emprendió la labor proselitista de diferentes denominaciones evangélicas provenientes de Estados Unidos (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011). Si bien a partir de esta década se vive el crecimiento de nuevas iglesias evangélicas, también se experimenta la “fisión” (Garma, 2004 y Martín, 1990), que consiste en constantes escisiones internas y en la renovación de iglesias protestantes, e incluso de algún sector de la Iglesia católica bajo el influjo de los dones pentecostales y de la ola carismática.

La corriente pentecostal, que promueve las prácticas de glosolalia (hablar en lenguas) para producir efectos curativos y de sanación de enfermedades incurables, no sólo estuvo presente en las iglesias protestantes, sino también en la formación del Movimiento de Renovación Carismática que inicia su labor en Guadalajara en 1972. Este movimiento, debido a sus rasgos de espontaneidad y efusividad emocional, y a la difusión de milagros, tuvo una impresionante acogida entre los católicos de la ciudad. Sus círculos de lectura se convirtieron en un espacio ecuménico y bisagra con evangélicos y protestantes. Invitaban a predicadores cristianos de origen estadounidense; participaban en foros con conferencistas de otras denominaciones cristianas, y compartían asambleas de lectura bíblica y oración en pequeñas comunidades domésticas (por ejemplo, con los cristianos que formaron el Centro Cristiano Juan 14:16, la Iglesia Bíblica y El Camino).⁶ Éste fue el principio de un contacto más abierto entre católicos y evangélicos, aunque también provocó en 1990 la primera escisión de un grupo de católicos de clase media alta que fueron excomulgados y fundaron la denominación Nueva Alianza.

En la actualidad, la presencia de templos no católicos es más frecuente, se hace más visible la instalación y funcionamiento de templos de diferentes denominaciones, y aunque no tiene el ritmo de crecimiento que ha conquistado en otras capitales de Sudamérica y Centroamérica, está incidiendo en la recomposición del campo religioso, pero también de la cultura urbana de la ciudad.

Esoterismos, magia y heterodoxias populares

Desde el siglo XIX comenzaron a organizarse sociedades masónicas esotéricas y grupos espiritistas. Muchos de estos últimos grupos, a lo largo del siglo XX se transformaron en versiones populares de un espiritualismo sincretizado con el catolicismo popular dedicados fundamentalmente a la curación. Uno de ellos se denominaba Sociedad Espiritualista, Templo Arca de la Nueva Alianza y el otro pertenecía al Espiritualismo Trinitario-Mariano, cuyo templo se llamó Arcano del Señor.⁷ Otra presencia exitosa de esoterismo fue la de

⁶ Sobre las relaciones ecuménicas entre cristianos y católicos, consúltese a Muñoz Pini, 2000, pp. 3-21.

⁷ El registro ubica tres templos en Jalisco, dos de ellos en Guadalajara y uno en “Los Cerros”. El templo espiritualista se ubicaba en la privada de Guelatao (sin número) y el trinitario mariano en la Calle 16, núm. 570, del Sector Reforma. Estos datos se tomaron de Ortiz Echaniz, 2003, p. 267.

los gnósticos, presentes desde 1970 por medio de distintas organizaciones Samael Aun Weor de la Iglesia Gnóstica.

Los conocimientos esotéricos se divulgaban mediante tiendas donde se vendían libros y revistas especializadas sobre magia, horóscopos y metafísica. A partir de 1990 en Guadalajara se transmitieron diferentes programas de radio; el pionero y principal fue *Radio Fantasma*, que transmitía leyendas de aparecidos y fenómenos paranormales. Después de cinco años de éxito, el programa fue ampliando sus contenidos, se introdujo el tema de la brujería y se invitó a los brujos tradicionales, que fueron formados en la escuela de alta magia Kundalini, y a consultorios y tiendas esotéricas que trabajaban en los mercados populares, a los cuales se les presentaba como parapsicólogos. El programa se convirtió en un foro abierto de consulta con especialistas en temas de parapsicología, cartomancia, astrología, ciencias ocultas, adivinación y chamanismo. A mediados de la década de 1990, *Radio Fantasma* se articuló con una exitosa empresa formada por un grupo de quince pequeños comercios especializados en productos y servicios esotéricos, que estaban ubicados preferentemente en el centro de la ciudad (Mora, 2002; De la Torre y Mora, 2002). Ello también repercutió en que muchas de las antiguas “yerberías” de los mercados Corona e Independencia transformaran sus giros en locales esotéricos, donde además de vender los productos de medicina popular y ofrecer limpias rituales, se incorporaron servicios esotéricos de adivinación, lectura de cartas y trabajos de protección. Como parte de estos circuitos se observa también la organización de eventos comerciales o exposiciones, como Expo-Esotérica y Expo-Infinito, que permitieron ampliar un mercado de servicios donde convivían la parapsicología, la medicina alternativa, la magia y la esotérica. En estas ferias comerciales los consumidores y oferentes de servicios asistían a talleres esotéricos que dinamizaron los repertorios de conocimientos en magia, mancias, trabajos de energía, sanación. Esta actividad comercial incidió en recomposiciones híbridas de un vasto circuito neoesotérico en la ciudad (De la Torre, 2006a).

Espiritualidades alternativas: Nueva Era, neomexicanidad y budismo

En la década de 1960 se hicieron presentes nuevos movimientos de carácter espiritual, desde los cuales se difundieron doctrinas orientales. Hay que destacar la influencia que tuvo en esa época Teilhard de Chardin, (jesuita, teólogo y filósofo francés), quien proponía claves teológicas para una visión universal de la espiritualidad con pretensiones de unificar a la humanidad en una “cons-

piración amorosa”, y que fue leído y discutido entre los círculos de católicos influenciados por los jesuitas.

Una década después, Guadalajara dejó de ser una ciudad provinciana y se abrió a un nuevo cosmopolitismo que venía de la mano de nuevos estilos de vida promovidos por el *rock & roll*, el hipismo y el vegetarianismo. Llegó la Gran Fraternidad Universal, promotora de una espiritualidad que anuncia la Nueva Era y enseña técnicas corporales y espirituales de origen oriental, como el yoga y el vegetarianismo; en 1977 se instala la casa de los Hare Krishna (sólo un década después de que se fundara en Nueva York), que promueve una filosofía oriental difundida por el famoso Swami Prabhupada, fundador de la Sociedad para la Conciencia de Krishna (ISKCON) y que se hizo famoso por su estrecha relación con los Beatles. Estas dos organizaciones fueron las grandes promotoras de una espiritualidad nutrida de filosofías y técnicas corporales orientales. Diferentes movimientos espirituales han tenido presencia en Guadalajara, como la Happy Healthy and Holy Organization (3HO), fundada por el yogui Bhajan y que trajo el yoga *kundalini* a Guadalajara, y Siddha Yoga, liderada por la gurú Gurrumayi, cuyo *ashram* está en Nueva York. También se han instalado en la ciudad congregaciones de origen oriental, como la Iglesia del Señor Chaitanaya, la Sociedad Internacional de Realización Divina que promueve la *mantram yoga* meditación, y la Casa Tíbet, que difunde el budismo en la ciudad (Gutiérrez Zúñiga, 1996).

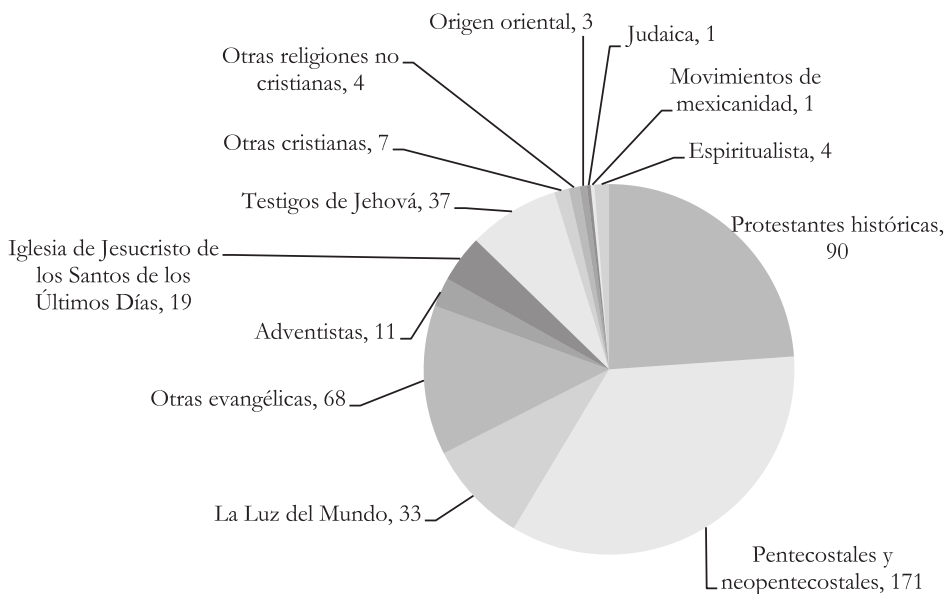
Por estos centros han pasado millares de tapatíos que han incorporado a su vida cotidiana y a sus menús individuales de creencias elementos de estas filosofías orientales, para conformar una espiritualidad alternativa a la católica. La meditación, el yoga, el vegetarianismo, el *tai-chi* y demás técnicas corporales que promueven una superación personal, se dan cita en diferentes entornos de naturaleza parques de la ciudad o cercanos a ella: Bosque Los Colomos, La Primavera, Las Piedrotas en Tapalpa y forman parte de ceremonias anuales de carga de energía en El Ixtépete, durante el equinoccio de primavera.

Las espiritualidades holísticas también han inspirado proyectos habitacionales reconocidos como comunidades utópicas, como Los Guayabos (una comunidad de espiritualidad ecuménica y ecológica en Zapopan) y el Teopantli Calpulli (centro de la neomexicanidad en San Isidro Mazatepec) fundado por Domingo Días Porta, quien fuera maestro de la Gran Fraternidad Universal y quien posteriormente fundara la Mancomunidad de la América India Solar (MAIS) (García Medina, 2010), cuyo *calpulli* ha sido un importante centro de formación de hombres y mujeres-medicina y repre-

senta un lugar clave en la geografía de la red transnacional Nueva Era con tintes indianistas.

La presencia de la diversidad religiosa diputándose el espacio urbano de Guadalajara se vio reflejada en los datos arrojados por el estudio que las autoras realizamos en el periodo de 2004 a 2007 en el área metropolitana de Guadalajara. Éste consistió en recorridos que abarcaron la totalidad del territorio urbano para detectar los lugares de culto religioso no católicos, y dio como resultado el directorio y la cartografía de dichos sitios (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011). Los datos corroboraron la presencia de 449 lugares de culto no católicos.

Gráfico 5
Distribución de lugares de culto no católicos en el área metropolitana de Guadalajara, 2007 por tipo de denominación



Fuente: Proyecto “Directorio de centros de culto no católico en la ZMG”.

Elaboraron: Cristina Gutiérrez y Verónica Briseño.

La mayoría de ellos corresponde a templos de las denominaciones pentecostales y neopentecostales (171, equivalentes a 38%); le siguen el conjunto de iglesias protestantes históricas, muchas de las cuales tienen presencia en la ciudad desde finales del siglo XIX (90, equivalentes a 20%); en tercer lugar está

el conjunto de otras evangélicas, iglesias de tipo cristiano que muchas veces funcionan bajo modelos interdenominacionales y se autodenominan como cristianas o evangélicas sin enarbolar una identidad cerrada o inclusiva (68 instalaciones, equivalentes a 16%); paraprotestantes (15%, repartido entre las denominaciones adventista, mormona y Testigos de Jehová), y otras cristianas (7 lugares, equivalentes a 2%).

Entre las denominaciones que tienen más templos o lugares de culto en la ciudad, están: la bautista, con 66; seguida por la Iglesia de La Luz del Mundo, con 33 templos;⁸ los Testigos de Jehová, con 37 lugares (que van desde tres Salones del Reino hasta pequeñas instalaciones en casas de los creyentes); la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días (19 templos) y los adventistas (11 centros de culto). Este trío comparte su origen y sede en Estados Unidos. Se les reconoce como paraprotestantes o bíblicas no evangélicas porque, además de la Biblia y los Evangelios canónicos, han incorporado libros sagrados a su doctrina.⁹ La presencia de las comunidades no cristianas es aún menor (11).

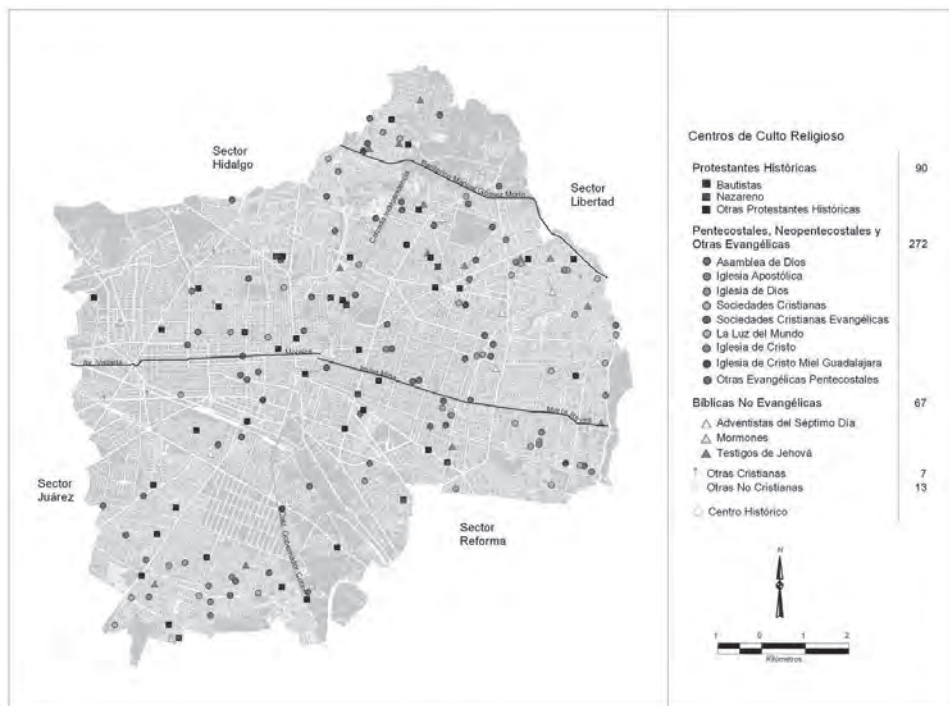
El crecimiento de estas denominaciones y la multiplicación de sus centros de culto, va de la mano con el crecimiento de adeptos, y ello se debe en gran parte a un trabajo intenso de proselitismo, que consiste en visitas a domicilio (trabajo de evangelización realizado por los Testigos de Jehová, los mormones y los seguidores de La Luz del Mundo), las prédicas y conciertos en las plazas públicas, la divulgación doctrinaria en medios impresos, y una renovada presencia en las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICS) y en los canales de televisión y radio (en especial hay un proselitismo reciente de la Iglesia Universal del Reino de Dios, de la neoesotérica, de santeros y también de la Iglesia católica, mediante Radio María y María Visión). Es importante resaltar que en la mayoría de los templos, además de las actividades meramente religiosas, se tienen actividades sociales y ofrecen servicios a favor de la comunidad, como dar aliento y asesoría a presos, enfermos y ancianos,

⁸ Congregación pentecostal de origen mexicano, fundada por el maestro Aarón Joaquín en 1926, que tiene una relevante presencia en lado oriente de la ciudad donde se ubica su templo y sede internacional, en la comunidad Hermosa Provincia, que alberga hasta 20 mil fieles. El templo sede es de enormes dimensiones (se terminó de construir a finales de los 1980 y se presume que es el más grande de toda América Latina) y anualmente ahí tiene lugar la Santa Convocatoria Internacional, con motivo de la Santa Cena, a la cual asisten alrededor de 300 mil fieles provenientes de las delegaciones foráneas de esta Iglesia.

⁹ El análisis de resultados sobre lugares de culto en Guadalajara se publicó en Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011).

reforestar la ciudad, atender problemas relacionados con el matrimonio y las adicciones, etcétera (ver Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011).

Mapa 4
Centros de culto cristianos no católicos en el área metropolitana de Guadalajara, 2007

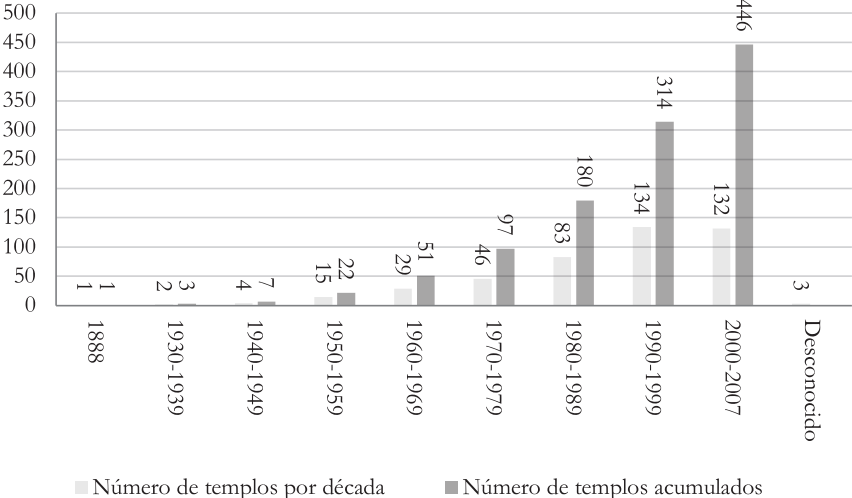


Fuente: Proyecto “Directorio de centros de culto no católico en la ZMG”.

De manera similar a las tendencias censales, el crecimiento de templos no católicos en la ciudad se ha venido incrementando de manera rápida y sostenida a partir de los años 1970, pero entre 1990 y 2000 experimentó un ascenso que fue triplicando los templos de las décadas pasadas. La expansión de templos católicos se experimenta de manera sostenida en la ciudad, sobre todo se hace presente en las zonas marginales y periféricas de la ciudad, y más escasamente en los fraccionamientos residenciales, donde habitan las clases medias altas y altas (véase gráfico 6). En el presente, la ciudad de Guadalajara es un territorio disputado por el proselitismo puesto en marcha por diferentes denominaciones cristianas que buscan competir por la salvación de las

almas principalmente con la Iglesia católica, pero también entre sí. Ello representa la ruptura del monopolio católico. Aunque esta religión siga ocupando un lugar hegemónico y mayoritario en la sociedad, ahora tiene que competir con otras organizaciones religiosas.

Gráfico 6
Centros de culto cristianos no católicos en el área metropolitana de Guadalajara 2007, por fecha de fundación



Fuente: Proyecto “Directorio de centros de culto no católico en la ZMG”.
 Elaboraron: Cristina Gutiérrez y Verónica Briseño.

Este dato demuestra que Guadalajara era ya un espacio disputado por múltiples denominaciones y congregaciones, en especial cristianas. Algunos barrios y fraccionamientos son en la actualidad territorios con presencia de más de diez denominaciones. Ello se debe a que las megaciudades, incluida Guadalajara, están experimentando una nueva recomposición de su manera de organizar el territorio que comprende barrios, colonias y fraccionamientos.

Hasta la década de 1970, los territorios habitacionales se diseñaron en torno a un templo, por lo general católico, que gestionaba una forma de organización parroquial. El modelo parroquial descrito por Courcy implicaba planificar una población homogéneamente católica que habitaba el territorio y cuya vida barrial giraba en torno a las actividades parroquiales (Courcy, 1999). En el presente, es un hecho que la ciudad, diversificada y fragmentada por las dinámicas urbanas, ha ido disolviendo las condiciones de solidaridad

mecánica y de homogeneización creyente proveídas por el clásico modelo parroquial católico. Muchos barrios y fraccionamientos son espacios donde están presentes diferentes ofertas religiosas que compiten en una especie de mercado religioso por los fieles. No obstante, como lo hemos señalado en diferentes trabajos, la diversidad no necesariamente va de la mano de la cultura del pluralismo, pues las minorías tienen que abrirse campo en un territorio que durante siglos fue territorio de una Iglesia. Éste es uno de los aspectos que deseamos indagar por medio de la encuesta.

El área metropolitana de Guadalajara, donde obtuvimos la muestra de la encuesta, comprende cuatro municipios. De acuerdo con los resultados del Censo Nacional de Población de INEGI en el municipio de Guadalajara, el más poblado de la ciudad, 90.4% de la población se declaró católica. Aquí se concentran diferentes ofertas evangélicas, pentecostales, protestantes. Sobresale la concentración de los fieles adscritos a la Iglesia La Luz del Mundo, cuya sede internacional está en la colonia Hermosa Provincia, y cuyos adeptos se concentran en la zona oriente del municipio de Guadalajara alcanzando una población de 1.5%, seguidos por los Testigos de Jehová, con 0.7%. En este municipio, la población declarada como “sin religión” alcanza 2.3%.

El municipio de Zapopan, que concentra tanto las zonas residenciales de mayor poder adquisitivo como fraccionamientos populares, tiene un porcentaje igual de católicos: 90.4%, pero en él sobresalen las iglesias evangélicas con 3.3% y los “sin religión”, con 2.3%. Los Testigos de Jehová representan una proporción ligeramente menor que en Guadalajara: 0.8%.

El municipio de Tlaquepaque presenta el porcentaje más alto de católicos, 91.9%; también el porcentaje de “sin religión” (1.6%) es menor que los anteriores; los Testigos de Jehová representan 0.8% (igual que en Zapopan y Guadalajara) y el resto de la población se distribuye entre diferentes adscripciones a congregaciones evangélicas y protestantes.

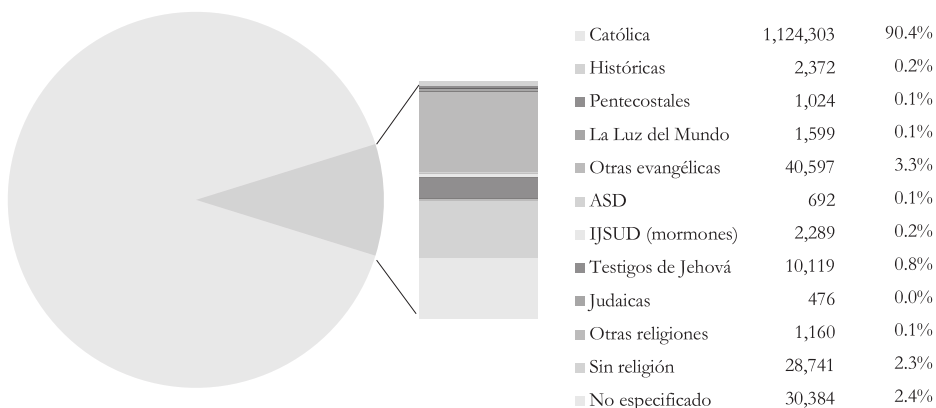
Por último, el municipio de Tonalá tiene una población católica de 90.9%; La Luz del Mundo representa aquí 1%, seguida por los Testigos de Jehová, con 0.9%, proporción ligeramente más alta que en el resto de los municipios. Aquí, el porcentaje de “sin religión” es igual que en Tlaquepaque.

Aunque las variantes son mínimas, nos permiten atender las diferencias internas y las diferentes distribuciones de creyentes al interior de los grupos no católicos.

Gráfico 7

Población según adscripción religiosa en el municipio de Zapopan, Jalisco

Zapopan

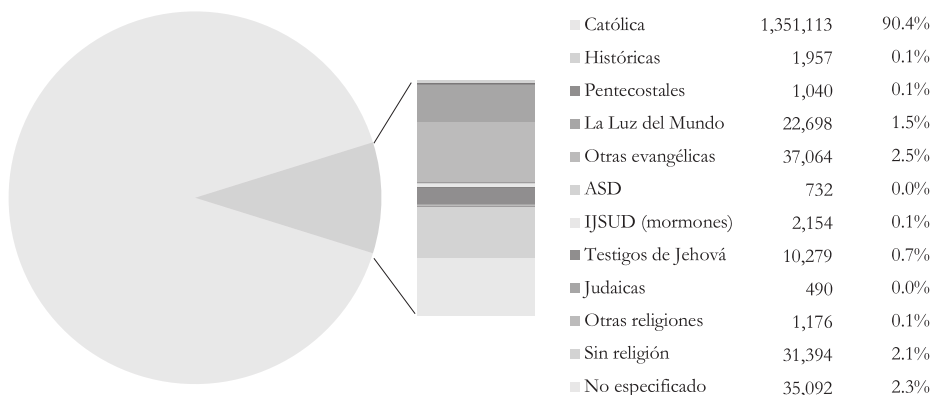


Fuente: con datos del INEGI, 2010. Elaboración: Susadny González Rodríguez

Gráfico 8

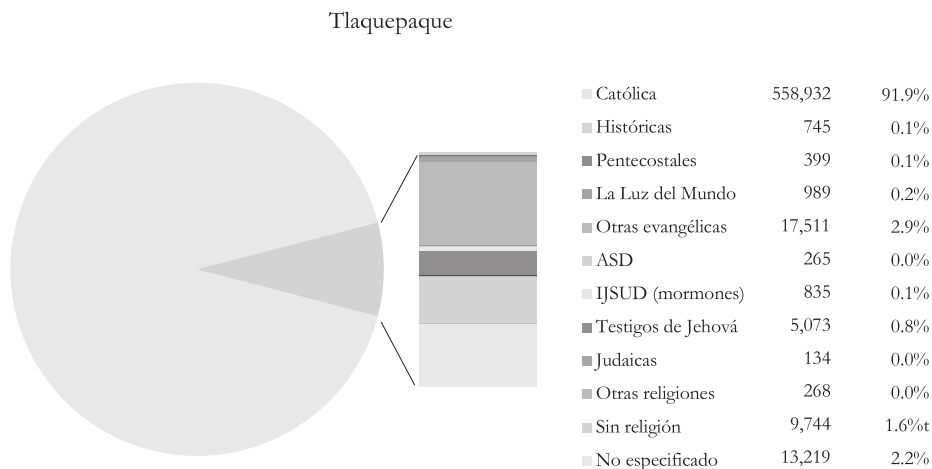
Población según adscripción religiosa en el municipio de Guadalajara, Jalisco

Guadalajara



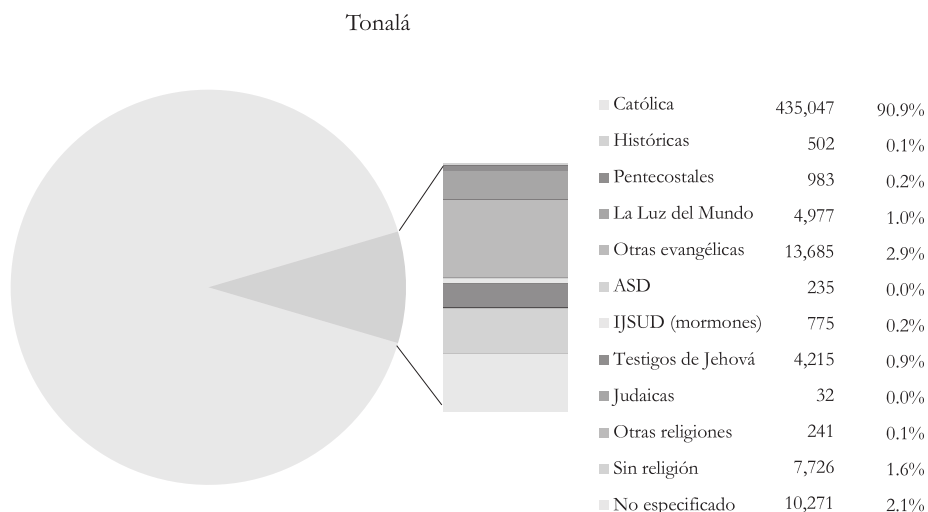
Fuente: con datos del INEGI, 2010. Elaboración: Susadny González Rodríguez

Gráfico 9
Población según adscripción religiosa en el municipio de Tlaquepaque, Jalisco



Fuente: con datos del INEGI, 2010. Elaboración: Susadny González Rodríguez

Gráfico 10
Población según adscripción religiosa en el municipio de Tonalá, Jalisco



Fuente: con datos del INEGI, 2010. Elaboración: Susadny González Rodríguez

II. QUÉ RELIGIOSIDAD PRACTICAN LOS TAPATÍOS: UNA SEMBLANZA DE 2016

¿QUIÉNES SON LOS TAPATÍOS? PERTENENCIA Y MOVILIDAD RELIGIOSAS

Los datos arrojados por la encuesta nos permiten captar una fotografía (fija) sobre las maneras de creer y practicar la religiosidad actual en Guadalajara. Con ello queremos, en primer lugar, captar si existe o no diversidad religiosa.

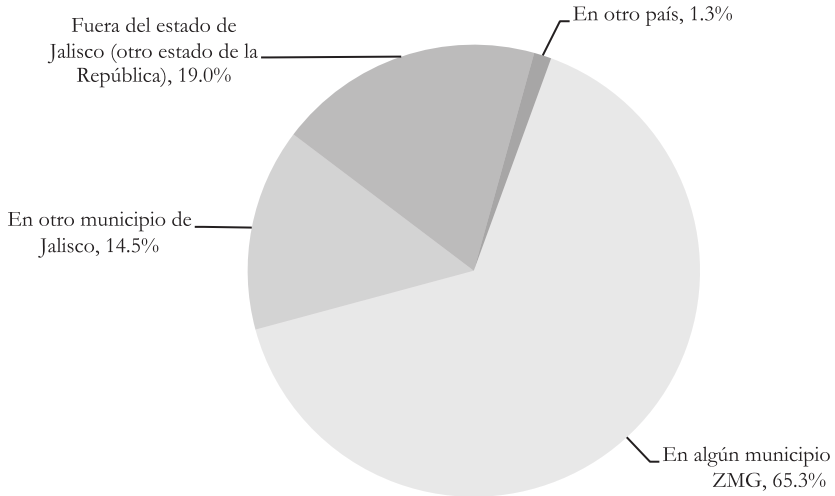
Cuando pensamos en los tapatíos siempre nos imaginamos a personas que comparten rasgos fenotípicos y culturales de manera casi homogénea. Usamos categorías de identidad para imaginarnos quiénes y cómo somos. Las estadísticas nos ayudan a romper con imágenes prefabricadas para describir realmente cuántos somos, cómo somos, y de ahí configurar un patrón, con pliegues y diferenciaciones internas, de quiénes somos.

Lo primero que nos imaginamos es que los tapatíos no sólo son quienes habitamos la ciudad, sino los descendientes de quienes la forjaron. Los datos enseñan que sólo dos terceras partes de los pobladores de Guadalajara nacieron en la ciudad; 14.5% nació en otras localidades de Jalisco; 19% viene de otro estado del país y 1.3% proviene de otra nación.

La mayoría de los tapatíos tampoco ha vivido fuera del país, sólo 12.5%, que principalmente residió en Estados Unidos. El resto (87.3%) ha sido habitante permanente de la ciudad.

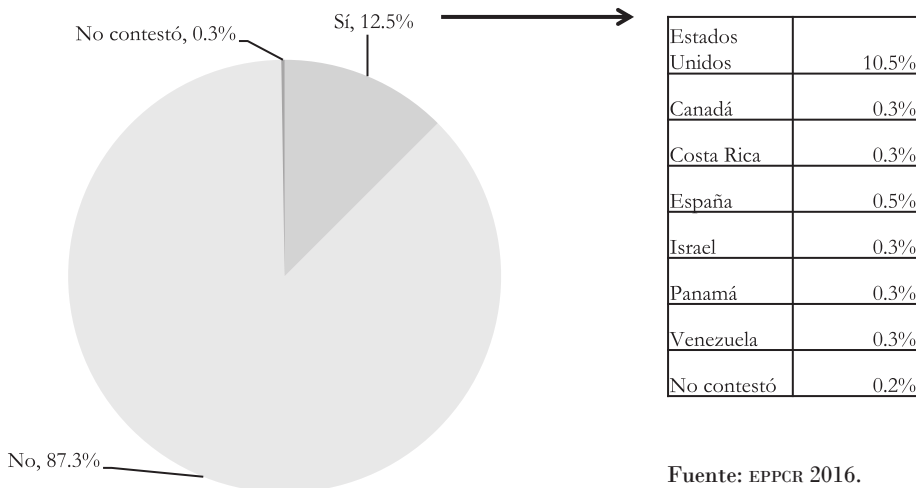
Podemos inferir que quienes viven en Guadalajara son sujetos que han construido su idea de sí mismos y de los demás en el escenario de esta ciudad.

Gráfico 11
¿En dónde nació usted?



Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara 2016” (EPPCR 2016). Aplicación: Demoscópica. Diseño: Renée de la Torre Castellanos, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Yasodhara Silva Medina. Elaboración de gráficas: Paulette Orozco. Procesamiento de datos: Verónica Briseño y Paulette Orozco. Fecha de levantamiento: 17, 23 y 24 de abril 2016. Tamaño de la muestra: 400 casos en los cuatro principales municipios de la zona metropolitana de Guadalajara. Apoyo logístico e institucional: CIESAS, OccidenteUniversidad de Guadalajara-El Colegio de Jalisco.

Gráfico 12
¿Ha vivido en otro país?

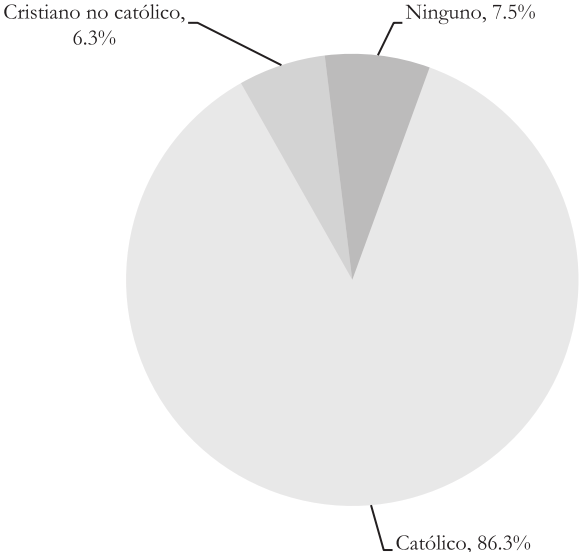


Fuente: EPPCR 2016.

Los resultados de la encuesta aplicada en 2016 nos permiten afirmar que Guadalajara representa una sociedad hegemonícamente católica, cuya población parece resistirse a mudar de credo para abrazar otras ofertas o bien para abandonar su iglesia. Mientras que América Latina experimenta una tendencia a mudar de credo, en Guadalajara la Iglesia católica sigue siendo mayoritaria, abarcando 86.3% de su población; en contraste con 6.3% de cristianos protestantes, evangélicos o pentecostales, y 7.5% de población que se identifica sin religión.

Gráfico 13

¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos?



Fuente: EPPCR 2016.

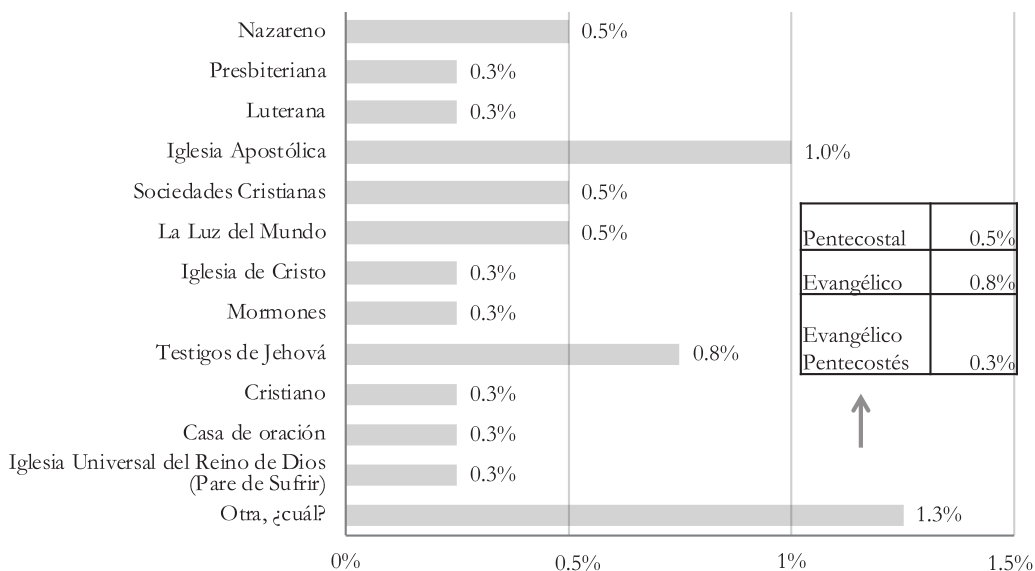
La primera pregunta de la encuesta se refirió a la pertenencia religiosa. Los resultados fueron en buena medida distintos a los arrojados por los datos censales, donde el promedio de los cuatro municipios que conforman el área metropolitana alcanza 91% de católicos, mientras que los datos recogidos por nosotras muestran una menor pertenencia religiosa católica (86.3%), aunque todavía cuatro puntos porcentuales por encima del porcentaje nacional (82%). Quizá ello se deba a que el censo fue levantado en 2010 y la encuesta seis años después.

La Iglesia católica, aunque ya no es monopólica, goza de amplia mayoría y hegemonía, no sólo por el avasallador porcentaje de creyentes, sino tam-

bién porque –como lo muestra el siguiente gráfico– los otros cristianos no representan un grupo homogéneo, antes bien son un sector minoritario, conformado a su vez por pequeños grupos al interior: ninguna de las denominaciones sobrepasa 1% de la población. Podemos apreciar que es un grupo muy fragmentado, incluso pulverizado, en el que cada denominación representa un pequeño fragmento de la minoría creyente no católica.

Gráfico 14

**¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos?
Cristianos no católicos desglosados (6.3%)**

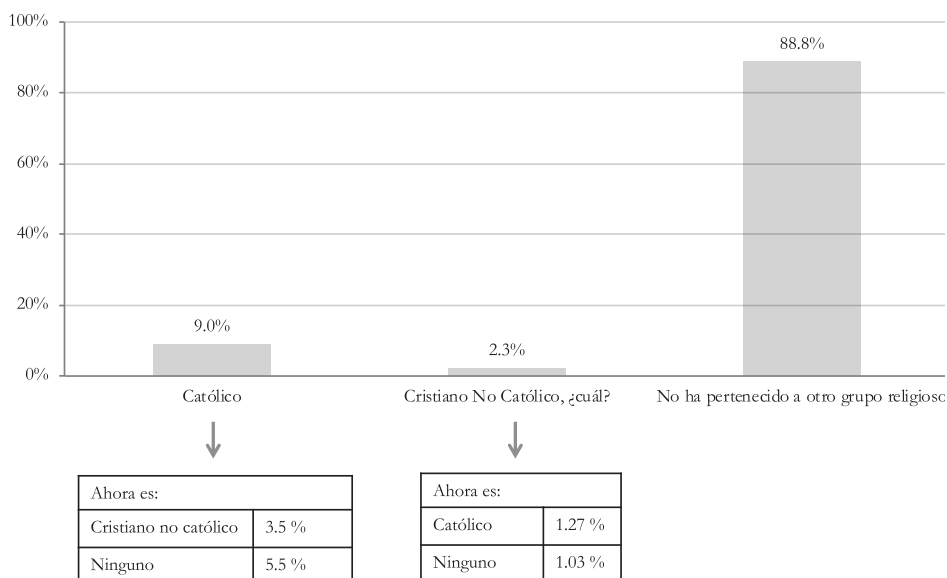


Fuente: EPPCR 2016.

El término ‘movilidad religiosa’ acuñado por Carlos Garma (1999) es un indicador de las trayectorias individuales que han experimentado deserciones y conversiones a diferentes religiones o entre distintas denominaciones. En el caso de Guadalajara, 88.8% responde no haber experimentado estos cambios. Sólo 9% dice haber dejado el catolicismo; de este grupo, 3.5% ha ingresado a otra denominación cristiana y 5.5% ha desertado del catolicismo decidiendo no pertenecer a ninguna religión. No es extraño que la mayoría de los no católicos represente una pérdida del catolicismo debido a su estatus mayoritario, y nos confirma que son conversos que representan a una primera generación de disidentes. Por su parte, la movilidad al interior del cristianismo

evangélico se da con muy baja frecuencia: 2.3% ha abandonado una denominación cristiana; de este universo, 1.27% para convertirse al catolicismo y 1.03% para mantenerse al margen de las religiones. Este dato da cuenta de que el cambio religioso no opera sólo en el sentido de las salidas del catolicismo hacia la conversión evangélica, sino que también incide en la movilidad de las trayectorias religiosas, poniendo en operación retornos al catolicismo y la apostasía en el ámbito cristiano en general.

Gráfico 15
En caso de haber pertenecido a otra religión en el pasado, ¿podría mencionar a cuál?



Fuente: EPPCR 2016.

Una tendencia propia de la condición contemporánea es acrecentar la autonomía del individuo y, concomitantemente, restar influencia a las instituciones. La subjetivación de la religiosidad se explica como efecto de la secularización, de acuerdo con Campiche:

En la medida en que la religión ha perdido su carácter explicativo, englobante constriñente, el individuo está en posición de seleccionar la explicación del mundo que le parece preferible. Entonces, desde el punto de vista religioso, la individualización significa esencialmente que el individuo, lejos de rechazar toda visión religiosa de las cosas procede él mismo a la elección de creencia cuya jerarquía establece (Campiche, 1991: 73).

Este fenómeno se ha analizado en los estudios sobre religión contemporánea como la tendencia hacia una subjetivación de prácticas y creencias en aras de la desinstitucionalización de lo religioso. Si bien Guadalajara parece casi impermeable a los cambios anunciados por la secularización del siglo xx, que preveía la disminución de la presencia e influencia de la religión en la sociedad, hoy no parece contener las tendencias propias de la posmodernidad.

AUTOIDENTIFICACIÓN

Campiche (1991) plantea que no resulta útil hablar de identidades religiosas como algo fijo y contundente. Es más fructífero hablar de identificación creyente, la cual define como: “el proceso de autodefinición en relación con la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras productoras de lo religioso” (Campiche *et al.*, 1992: 133). En este sentido, nos interesa saber cómo se autoidentifican los tapatíos en términos religiosos.

En la actualidad, más de una tercera parte de los católicos se define como “católicos por tradición” (35.8%). Con ello expresan que se mantienen en el catolicismo como una manera de continuar con lo que sus padres y abuelos les transmitieron. Gran parte de la fuerza del catolicismo estriba en su tradicionalización, cuyas vías están trazadas desde el bautismo, que se confiere a muy corta edad, pero también se deben a que en una sociedad de mayoría católica que goza de una historia de monopolio, las ceremonias familiares y las costumbres sociales en general, están relacionadas con el catolicismo.

Llama la atención que otra tercera parte (30.8%) se define como “católico a mi manera”.¹ Esta categoría es útil para caracterizar la preferencia por una religión que se vive con ciertos rangos de libertad por el individuo, lo cual permite al creyente negociar su adscripción a una religión tradicional con la renovación de valores acordes con las nuevas condiciones y los valores seculares presentes en la sociedad contemporánea. “Católico a mi manera” significa que cada cual decide los grados de compromiso con su institución, pero también que cada católico tiene un cierto margen de libertad para decidir cómo creer, para opinar sobre situaciones sociales en disenso con la doctrina eclesial, y para hacer acomodos entre ésta y la práctica.

Sólo 18.5% se identifica como “católico practicante”. A diferencia del católico “a mi manera”, el practicante es aquel que cumple con las normas de la Iglesia y mantiene un alto grado de compromiso con ella. La mayoría

¹ Nos inspiramos en la propuesta de “creyentes a mi manera” para diseñar la categoría “católicos a mi manera” (Parker, 2008: 281-354).

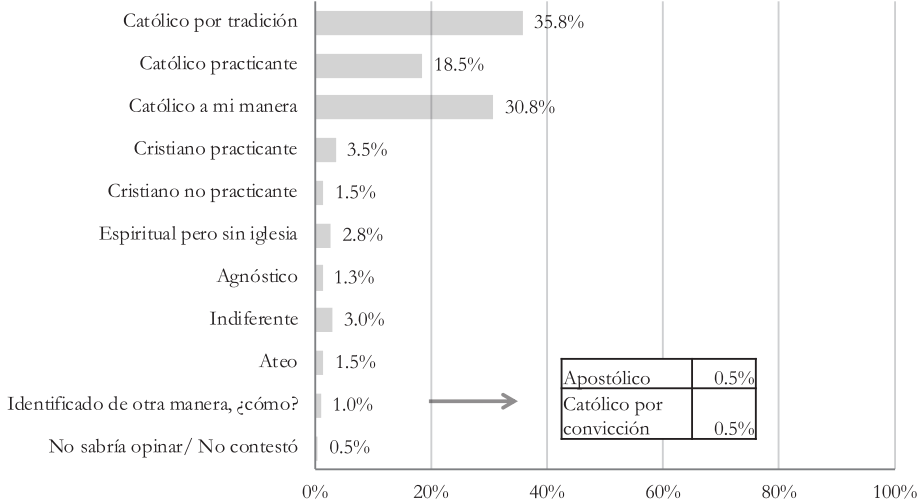
de las veces, el cumplimiento implica participar en la misa dominical y en los rituales obligatorios.

Entre quienes se identifican como cristianos –que, inferimos, están relacionados con quienes cambiaron de religión–, la mayoría se autodefine como practicante (3.5%), es decir, observante de las normas y obligaciones adquiridas ante su Iglesia, y 1.5% se identifica como no practicante, es decir, creyente pero con bajo o nulo compromiso hacia la institución.

A diferencia de países altamente secularizados, como Inglaterra y Uruguay, donde la mayoría se identifica actualmente como creyentes sin iglesia, en el caso de Guadalajara sólo una minoría (2.8%) se autodenomina así. Esta categoría se refiere a aquellos individuos que se alejan o dejan de pertenecer a una congregación, pero siguen practicando una espiritualidad al margen de las instituciones. Son minoritarios los que se definen como agnósticos (1.3%) y los ateos (1.5%), quienes no creen en Dios o en los temas de la trascendencia transmundana. Esta semblanza es muy importante para caracterizar a los creyentes tapatíos, pues –como veremos más adelante– los cambios de contenidos y formas se dan sobre la base de la adscripción religiosa católica. Dos terceras partes se autoidentifican como católicos, unos por tradición, es decir por continuar con la herencia familiar o comunitaria, y otros como católicos “a mi manera”. Ambas identificaciones expresan distanciamientos con la institución, su doctrina y orientaciones ortodoxas.

Gráfico 16

¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos?

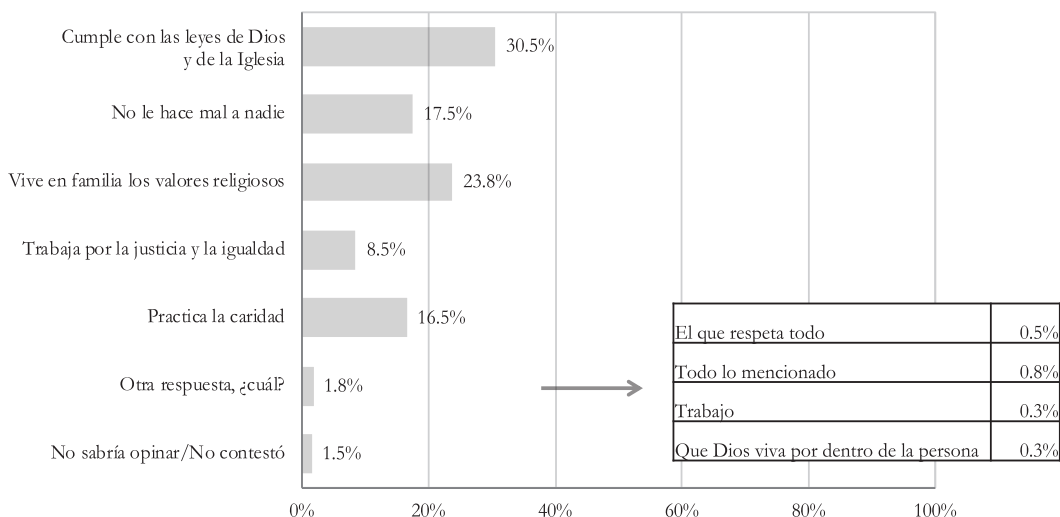


Fuente: EPPCR 2016.

Resulta importante entonces cuestionarnos cuál es la opinión de los entrevistados sobre lo que califica al “buen creyente”. Para una tercera parte de ellos, el buen creyente es el que cumple con las leyes de Dios y de la iglesia, una percepción que se ajusta a los preceptos de la institución. Pero para el resto se puede ser buen creyente sin tener que estar ajustado o cercano a la iglesia: casi 23.8% considera que se puede lograr viviendo en una familia con valores religiosos; 17.5% tiene una visión ética más individualista, al reducir el concepto a no hacerle mal a nadie; 16.5% contempla una ética basada en la corresponsabilidad con el otro, al mencionar que requiere practicar la caridad, y el valor solidario propuesto por la Teología de la Liberación de construir el reino de Dios trabajando por la justicia y la igualdad. Éste es el valor que menos aceptación tiene, sólo 8.5%.

Gráfico 17

De las siguientes opciones, ¿cuál retrata mejor a un “buen creyente”?



Fuente: EPPCR 2016.

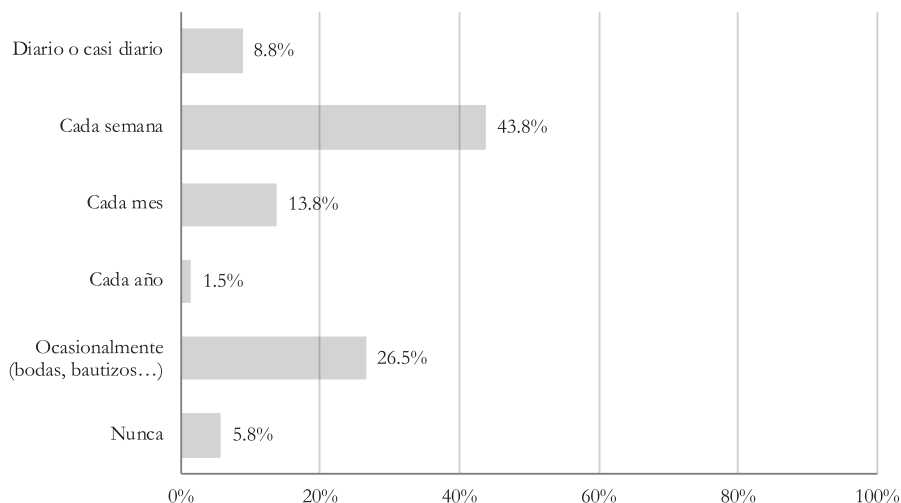
GRADOS DE COMPROMISO

En la pertenencia, ocurren distintos grados de compromiso religioso. Los estudios empíricos de los años 1970 fueron agregando los indicadores de práctica religiosa –frecuencia de asistencia al culto, participación en ceremoniales de transición, valoración de los sacramentos y frecuencia en la oración– como

elementos para distinguir entre la “pertenencia pasiva” y “pertenencia efectiva” (Campiche, 1991: 74). Estos indicadores iban de la mano con la teoría de la secularización, que pronosticaba que a mayor modernidad (basada en una racionalidad instrumental) disminuiría la adhesión y el compromiso religioso. La pregunta sobre frecuencia en los servicios religiosos obligatorios sirvió por mucho tiempo como indicador para medir los grados de compromiso con la Iglesia. Han sido útiles para medir el grado de la integración normativa del comportamiento individual en relación con las instituciones religiosas (Dobbelaere, 1981).

A pesar de que sólo 18.5% se define como practicante, cuando analizamos los datos de la asistencia a servicios religiosos podemos apreciar que son más quienes mantienen la participación en la misa semanal: 43.8% reporta asistir cada semana a servicios religiosos y 8.8% dice asistir diariamente; si se suman, más de la mitad (52.6%) asiste con regularidad; 13.8% dice asistir mensualmente; 1.5% dice asistir esporádicamente (una vez al año) y 26.5% participa en los servicios con motivo de bodas, entierros y bautizos; 5.8% dice no hacerlo nunca.

Gráfico 18
Actualmente, ¿cada cuánto asiste usted a servicios religiosos?

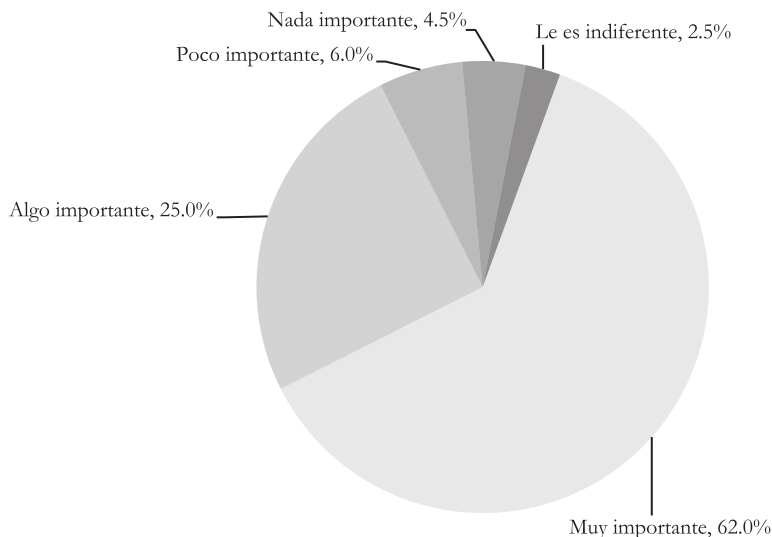


Fuente: EPPCR 2016.

La tradición del catolicismo se mantiene también asociada a la relevancia que prevalece en torno a la celebración de ritos que enmarcan episodios de las biografías individuales y de la historia familiar: la celebración de bautizos, bodas y entierros mediante un ritual religioso. Para 62% es muy importante la celebración de éstos; 25% los considera algo importante; 6% poco importante; 4.5% nada importante y a 2.5% le es indiferente. Como lo mencionaba Díaz Salazar, las iglesias, y en el caso particular de México, el catolicismo, son la gran institución de la celebración. En sus templos y bajo la gestión de los sacerdotes se celebran y se le imprime sentido memorable a los momentos más importantes de la vida de las personas. Esta función celebrativa-ritual es sin duda la más impermeable a la secularización (Díaz Salazar, 1994).

Gráfico 19

¿Usted considera celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros...?



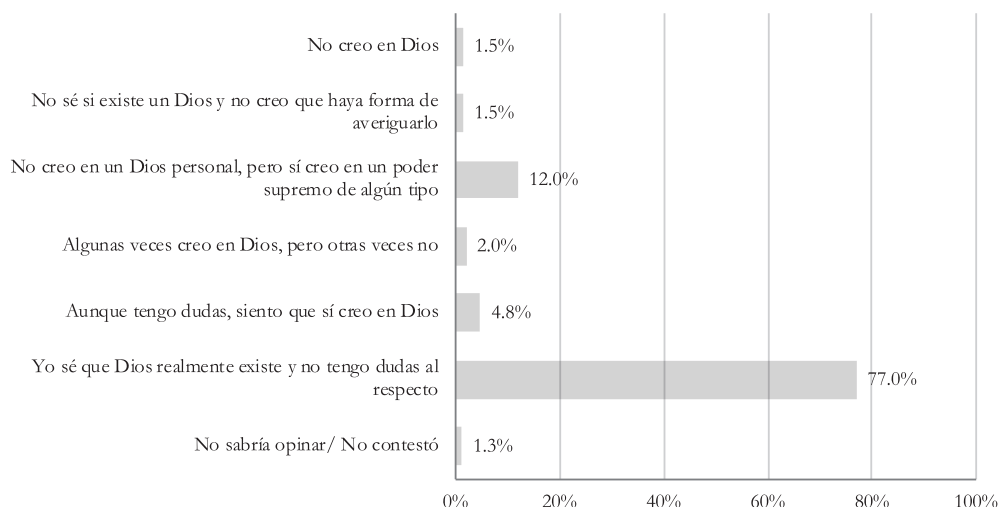
Fuente: EPPCR 2016.

Así como identificarse como “católico practicante” no circunscribe a todos los practicantes, tampoco la etiqueta de “católico a mi manera” implica que el creyente sea menos practicante, ni significa que no continúe activo en las ceremonias tradicionales, sino que a ello agrega otras experiencias, lo cual no supone que las nuevas tendencias suplan a las tradicionales, sino que se suman a ellas. De ninguna manera implica que los “sin iglesia” no abriguen creencias trascendentales o que no sean practicantes.

Conociendo de antemano que la mayoría de los tapatíos es católica, deseábamos saber si los imaginarios de sus creencias trascendentales se corresponden, y en qué grado, con la doctrina que difunde la institución religiosa. Ello, para apreciar si existen o no dinámicas de individualización –grados de libertad subjetiva para seleccionar creencias provenientes de diversas fuentes con las cuales los individuos arman sus propios menús creyentes o “a la carta” (Hervieu-Léger, 2004)– y la consecuente desinstitucionalización –la distancia del creyente con la institución indicada por la no coincidencia de dogmas, valores, ideologías e imaginarios creyentes–.

Los tapatíos en general siguen manteniendo en altos porcentajes la creencia en Dios, en tal sentido no se aprecia un declive: 77% dice saber que Dios existe y no tener dudas al respecto. Para la mayoría, Dios es una creencia incontestable. Sólo 1.5% manifiesta no creer en Dios, minoría que se suma a 1.5% de indiferentes que dice no saber si existe Dios, pero 12% expresa que, aunque no cree en un Dios personal, como el que profesa el cristianismo, sí cree en un valor supremo; 2% dice que a veces cree en Dios pero a veces no; 4.8% manifiesta que a pesar de las dudas sí cree en Dios.

Gráfico 20
Por favor indique cuál afirmación expresa mejor lo que usted cree acerca de Dios

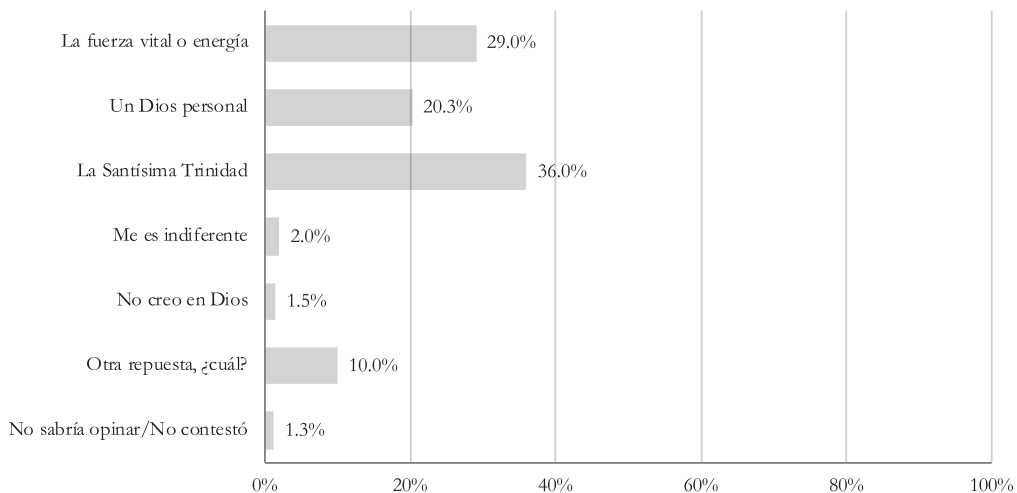


Fuente: EPPCR 2016.

Como nos muestra el gráfico 20, Dios es un significativo casi omnipresente, pero con significados disímiles. A la pregunta “¿qué es Dios para usted?”, poco más de una tercera parte relacionó su respuesta con el imaginario difundido por la Iglesia católica del dogma de la “Santísima Trinidad” (Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo), otra tercera parte lo representa como “fuerza vital o energía”. Este imaginario de Dios no se difunde dentro de los templos, se relaciona más con nociones que provienen de las espiritualidades reconocidas como Nueva Era u holísticas, pero también con nociones presentes en las escuelas esotéricas y gnósticas, y es también una explicación presente en las formas alternativas de sanación.

Por otro lado, 20.3% se identificó con un “Dios personal”, una creencia que es transversal a los católicos y los no católicos, pero que proviene y se difunde en amplios espacios seculares de la sociedad. Se refiere a un Dios que posee atributos propios de un ser humano. Dios Padre y Dios Hijo son representaciones humanizadas de Dios. Su difusión se da dentro del conjunto de iglesias cristianas y no exclusivamente de la católica. También puede expresar que la idea de Dios se experimenta mediante una comunicación personal.

Gráfico 21
¿Qué es Dios para usted?



Fuente: EPPCR 2016.

No se identificó con las opciones dadas por la encuesta 10% de los entrevistados, quienes en general definieron a Dios con frases como “es todo”, “lo mejor del mundo” o “lo es todo” (en los cruces con los evangélicos, se

puede ver que estas respuestas corresponden a ellos). A 2% le es indiferente el tema, y sólo 1.5% respondió no creer en Dios.

A pesar de que la mayoría de los habitantes tapatíos es católica, esto no la priva de tener “creyentes a mi manera” ni de incorporar diversas creencias que conviven con las tradicionales católicas. Hervieu-Léger (2004: 40) sostiene que las nuevas formas de religiosidad permiten superar las contradicciones entre la tradición y lo emergente, recomponiendo combinaciones entre “representaciones nuevas de lo ‘sagrado’ o apropiaciones renovadas de las tradiciones de las religiones”. Esto no significa que las creencias heterodoxas suplan a las ortodoxas cristianas, ni que las ortodoxas sean minoritarias. Indica que, tal como señalaron Lemieux *et al.* (1983), los marcos creyentes se nutren de imaginarios religiosos que mantienen una dialéctica entre continuidad y cambio. Los bricolajes creyentes o “a mi manera” están dinamizados no por operaciones de oposición, sino sobre todo por dialécticas de integración y de yuxtaposición. La Iglesia también ha perdido su capacidad de sancionar la herejía, pues se enfrenta a creyentes heterodoxos que no están dispuestos a salir de las instituciones, aunque transforman profundamente sus maneras de situarse respecto a la institución (Aranguren, 1994).

Podemos corroborar esta propuesta al ver que los imaginarios creyentes con más aceptación se corresponden con la doctrina católica en particular o la cristiana en general, como el poder milagroso del Espíritu Santo (84.25%), aceptado por evangélicos y católicos; la Santísima Trinidad (79.25%), aceptada por los católicos y algunos protestantes; los ángeles guardianes (69.5%), aceptados por los católicos pero también por las escuelas esotéricas y los movimientos Nueva Era;² las imágenes milagrosas (69%) y el diablo (67.75%). Estas creencias que podemos llamar ortodoxas se mantienen como anclajes, o como sugiere Hervieu-Léger, cual “vínculos estables y controlados entre creencias y prácticas obligatorias” (2004: 46).

Queremos resaltar que entre los imaginarios persisten aquellos tachados como mágicos o supersticiones que se creía iban a ser superados por la educación y la urbanización, pero continúan vigentes en el siglo XXI, como la creencia en fantasmas y aparecidos (35.75%), que hoy no se transmiten por la tradición oral en las leyendas de los pueblos rurales, sino sobre todo me-

² En Guadalajara, a principios del siglo XXI, las espiritualidades emergentes asociadas con la Nueva Era y la neoesotérica promovieron el contacto angelical y la espiritualidad en torno a los ángeles, como un elemento bisagra entre las creencias tradicionales basadas en el ángel de la guardia y nuevos contenidos asociados con el contacto con seres de luz (véase Eufrazio Jaramillo, 2006).

dian­te la radio, publi­ca­cio­nes y tien­das esoté­ricas, que difun­den las creen­cias en pro­duc­tos de temas para­psicó­lo­gicos o para­nor­ma­les (De la Torre y Mora, 2002). Mien­tras tan­to, la creen­cia en “nahua­les”,³ enraizada en el ima­gina­rio ín­di­ge­na aso­ciado con los anti­guos pobla­do­res de Jalisco (aún pre­sen­te en las tra­di­cio­nes de Tonalá y Tlaquepaque) no tiene mucha vigen­cia (8.8%) y parece estar sien­do suplan­ta­da por seres de la mitología escandinava, como los trol­es⁴ y los duendes (14.5%).

Lo que llama la aten­ción para nues­tro análisis es la introducción de creen­cias que pro­vie­nen del orien­te y que han sido difun­di­das recién­te­mente por gurús mediá­ti­cos del *new age* y por las indus­trias cul­tu­ra­les pre­sen­tes en dis­ti­ntos me­dios y en las tec­no­lo­gías de la infor­ma­ción y la comu­ni­ca­ción (TICS), que promueven las nuevas espi­ri­tualidades como parte de la literatura de au­to­ayuda. Entre estas creen­cias encon­tra­mos el karma (51.75%),⁵ la reencarna­ción (47%), las ener­gías como prin­ci­pio uni­ver­sal (36.25%) y el espi­ri­ti­smo, re­to­ma­do por las esue­las esoté­ricas como “seres de luz” (37.25%), o los ima­gina­rios creyentes rela­ti­vos al con­ta­cto con extra­terrestres (13.75%), que se nutren de las imá­ge­nes y narra­ti­vas difun­di­das por la ciencia ficción, las indus­trias cul­tu­ra­les del entre­te­ni­miento y los men­sa­jes mediá­ti­cos.

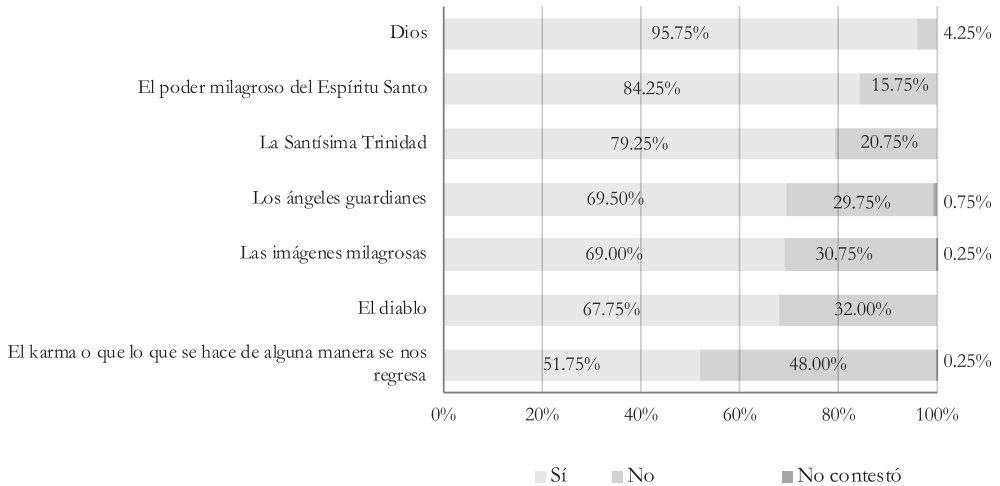
Algunas de las res­pues­tas no ca­bían en las op­cio­nes de la encuesta, como “de tanto escuchar sobre el karma ya estoy em­pe­zando a creer”, “creo que sí creo” o “todavía lo creo”, las cuales dan cuenta de que las creen­cias han de­ja­do de ser con­tu­den­tes, ex­presán­dose de modo proba­bi­lístico.

³ Seres mágicos propios del sistema chamánico azteca, cuya habilidad es transformarse en una criatura mitad hombre, mitad animal (lobo, jaguar, lince, toro, águila, coyote).

⁴ Según la definición encontrada en Wikipedia: “Un trol (del nórdico *troll*) es un temible miembro de una mítica raza antropomorfa del folclore escandinavo. Su papel en los mitos cambia desde gigantes diabólicos –similares a los ogros de los cuentos de hadas ingleses– hasta taimados salvajes más parecidos a hombres que viven bajo tierra, en colinas o montículos, inclinados al robo y el rapto de humanos que, en el caso de los infantes, eran sustituidos por niños cambiados. También se les puede llamar ‘gente de la colina’ o ‘del montículo’”. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Trol>, consultado el 27 de abril de 2007.

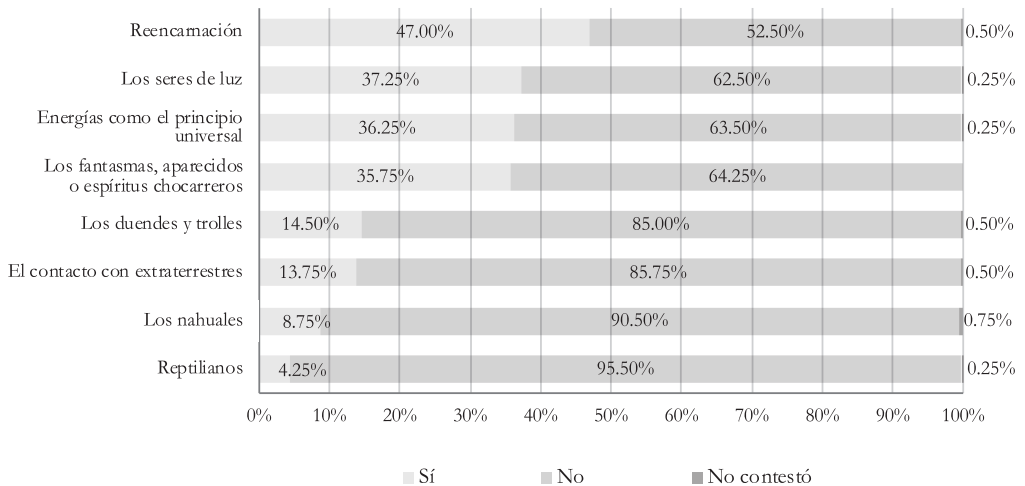
⁵ Karma “es una creencia central del budismo, el hinduismo, el ayyavazhi y el jainismo. En el idioma pali se dice *kamma* y en birmano *kan*. Generalmente el karma se interpreta como una ‘ley’ cósmica de retribución, o de causa y efecto. Es el conjunto de energías potenciales que residen en las profundidades de la vida y que se manifiestan en el futuro. Un mal karma es resultado de malas causas que conducen al individuo a atravesar repetidamente una situación que provoca sufrimiento”. <http://es.wikipedia.org/wiki/Karma>. Consultada el 27 de abril de 2007.

Gráfico 22
¿Cree usted en...? (primera parte)



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 23
¿Cree usted en...? (segunda parte)

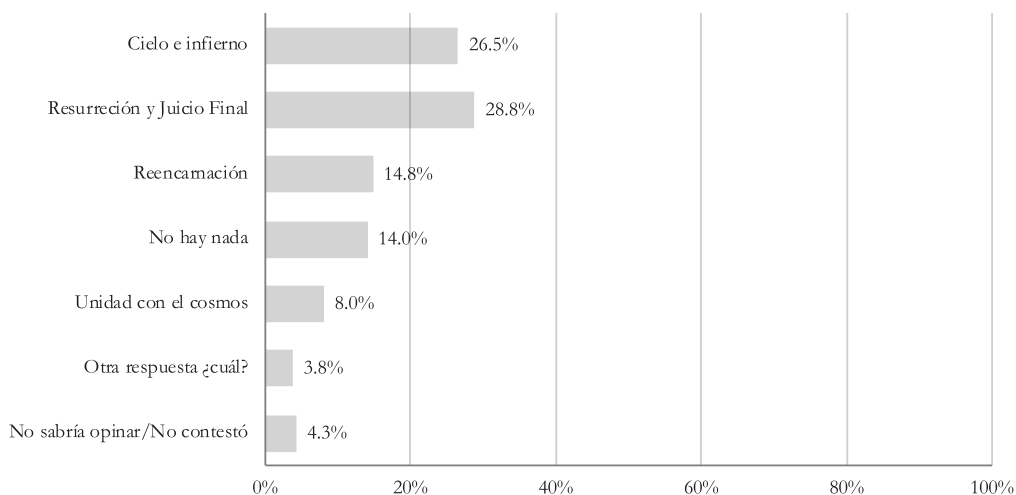


Fuente: EPPCR 2016.

También es generalizada la creencia en que existe algo después de la muerte. Solamente 14% dijo que no hay nada y 4.3% no supo definirlo o no contestó. Para casi un tercio de la muestra (28.8%) después de la muerte están la resurrección y el juicio final, una creencia extendida entre los cristianos sin importar su denominación. Para 26.5% existen el cielo y el infierno, idea que ha sido difundida por la Iglesia católica. De nuevo saltan a la vista las creencias provenientes de otras fuentes doctrinales no cristianas, como que una sexta parte (14.8%) se incline por creer en la reencarnación –principio presente sobre todo en las filosofías orientales vinculadas con el budismo y el hinduismo, pero que ha sido divulgada por las espiritualidades esotéricas y el *new age*–; lo mismo que con la idea de unidad con el cosmos, con una preferencia de 8% que se asocia con las premisas de la energía cósmica como fuerza creadora y motriz del universo.

Gráfico 24

¿Qué cree usted que existe después de la muerte?



Fuente: EPPCR 2016.

En conjunto, los datos sobre creencias trascendentales arrojados por la encuesta confirman que, en el presente, los contenidos de la identificación creyente no se limitan a los fueros confesionales, sino a la gama de combinaciones posibles que ocurren en la intersección entre la elaboración individual de la creencia y las ofertas múltiples y heterogéneas que son transversales a los marcos institucionales de pertenencia.

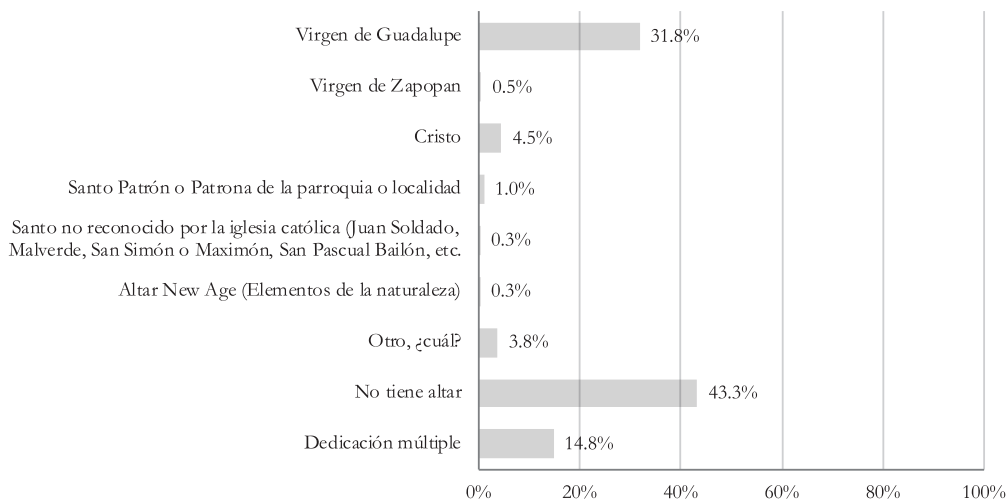
PRÁCTICAS RELIGIOSAS FUERA DE LOS TEMPLOS

No todas las prácticas religiosas ocurren dentro de los templos. Particularmente en México, la religiosidad popular se expresa en distintos ámbitos, mediante altares, procesiones, rezos del Rosario y peregrinaciones (Suárez, 2015).

Una de las tradiciones católicas que goza de vigencia en el país y que es autogestionada por los laicos (creyentes comunes), son los altares. Más de la mitad de los tapatíos guarda la costumbre de montar altares en torno a las imágenes devocionales católicas; sólo 43.3% declara no tener altar. Un tercio de la población dedica sus altares a la figura de la Virgen de Guadalupe, una devoción muy arraigada en el país. El resto lo dedica a distintos santos y advocaciones locales de la Virgen. Una sexta parte combina imágenes en sus altares, y 4.5% son altares en torno a la imagen de Cristo. Los datos también registran que son escasos (0.3%) los altares dedicados a santos populares, aquellos que no son autorizados por la Iglesia católica, como la Santa Muerte, Jesús Malverde, Maximón o Juan Soldado. De igual manera, son escasos los altares de tipo *new age* o que se montan en torno a elementos naturales.

Gráfico 25

Si usted tiene un altar personal en casa, ¿a quién lo tiene dedicado?



Fuente: EPPCR 2016.

Las prácticas reconocidas como parte del sistema de religiosidad católica popular se efectúan en las calles o en las casas. Por lo general no requieren de la presencia de los sacerdotes para llevarse a cabo, pero tienen un sentido

colectivo y público. La más frecuente es el rezo del Rosario, con 24% como frecuente y 38.25% ocasional, seguida por la tradición de peregrinar a los santuarios, 11.25% como frecuente y 31.75% ocasional.

Otra práctica arraigada, tanto entre protestantes y evangélicos como entre católicos, es la lectura de la Biblia; regularmente en los hogares, en grupos o de manera individual. Con ésta se identifica 17% de quienes la realizan frecuentemente y 43% ocasionalmente. Por otra parte, encontramos la participación en grupos de oración y comunidades cristianas que, aunque es más común entre protestantes, evangélicos y pentecostales, también está presente entre algunos movimientos laicos católicos, y que recibió respuestas de 11% frecuente y 10.5% ocasional. Lo mismo que la práctica de la recepción de los dones del Espíritu Santo, que llevan a cabo tanto los grupos carismáticos católicos, como los evangélicos y pentecostales. Ésta, contrariamente a lo esperado, tiene ocurrencias bajas, 1.25% frecuente y 6.75% ocasionalmente.

El altar de muertos, aunque es una práctica sincrética en México, pues tiene raíces indígenas, en la actualidad se ha convertido en una tradición cívica y se hace presente en espacios seculares como las escuelas, pero también en los hogares. Ha sido rechazada por las congregaciones evangélicas y pentecostales; 13% dice hacerlo con frecuencia y 37% manifiesta practicarla ocasionalmente.

La práctica de velación de los ancestros puede estar relacionada con los altares de muertos, pero expresa el sentido espiritual de la práctica y presenta los siguientes porcentajes: 10.25% frecuente y 21.25% ocasionalmente.

Las prácticas de adoración al Santísimo o apoyo a actividades parroquiales están asociadas con la Iglesia católica, obteniendo 14% frecuente y 18.5% ocasional, porcentajes menores a las prácticas populares que, como ya indicamos, se efectúan fuera de los templos y bajo la gestión de los creyentes comunes.

Además, los creyentes practican diversas actividades que no son parte de la tradición cristiana en general ni de la católica en particular. Por ejemplo, los rituales neopaganos de carga de energía (15% frecuente y 5.5% ocasional), que en Guadalajara se realizan durante el 21 de marzo, día del equinoccio, en sitios arqueológicos como el Ixtépete y Guachimontones. Encontramos también los rituales promovidos por los grupos de mexicanidad, como son las danzas indígenas (aztecas, concheras o mexicas), el ritual del baño del temazcal, entre otros. Estas prácticas son efectuadas de manera ocasional, por sólo 6.5% de la población.

Una tradición extendida entre los católicos ha sido la participación en peregrinaciones: más de la mitad acostumbra al menos una vez al año hacer una peregrinación o asistir a un santuario, y más de un tercio de la población cumple una “manda” (ofrece un sacrificio) para pagar un favor solicitado al santo o a la Virgen, cumpliendo con la actividad ritual —puede ser asistiendo al santuario, danzando o incluso haciendo alguna acción de penitencia que manifieste el fervor y el agradecimiento a la imagen milagrosa—.⁶

Paralelamente a la persistencia de estas prácticas de añeja tradición católica, desde hace algunos años se han venido incorporado a la vida cotidiana prácticas esotéricas, que en conjunto forman parte de la sensibilidad *new age*,⁷ una religiosidad ecléctica en la que se entremezclan retazos de filosofías, técnicas de sanación y perfección espiritual de distintos *corpus* y tradiciones. Las creencias y prácticas *new age* no implican un compromiso exclusivo, sino que se implementan mediante una suerte de menú de ofertas religiosas que se eligen de manera individual, a la manera de una religiosidad “a la carta”.

Varias de las prácticas sancionadas como contrarias a la fe católica por sus jerarcas han sido incorporadas en la cotidianidad de los habitantes tapatíos.⁸ Si bien no son mayoritarias ni suplen a las tradiciones católicas, se

⁶ También se acostumbran las ofrendas votivas, como la llevada de exvotos a los santuarios, ofrendas mediante las cuales los peregrinos expresan públicamente su agradecimiento por el favor recibido, que la mayoría de las veces es considerado como una intervención milagrosa mediante la cual se sanó de alguna enfermedad, se libró de un accidente, se pasó con vida la frontera con Estados Unidos, o se consiguió un buen trabajo, dinero, o conquistar el éxito deseado.

⁷ En los años 1970 se gestaron las primeras comunidades y movimientos de tipo *new age* en Guadalajara, y para los 1990 Cristina Gutiérrez Zúñiga contabilizó 50 grupos afines a esta corriente religiosa, entre los que hay algunos de origen hindú, budista, japonés o musulmán, además de grupos que se identifican con el *new age* o como agrupaciones gnósticas u esotéricas. Éstos estaban conformados por los sectores de clase media y no tenían mayor difusión, ya que “no tienen una actividad de proselitismo, además de que sus seguidores no suelen modificar su adscripción al catolicismo, aunque modifiquen diversas prácticas y creencias” (Gutiérrez Zúñiga, 1996: 134).

⁸ En 1996 el Arzobispado Primado de México emitió una carta pastoral donde manifestaba su preocupación por “la aparición alarmante de nuevas espiritualidades, exóticos maestros y gurús, de técnicas de sanación y adivinación y de extrañas sociedades y organizaciones de carácter pseudo-religioso”. En la carta pastoral se enumeran como creencias Nueva Era al ecologismo (porque equipara al hombre con los seres de la naturaleza), al panteísmo (la concepción del espíritu cósmico se contrapone a la fe en un Dios personal), al gnosticismo (apela a una sabiduría superior donde convergen todos los caminos místicos y espirituales) y la pseudociencia (basada en la energía). También se advierte sobre la incompatibilidad de la Nueva Era con el Evangelio. Se mencionan como contrarias a la fe

hibridan con la cultura popular religiosa y se consideran como parte de las nuevas formas de practicar y vivir la religiosidad. Muchas de estas prácticas se adquieren mediante el consumo. En Guadalajara existen abundantes espacios mercantiles donde los buscadores espirituales pueden encontrar alternativas a sus necesidades espirituales, mágicas o de superación personal. Por ejemplo, existe una amplia oferta esotérica de programas de radio en la banda de amplitud modulada donde se tienen consultas con parapsicólogos; a partir de la década de 1990 se abrieron decenas de centros esotéricos en el centro de la ciudad. Por su parte, las “yerberías” (puestos de herbolaria en mercados populares como el Corona y el Libertad o San Juan de Dios) incluyeron mercancías para hacer trabajos de magia, limpias y protección. Las creencias y la promoción de prácticas con contenidos Nueva Era o esotéricos se difunden de manera masiva en la oferta editorial, en los medios de comunicación de masas y en las redes sociales.⁹

Cada día son más frecuentadas las prácticas relacionadas con la Nueva Era (el yoga, la meditación, las lecturas de cartas, del *i-ching* u horóscopos). Como podemos observar en los gráficos 26 y 27, éstas tienen porcentajes menores. Pero lo que nos interesa demostrar es que, en conjunto, constituyen la diversidad de ofertas que pueden practicar de manera combinada quienes integran la categoría de “creyente a mi manera”, que no tienen una práctica exclusiva sino seleccionan un menú de ofertas disponibles. Por lo general, el creyente “a mi manera” puede ser católico o no pertenecer a alguna iglesia, sin embargo, acostumbra asistir a misa, mantiene su apego a las tradiciones de peregrinar a santuarios (43%), lee la Biblia (60%) o reza el rosario (62.25%), combinando esto con otras prácticas no necesariamente promovidas por los sacerdotes de su parroquia. Mientras que 12% manifiesta participar en algún grupo de oración y 32.5% reporta apoyar las actividades parroquiales, el resto efectúa prácticas variadas que no necesariamente son fomentadas en los templos y que ocurren en otros espacios. Algunas de ellas son heredadas de

las siguientes creencias: la reencarnación (incompatible con la resurrección de Cristo), la meditación no cristiana (zen, *tai-chi* y distintas modalidades del yoga). Al final de la carta se insta a los católicos a hacer un boicot al consumo de las empresas promotoras de la Nueva Era. A pesar de la instrucción pastoral, la difusión mediática y mercantil de la Nueva Era se ha expandido y los católicos jaliscienses han incorporado estas creencias y prácticas como vías paralelas de búsqueda de la superación personal y caminos alternativos para concebir la trascendencia o rastrear los lugares más insospechados para vivir una experiencia con lo sobrenatural (Rivera Carrera, citado en Masferrer, 2000).

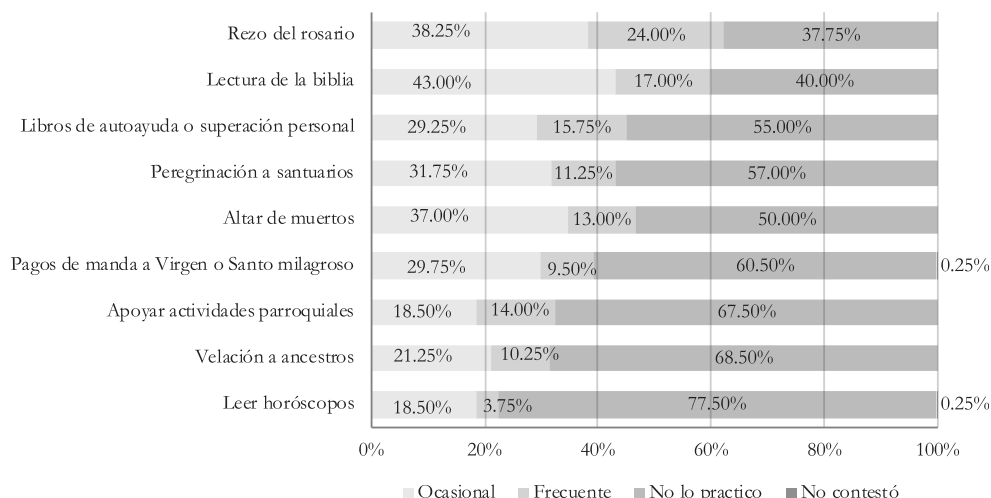
⁹ Un registro pormenorizado de la oferta esotérica en Guadalajara se encuentra en Mora Rosas (2002) y De la Torre y Mora, 2002.

las tradiciones indígenas que continúan practicándose como parte del sincretismo popular: el altar de muertos (50%) o limpias con yerberos o curanderos (5%), pero otras tienen que ver con nuevas prácticas no tradicionales: leer horóscopos (22.25%), practicar yoga y meditación (18%) o asistir a la alineación de chakras (8%).

Si bien ninguna de estas prácticas es mayoritaria, en conjunto sí ofrecen una diversidad de formas de vivir la catolicidad de manera subjetiva y cada vez más distanciadas de la institución, y de adoptar nuevas experiencias que van siendo incorporadas a sus menús de “creyentes a la carta”.

Gráfico 26

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
(actividades más frecuentes)**

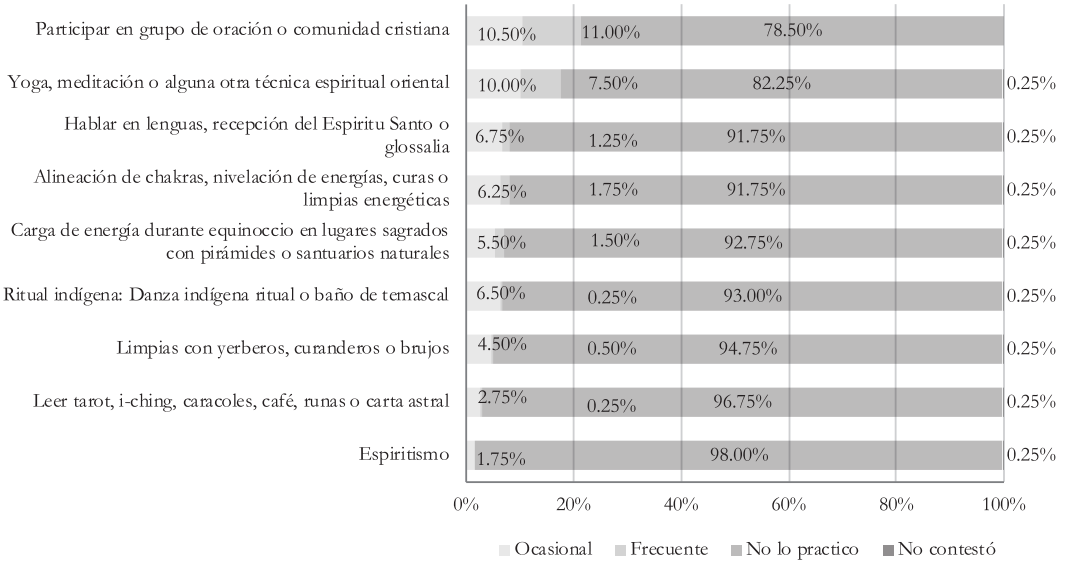


Fuente: EPPCR 2016.

Por último, queremos destacar la frecuencia de la lectura de libros de autoayuda (45%), que por lo general son editados por casas comerciales. Esta práctica es transversal a todo tipo de adscripción religiosa y se usa como complemento para encontrarle sentido a la vida, para direccionar las aspiraciones, aprender pautas de conducta positivas o de bienestar personal; redireccionar actitudes y, frecuentemente, complementan los marcos axiológicos de la ética y la moral contemporánea, además de que sirven de guía para conseguir la superación personal que, en muchas ocasiones, se vincula con recetas para perfeccionarse en el plano espiritual, físico y moral.

Gráfico 27

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
(actividades menos frecuentes)



FUENTE: EPPCR 2016.

En síntesis, encontramos que los católicos por tradición y “a mi manera” combinan creencias y prácticas, generando hibridación entre el catolicismo devocional y el catolicismo sincrético que mantiene elementos de las cosmovisiones y tradiciones indígenas con un sentido mágico, mediante la apropiación de elementos denominados como Nueva Era —incluye nociones como la reencarnación y abarca actividades en centros de yoga ligados a los principales gurús internacionales—, cursos variados de técnicas terapéuticas, tiendas naturistas y la asistencia a conferencias especializadas; la preferencia por valores ligados a lo natural, placentero, relajante, espiritual y orientalista, y nociones mágicas y milagrosas que circulan como mercancías neoesotéricas, relacionadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo indígena-popular y la brujería. La neoesotérica constantemente reformula las creencias y prácticas populares, resemantiza la religiosidad popular sincrética, pero le imprime un sentido mágico y la desliga del sentido devocional católico (De la Torre, 2006a).

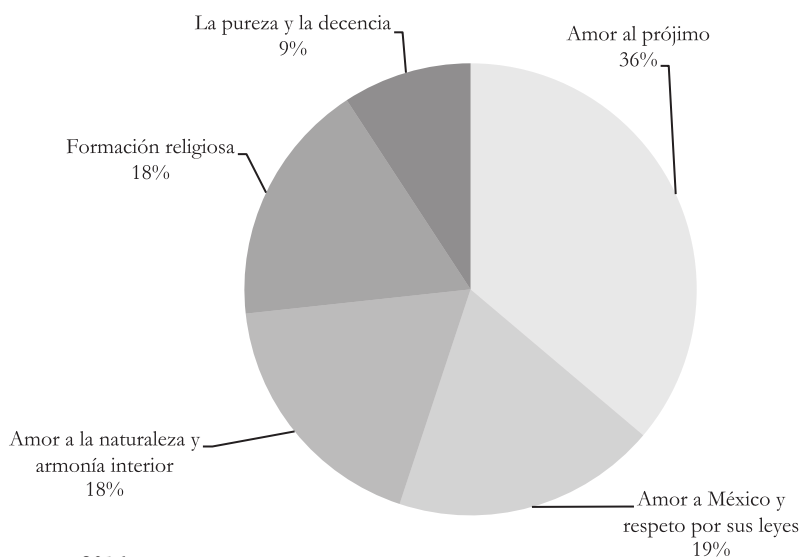
VALORES PRINCIPALES EN LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

Cuando diseñamos esta pregunta, en 1996, la consideramos importante, pues “es en el terreno de la educación de los hijos donde la preocupación por los valores se hace más consciente y explícita” (Fortuny, 1999: 51). A lo largo de las décadas los resultados han demostrado que las repuestas apuntan también hacia los grados de confianza en las instituciones, donde la Iglesia compite con otras instituciones sociales, y el lugar que los valores religiosos ocupan de forma jerarquizada junto con otros valores: los cívicos, éticos, morales, que no necesariamente tienen como fuente única la Iglesia o la religión.

De acuerdo con los resultados, el valor que consideran más importante para formar el sentido ético de los niños es el amor al prójimo (36%), una máxima judeocristiana que está presente en los diez mandamientos (“amarás a tu prójimo como a ti mismo”) y que constituye la base del respeto a los derechos humanos. En el segundo lugar aparece “el amor a México y respeto por sus leyes” (19%), un precepto cívico que normalmente se inculca en la escuela. El tercer lugar lo ocupa la formación religiosa (18%) y, al final, muy devaluado, se encuentra el valor de la pureza y la decencia, con 9% (y con el valor más alto de rechazo: 9%).

Gráfico 28

¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños?
(1er. lugar de importancia)

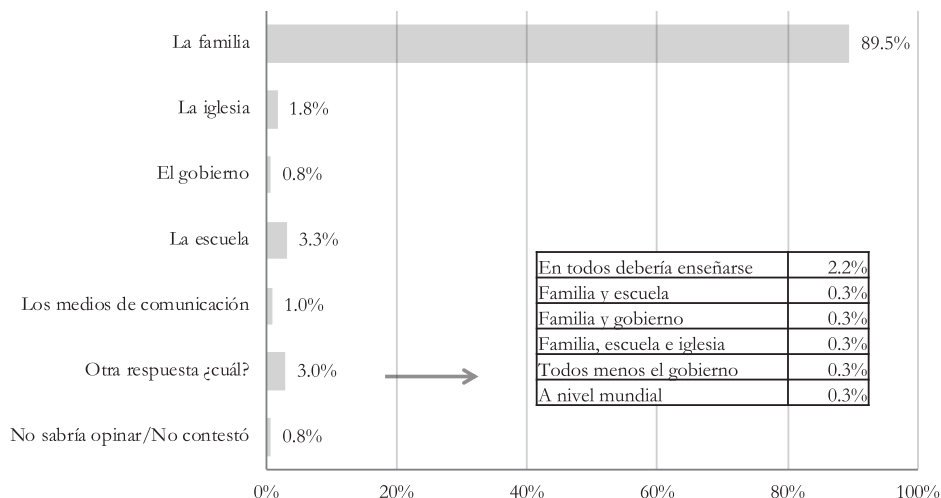


FUENTE: EPPCR 2016.

Esta pregunta va acompañada de otra: “¿Dónde cree usted que deben enseñarse estos valores?” Para la inmensa mayoría de los encuestados, no son las instituciones públicas (el gobierno, la escuela, los medios de comunicación) ni la iglesia quienes deben asumir la tarea de enseñar los valores a los niños, sino la familia, con 89.5%. Este dato puede referirse a la falta de confianza y de credibilidad en las instituciones sociales, uno de los síntomas de la posmodernidad.

Gráfico 29

¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?

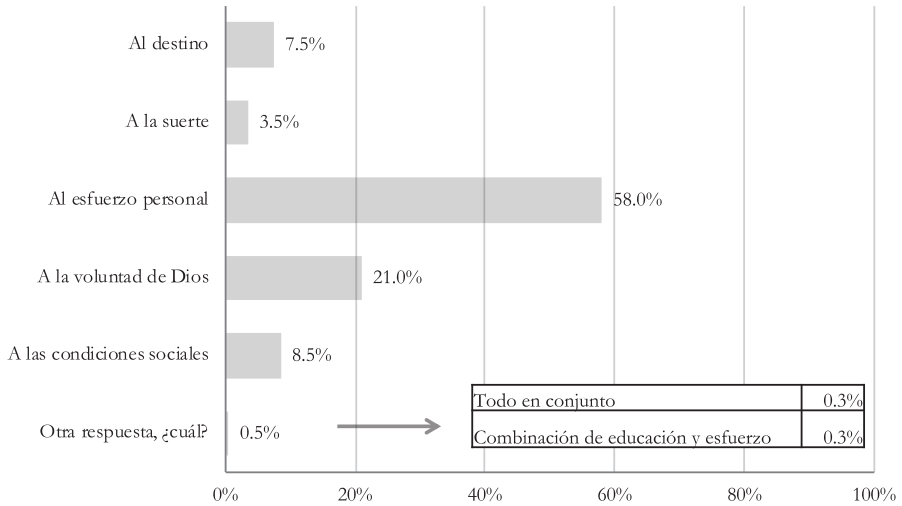


FUENTE: EPPCR 2016.

¿Qué tanto la religión es el marco para la explicación del funcionamiento social del mundo? Para responder a ello incluimos la pregunta: “¿A qué le atribuye el éxito o el fracaso en su vida?” Poco más de la mitad de los tapatíos considera que la razón para explicar el éxito yace en el esfuerzo personal, una lógica secular que sostiene la racionalidad moderna instrumental que promueve el individualismo. Apenas 21% optó por una explicación providencialista, donde la voluntad de Dios define el éxito o fracaso en la vida. Esta lógica deviene de una matriz religiosa. La matriz marxista que explica que las probabilidades de sobresalir en la vida o de estancarse, dependen de una estructura de las condiciones sociales, recibió 8.5% de respuestas. El destino alcanzó 7.5%, posicionando esta explicación con el pensamiento mágico de la predeterminación, mientras la suerte solo alcanzó 3.5%.

Gráfico 30

¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida?



FUENTE: EPPCR 2016.

CULTURA DEL PLURALISMO RELIGIOSO Y LA TOLERANCIA

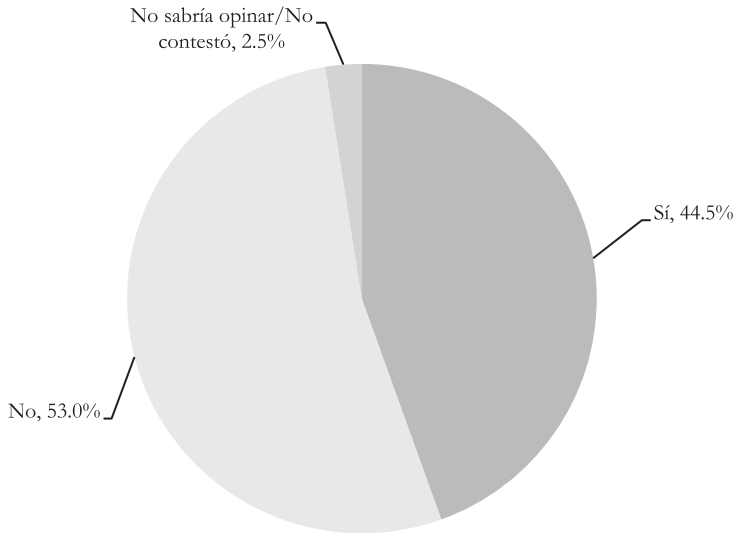
Considerando la aceleración del cambio de adscripción religiosa en la ciudad –aunque en proporciones minoritarias– y atendiendo la gran heterogeneidad de creencias y prácticas religiosas existentes, resulta importante valorar el grado de aceptación de esta realidad entre los tapatíos por medio de reactivos referidos a la tolerancia religiosa. Retomamos la distinción de James Beckford (2003) para diferenciar diversidad de pluralismo, siendo este último el conjunto de valores y prácticas que reconocen los derechos de libertad religiosa y de igualdad para las minorías religiosas.¹⁰ Podemos afirmar que, desde el contexto de Guadalajara, existe en la actualidad una apertura y aceptación importante hacia esta nueva realidad de cambio religioso, con una creciente actitud pluralista de respeto hacia las minorías religiosas y una apertura hacia la convivencia con los otros, con las minorías religiosas.

Para ello se buscó medir la disposición de los encuestados para asistir a una ceremonia de una religión distinta a la suya. Las respuestas se dividieron en dos: 44.5% mostró apertura, y 53% respondió que no lo haría; 2.5% no estaba seguro o no quiso contestar.

¹⁰ Véase también Frigerio y Wynarczyk, 2008.

Gráfico 31

Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría?



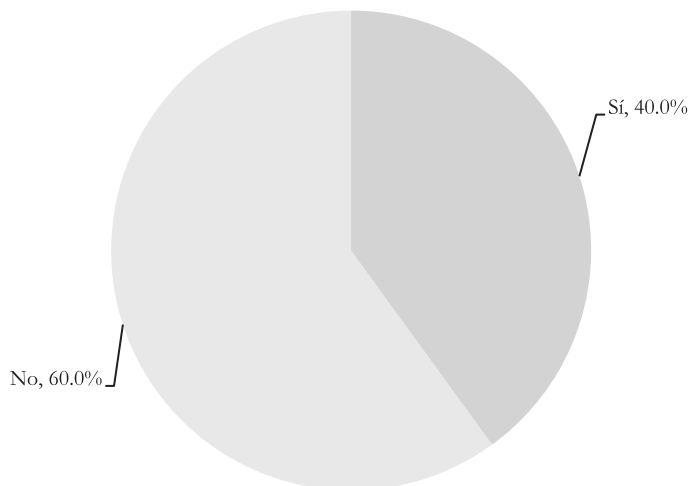
FUENTE: EPPCR 2016.

También preguntamos si en el pasado habían asistido a una ceremonia de una religión distinta a la suya, y para nuestra sorpresa 40% respondió que sí, mientras que 60% respondió que nunca lo había hecho. Esto se debe a que, en el contexto de la entrevista, nos percatamos de que muchos entrevistados tenían familiares que se habían convertido a otras religiones. Por tanto, la idea ya no era una cuestión de probabilidad ni de disposición, sino un hecho real en sus vidas cotidianas. Muestra que la diversidad religiosa es en el presente una situación con la que se relacionan en el entorno familiar y social más próximo.

Queríamos saber cuál era la percepción que tenían los encuestados con respecto al motivo para cambiar de una religión a otra. Preguntamos además: “¿Qué actitud tendría si alguien de su familia cambiara de religión?” En el presente, la mayoría (77.5%) afirma que respetaría la decisión de aquel miembro de su familia que decida convertirse a otra religión, sólo 12.8% trataría de convencerlo de que está en un error, y 1% dice que no lo trataría más. Esta tendencia demuestra que la diversidad religiosa va abriendo paso a una cultura de apertura y respeto hacia la pluralidad religiosa.

Gráfico 32

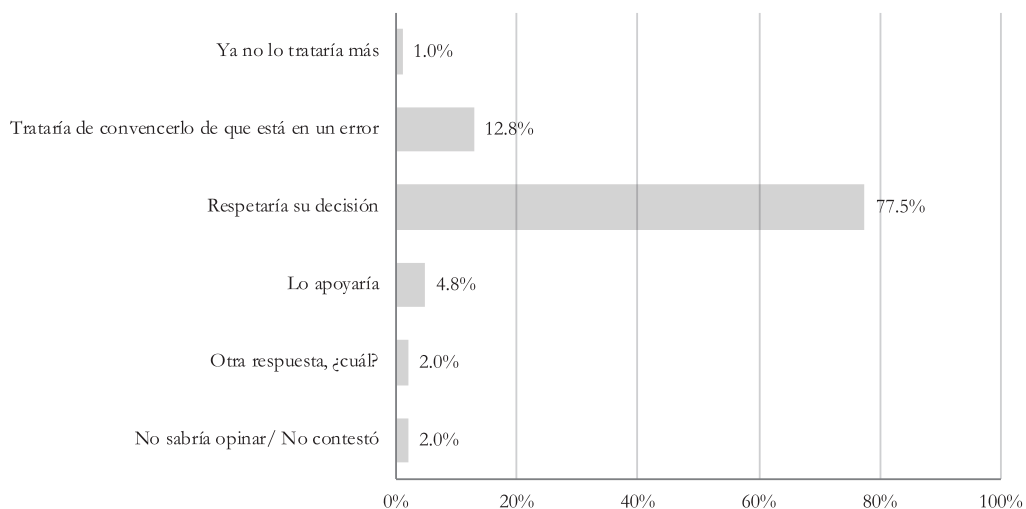
En el pasado, ¿ha asistido a una ceremonia de una religión distinta a la suya?



FUENTE: EPPCR 2016.

Gráfico 33

¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión?

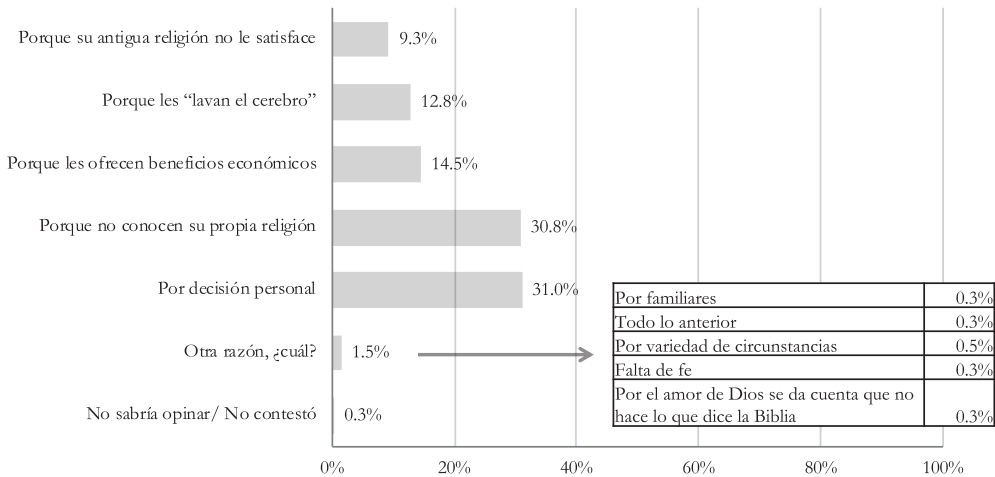


Fuente: EPPCR 2016.

Otro indicador para medir los grados de tolerancia o intolerancia hacia la diversidad religiosa lo atendimos incluyendo reactivos sobre la opinión que los encuestados tenían en torno a la decisión de cambiar de religión. La pregunta se diseñó para atender la percepción positiva o negativa de aquellos que deciden dejar su religión para cambiarse a otra iglesia o credo. Los resultados apuntan a que una tercera parte lo considera un derecho individual, respondiendo que es una decisión personal; otra tercera parte responde que se debe a que no conocen su propia religión. Esta respuesta es común entre los católicos que argumentan que quienes dejan el catolicismo es por ignorancia o por falta de una evangelización adecuada. Una sexta parte considera que el cambio se debe a que les ofrecen beneficios económicos, argumento que también se ha usado repetidamente para desvirtuar la decisión del cambio realizado por un interés monetario; 12.8% considera que se debe a que “les lavan el cerebro”, explicación cargada de prejuicios hacia las minorías religiosas, y por último, 9.3% considera que se debe a que no le satisfacía su religión antigua, razón que pudo ser respondida por aquellos que dejaron el catolicismo por rechazo a la religión o para sumarse a una nueva denominación.

Gráfico 34

¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión?

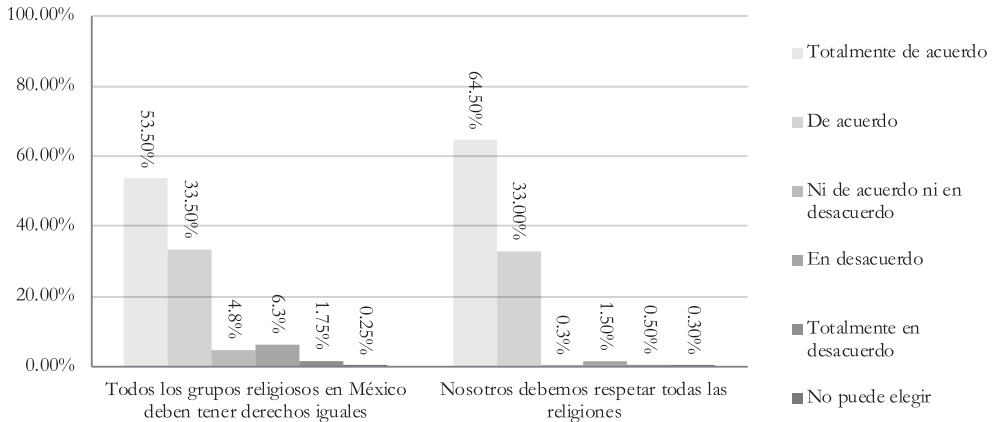


FUENTE: EPPCR 2016.

Otro indicador de cultura basada en valores pluralistas que se buscó detectar entre los encuestados, fue la opinión sobre si consideraban que los grupos religiosos deben tener los mismos derechos en México, sin importar credos. Poco más de la mitad respondió en sentido afirmativo y una tercera

parte dijo estar de acuerdo. De manera similar se pronunciaron en torno al respecto todas las religiones, con lo cual estuvieron totalmente de acuerdo 64.5%, y de acuerdo 33%.

Gráfico 35
Por favor, exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones



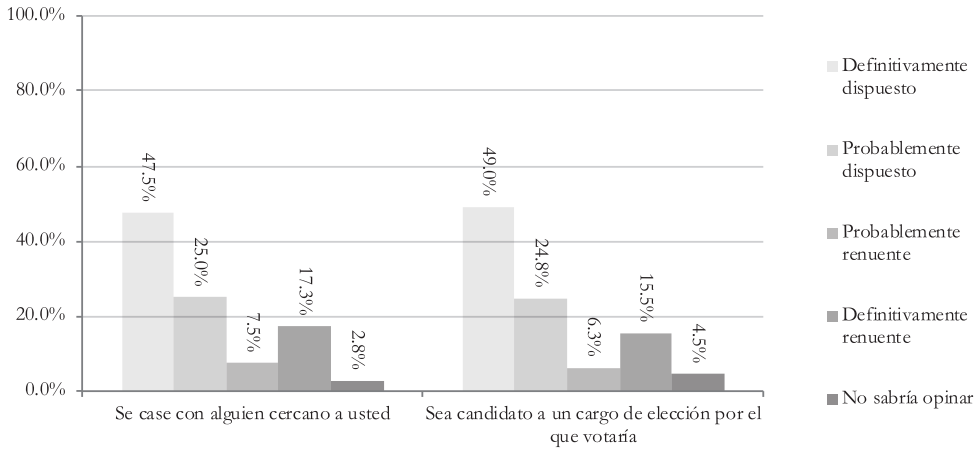
Fuente: EPPCR 2016.

Por último, indagamos qué grados de tolerancia mostrarían ante la posibilidad de que alguien cercano se casara con un practicante de religión o fe diferente. La mayoría se mostró abierta a esta posibilidad; y casi la mitad de los encuestados afirmó que sí votaría por alguien de otra religión que fuera candidato a un puesto público.

La cultura pluralista es requisito para generar una integración social armoniosa de la diversidad, incluida la religiosa. Hicimos el ejercicio estadístico de cruzar los datos para comparar las actitudes y percepciones diferenciales que sobre estos temas tienen los católicos, los cristianos de otras denominaciones y los sin religión, y encontramos marcadas diferencias. Es importante resaltarlo, pues –como dijimos en el gráfico 13– la mayoría de la población es católica (86.3%, comparado con 7.5% de los sin religión y 6.3% de los cristianos no católicos), encontrando que en muchos casos los católicos son los más prejuiciosos hacia el cambio religioso, así como los menos dispuestos a convivir y a aceptar los derechos equitativos de las minorías religiosas. Por ejemplo, los cristianos dicen estar más dispuestos (72% vs. 41.5% de los católicos) a asistir a una celebración religiosa de otra congregación.

Gráfico 36

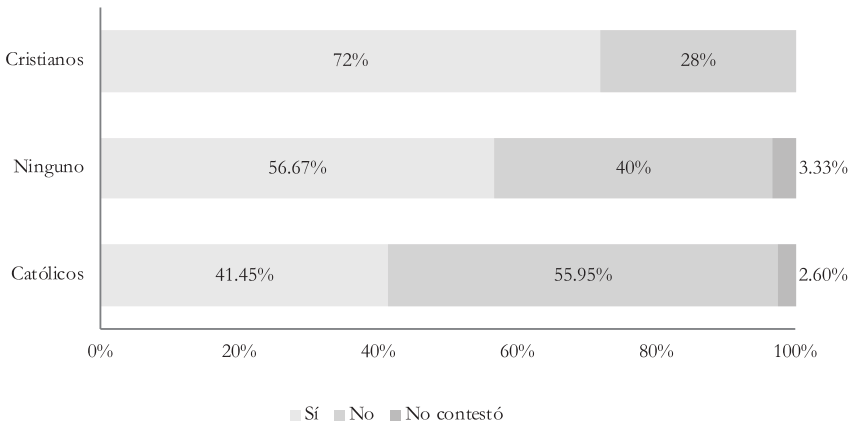
Las personas provienen de diversas costumbres religiosas, ¿usted estaría dispuesto a que una persona de una fe diferente a la suya...?



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 37

Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría?
Respuestas por grupo de adscripción religiosa



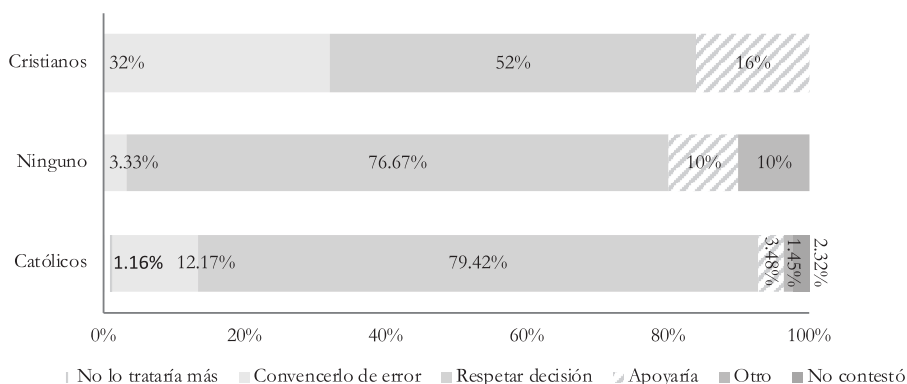
Fuente: EPPCR 2016.

Quizás esto se explique porque, debido a las trayectorias de movilidad religiosa, los no católicos hayan experimentado el asistir a ceremonias de otras denominaciones (a las que pertenecían antes o en la búsqueda de la actual) que no corresponden con su adscripción presente. Esto se muestra en las

respuestas a la pregunta, en la cual los resultados afirmativos son: 72% de los cristianos y 56.67% de los sin religión; en contraste con 41.45% de los católicos. En un país tan mayoritariamente católico, existen pocas oportunidades de conocer personas de otro credo e interactuar con ellas, generando también poca apertura para ello. Aunque esto marca predisposiciones, no necesariamente define la cultura de la tolerancia. Sorprendentemente, a la pregunta de qué harían los entrevistados si alguien de su familia cambiara de religión, fueron los cristianos no católicos quienes más respondieron que tratarían de convencerlo de que está en un error y quienes menores porcentajes presentaron en la respuesta de respetar su decisión. En cambio, los católicos mostraron más respeto por la decisión, que a su vez es un derecho individual a elegir la religión que le convenza.

Gráfico 38

¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión?
Respuestas por grupo de adscripción religiosa

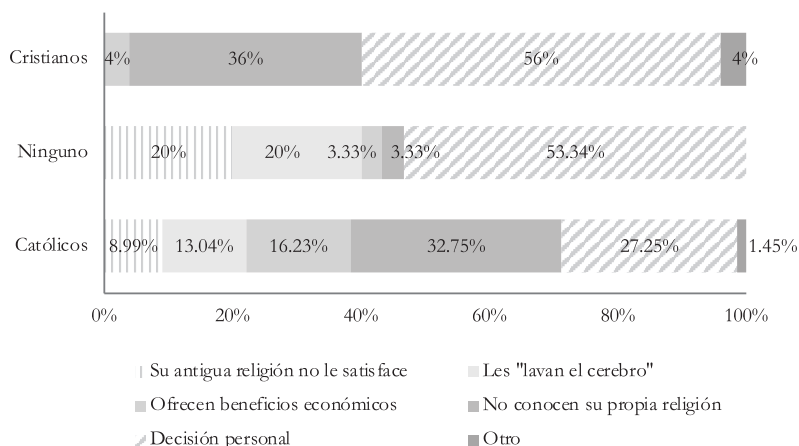


Fuente: EPPCR 2016.

No obstante, son los católicos quienes muestran más prejuicios sobre las razones o motivaciones que llevan a alguien a cambiar de religión, obteniendo los más bajos porcentajes en aceptar que es una decisión personal (27.25% vs. 56% de respuesta de los cristianos). La opción de respuesta que tuvo mayor porcentaje para los católicos es “porque no conocen su propia religión”, algo que repiten constantemente sus sacerdotes para descalificar a quienes abandonan las filas del catolicismo por “ignorancia”, seguida de “porque les ofrecen beneficios económicos” (por interesados), “porque les lavan el cerebro” (víctimas de las sectas) y, en menor medida (sólo 8%), como reconocimiento

a una decisión libre e individual, “porque la antigua religión no les satisface”. Los sin religión, por el contrario, consideran mayoritariamente que “se debe a una decisión personal” (53.34%), seguida de “porque su antigua religión no les satisface” y “porque les ofrecen beneficios personales”. En cambio, los cristianos también se pronunciaron mayoritariamente por la opción de la decisión personal (56%) y luego “porque no conocen su propia religión” (36%).

Gráfico 39
¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión?
Respuestas por grupo de adscripción religiosa



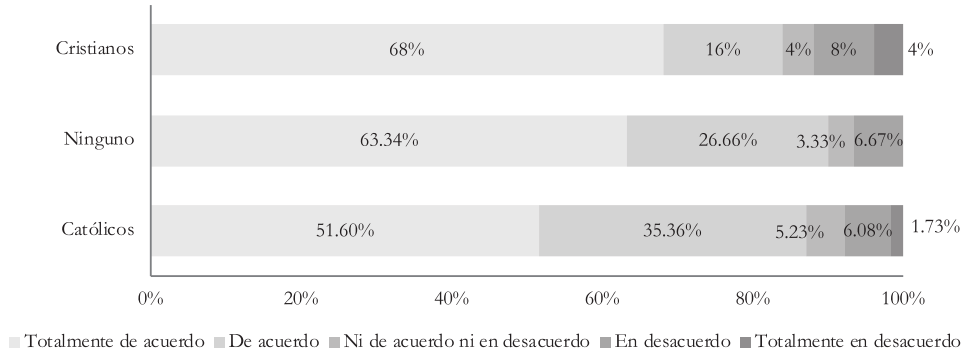
Fuente: EPPCR 2016.

Los cristianos también son más conscientes de reconocer los derechos de todas las religiones y el respeto a ellas (72% vs. 64% de los católicos). Sin dudas, ésta es una demanda de ellos mismos por su estatus de minoría, en una sociedad mayoritaria y hegemónicamente católica.

No obstante, cuando se les pregunta qué tan dispuestos estarían a aceptar que alguien de diferente religión se case con un familiar o amigo cercano, son los cristianos los más reacios a aceptarlo (44%), junto con los católicos (44.93%), y quienes más apertura muestran son los sin religión (80%). Esta interacción se da en el seno de la vida privada.

Gráfico 40

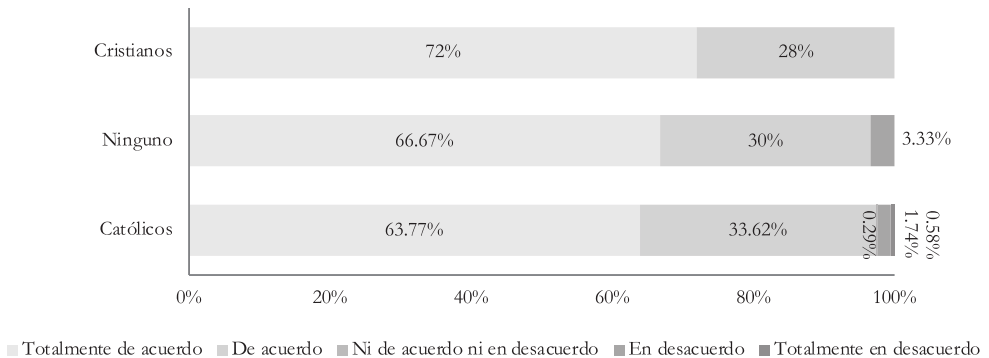
**Expresar qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación:
 “Todos los grupos religiosos en México deben tener derechos iguales”
 Respuestas por grupo de adscripción religiosa**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 41

**Expresar qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación:
 “Nosotros debemos respetar todas las religiones”
 Respuestas por grupo de adscripción religiosa**

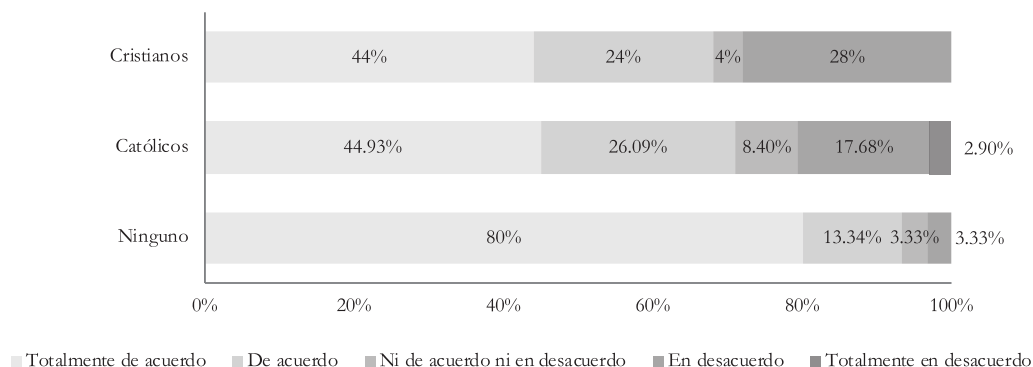


Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 42

¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya se case con alguien cercano a usted?

Respuestas por grupo de adscripción religiosa



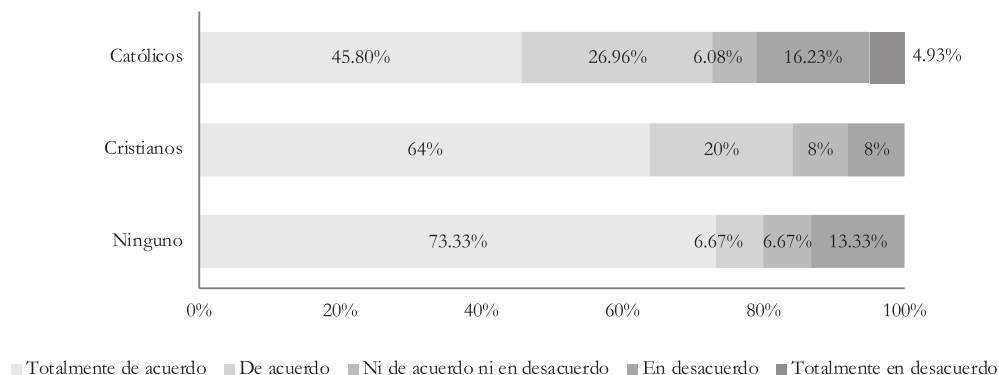
Fuente: EPPCR 2016.

Diferente tendencia se deja ver en la valoración del pluralismo religioso en la esfera pública. A la pregunta: “¿qué tan dispuesto estaría a votar por un candidato a un puesto político que fuera de diferente religión?”, los católicos mostraron más rechazo (21.16% sumando el desacuerdo). Menos de la mitad de los católicos votaría (45.80%), seguidos por los cristianos (64%), en contraste con los sin religión (73.33%), que mostraron mayoritariamente su acuerdo a aceptar ser gobernados por alguien que profese un credo diferente al de ellos.

Este ejercicio comparativo nos permitió ver que los diferentes grupos religiosos, de acuerdo con sus principios doctrinales y las posiciones que ocupan en el campo religioso local –minoritarias o mayoritarias–, generan diferentes *habitus* que conducen y moldean las actitudes hacia la práctica del pluralismo religioso. La aceptación de la diversidad presenta grados diferentes y –como podemos observar– la intolerancia o el rechazo a la convivencia y el pluralismo no es sólo un rasgo de los católicos o de los cristianos, sino que son diferentes. Los cristianos tienen más aceptación de los valores pluralista en el ámbito público, sobre todo en la necesidad del reconocimiento de los derechos humanos y la influencia de las religiones en el ámbito público, mientras que los católicos están más dispuestos a practicar el pluralismo en el ámbito privado y cotidiano. Por su parte, los sin religión son más liberales al

Gráfico 43

¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya sea candidato a un cargo de elección por el que votaría?
 Respuestas por grupo de adscripción religiosa



Fuente: EPPCR 2016.

respecto, y al no tener que defender doctrina alguna, no muestran prejuicios hacia quienes practiquen credos diferentes.

MARCOS DE MORAL SEXUAL

Un indicador de cómo disminuye la importancia dada a los valores religiosos y del papel de la Iglesia en la formación, se hace evidente en una de las arenas más importantes del conflicto entre las morales privadas y públicas, donde vemos una constante redefinición de límites entre ellas: la esfera de la sexualidad. La encuesta incluyó seis temas de moral sexual: relaciones prematrimoniales, métodos anticonceptivos, pornografía, divorcio, aborto y homosexualidad. El ámbito donde se evidencia de manera franca la autonomía individual respecto a las directrices de la Iglesia católica, es el de la moral sexual.

Los métodos anticonceptivos gozan de aceptación entre la mayoría. El divorcio es aceptado por la mitad de los encuestados, siendo una práctica cada vez más común en México y reconocida por el Estado desde hace décadas. Las relaciones prematrimoniales son aceptadas por casi la mitad, no así las relaciones extramaritales, que sólo son aceptadas por 10.3% y rechazadas por 86.5%; ni la pornografía, sólo aceptada por 13% y rechazada por 81%.

La aceptación de la homosexualidad alcanza casi 40.9%. Conviene notar que la orientación eclesial a este respecto ha sido muy clara: aunque se acepta la existencia de la homosexualidad como tendencia —e incluso crecientemente, en términos de “enfermedad psíquica”—, su práctica es abiertamente condenada como un pecado. La posición de las diversas iglesias cristianas no ha sido muy distinta, si acaso con alguna excepción.¹¹

En 2016, mismo año en que se levantó la encuesta, el tema de los derechos de las parejas homosexuales al matrimonio y a la adopción de hijos para formar familias generó enfrentamientos entre posturas conservadoras y progresistas. Los católicos, mediante sus agrupaciones cívico-laicales, emprendieron una cruzada en contra de la ideología de género y el matrimonio homosexual. Aunque fue nacional, el liderazgo fundador y el mayor impacto en número de activistas se dio en Guadalajara. Los antecedentes de esta cruzada inician en 2015, cuando la Comisión Nacional de Derechos Humanos interpuso acción de inconstitucionalidad al artículo 260 del Código Civil de Jalisco, por “blindar” la ley general del matrimonio contra parejas del mismo sexo, al limitar el derecho sólo para “hombre y mujer”, lo cual se consideró una acción discriminatoria. Como reacción, se fundó la organización Jalisco es Uno por los Niños, que logró reunir 20 mil firmas y organizar una marcha pública solicitando respetar la institución social del matrimonio como la “unión entre un hombre y una mujer”. En enero de 2016, Jalisco fue obligado a cumplir la ley que permite los matrimonios entre parejas del mismo sexo. En febrero del mismo año se organizó la segunda marcha Jalisco es Uno por los Niños.

La situación se tensó más en mayo de 2016, cuando el Ejecutivo federal, encabezado por el presidente Enrique Peña Nieto, envió al Congreso de la Unión un paquete de iniciativas para reformar el Artículo 4º Constitucional y el Código Civil para reconocer el derecho al matrimonio independientemente de la preferencia sexual. Como acción y expresión de resistencia, los católicos fundaron el Frente Nacional por la Familia (FNF), compuesto por las tradicionales organizaciones que desde los años 1930 encabezan las campañas morales católicas: la Unión Nacional de Padres de Familia, el Comité Nacional

¹¹ Son pocas las denominaciones cristianas que aceptan la diversidad sexual en el debate teológico y menos aún aquellas que promueven una pastoral de aceptación de ella. Aunque en el país existen catorce denominaciones incluyentes, y el caso del obispo Raúl Vera en la diócesis de Saltillo, en Guadalajara existen sólo dos casos: la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (originada en los 1960 en Estados Unidos, y hoy presente en distintos países de América Latina) y la parroquia anglicana de San Marcos, que resalta por su inclusión abierta de los homosexuales (Bárceñas, 2015).

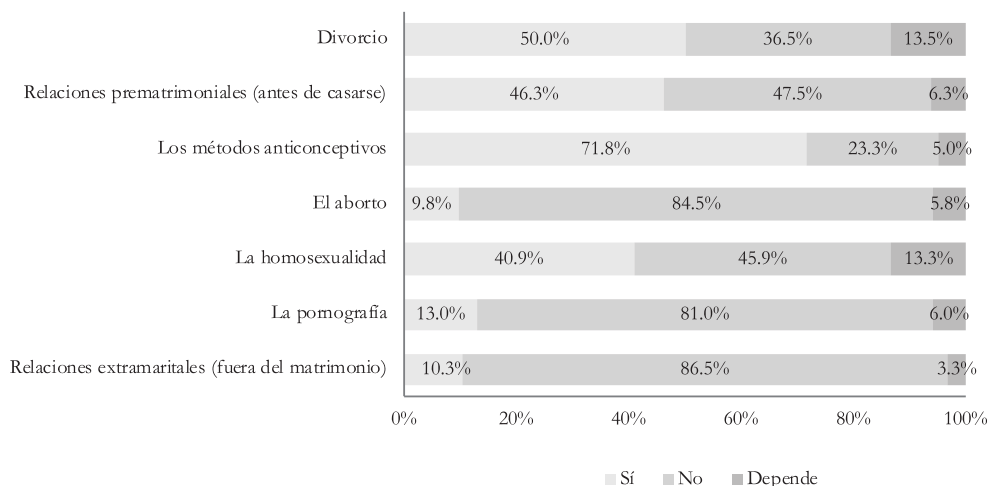
Provida, Adoración Nocturna y la Asociación Nacional Cívica Femenina (AN-CIFEM). Su objetivo es: “defender el matrimonio conformado por un hombre y una mujer, y la familia natural”. Su acción fue organizar una cruzada por la defensa de la familia, cuyo lema, “no te metas con mis hijos”, se difundió ampliamente en diferentes medios de comunicación y en las redes sociales, y se convocó a marchar en diferentes ciudades del país. Hay que destacar que la marcha de Guadalajara logró convocar a más de 200 mil ciudadanos –cifra sin precedentes en cualquier marcha pública en la ciudad–, siendo la más nutrida en todo el país.

En este contexto, obtener 40.9% de respuestas a favor de la homosexualidad adquiere relevancia como indicador de la disidencia contra las directrices cupulares eclesíásticas y de las agrupaciones laicas conservadoras, presentes como minorías activas en esta ciudad.

La aceptación abierta del aborto sólo fue expresada por 9.8%. Esta práctica ha sido considerada como opuesta al derecho a la vida, no sólo por la Iglesia católica sino otras iglesias cristianas, que se pronuncian en su contra de una manera contundente y radical.

Gráfico 44

¿Podría mencionar usted si está de acuerdo o no con las siguientes prácticas?



Fuente: EPPCR 2016.

Adicionalmente a estas cifras, resulta interesante observar un rasgo común en la opinión que los habitantes de la ciudad tienen frente a los temas de moral sexual, mostrando que su posicionamiento ya no se determina por la

convicción doctrinal, sino por las circunstancias y sus posibles efectos. Cada vez son más los católicos que antes de definir una postura de acuerdo o desacuerdo con estas prácticas, antepone su consideración personal según se presente el caso, por lo que la cifra de la respuesta “depende” (sin decir de qué) fue la opción de 13.5% respecto al divorcio, 13.3% a la homosexualidad y 5.8% al aborto.

Un componente importante de quienes se autodefinen como católicos “a mi manera”, comprende la creciente independencia de criterio respecto a la autoridad eclesiástica, en torno a temas de moral sexual y familiar.

CONCLUSIONES

En conjunto, estas transformaciones presentes en las distintas dimensiones de la religiosidad de los tapatíos confirman una tendencia a largo plazo de nuevas configuraciones del ser católico. Si bien la presencia de la matriz católica continúa siendo un lugar común de la identidad del tapatío, en algunas áreas, como las creencias y los valores morales, los contenidos se han distanciado de sus soportes eclesiales y doctrinales, y se han individualizado para reconocerse, pensar y actuar como católicos a su manera.

También es menester señalar que existe una creciente apertura a los valores del pluralismo religioso, que pueden y deben acompañar la tendencia a la diversidad religiosa con percepciones y actitudes que promuevan el respeto a las minorías, a las creencias heterodoxas y a las diferentes manifestaciones de fe; así como la tolerancia hacia los otros en los espacios y situaciones de proximidad y la aceptación hacia el trato igualitario por parte del Estado y la sociedad al conjunto de las religiones.

El conjunto de datos presentado en este capítulo conforma una fotografía de las formas de creer y practicar en la Guadalajara de hoy, que nos confirma cómo la ciudad se encuentra lejos de la inmovilidad religiosa que nos sugiere la persistencia de sus altas cifras de pertenencia católica. Es importante recordar que se trata de una instantánea en el tiempo. ¿Qué rasgos de estas formas creyentes (y no creyentes) observadas son resultado de coyunturas específicas? ¿Cuáles están constituyéndose en un rasgo propio de la ciudad? ¿Cuáles pueden ser entendidas como parte de tendencias que están definiendo el rumbo del cambio religioso en Guadalajara? La comparación de estos datos con los resultados obtenidos en las ediciones previas de la encuesta (que desarrollamos en el próximo capítulo) nos dará elementos para hablar no sólo de la diversidad religiosa, sino de las tendencias de cambio religioso experimentado en tres momentos separados por sendas décadas.

III. TENDENCIAS DEL CAMBIO RELIGIOSO EN GUADALAJARA 1996-2016

Existe una bibliografía considerable acerca del tema del cambio religioso. Sin embargo, sólo unos cuantos trabajos sobre el cambio religioso en México e incluso en Latinoamérica han logrado un seguimiento empírico a lo largo del tiempo, que fundamenten la detección de las tendencias de dicho cambio contrastando los perfiles religiosos de una sociedad por medio de datos estadísticos en distintos momentos, para detectar la ocurrencia de transformaciones con rigor comparativo.

Las autoras, en compañía de Patricia Fortuny y Alma Dorantes (Fortuny, 1999), iniciamos en 1996 una exploración de este cambio, tratando específicamente de ir más allá de la diversificación en la pertenencia religiosa y de detectar la ocurrencia de subjetivación e individuación religiosa en la sociedad tapatía, mediante la estrategia metodológica de la autoidentificación (Campiche *et al.*, 1992). Estos fenómenos, definidos originalmente por Peter Berger (1966) y Thomas Luckmann (1973) en las décadas de 1960 y 1970, no afectan necesariamente la pertenencia religiosa, sino el lugar que ésta ocupa en la configuración de las creencias y las prácticas de los sujetos. Estos procesos dan lugar a un debilitamiento de la institucionalidad de las iglesias, o desinstitutionalización de lo religioso (Mardones, 1994).

Las creencias y prácticas religiosas parecen ser más fluidas y eclécticas (Hervieu-Léger, 1993), dando lugar a una recomposición religiosa en la que intervienen no sólo las matrices de las religiones mayoritarias, sino también otros sistemas de organización de las creencias, provenientes de la ciencia o de las industrias culturales, a partir de los cuales se configuran nuevos menús creyentes y practicantes.

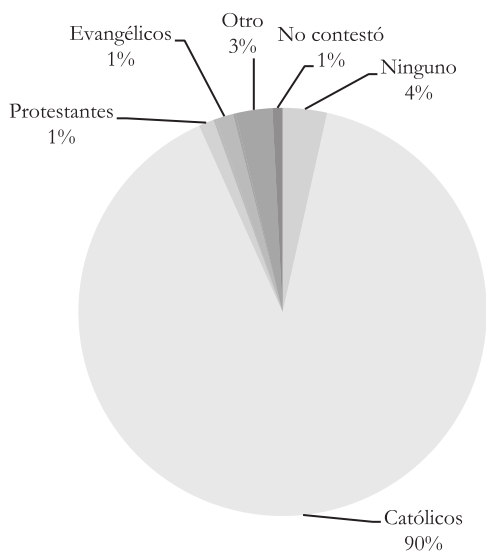
Las autoras hemos aplicado la encuesta de 1996 en dos ocasiones, con intervalos de diez años, para completar en 2016 tres levantamientos que, si bien no constituyen un estudio longitudinal propiamente dicho, nos permiten construir una visión de las tendencias del cambio religioso en la sociedad de

Guadalajara, basada en las evidencias que nos provee la comparación sistemática de resultados de las encuestas aplicadas sobre muestras representativas de población a lo largo de estas décadas. La descripción detallada de las estrategias metodológicas y muestras de cada levantamiento se pueden consultar en el Anexo II. Las muestras.

PERTENENCIA Y MOVILIDAD RELIGIOSAS

Gráfico 45

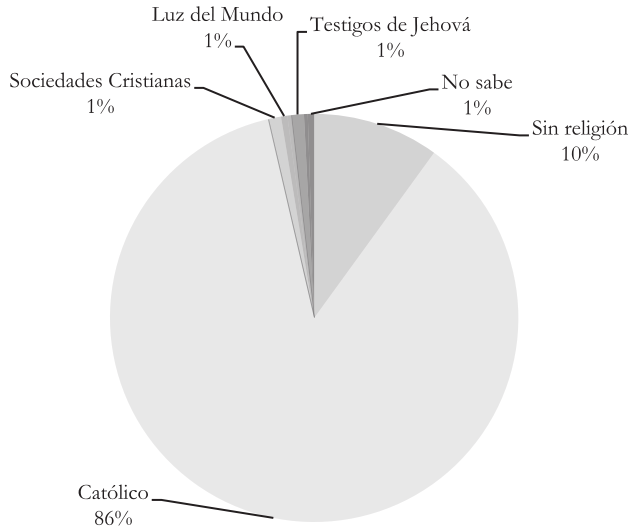
¿Podría mencionar si pertenece a alguno de estos grupos religiosos? 1996



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. Diseño: Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Diseño de muestreo, aplicación, procesamiento de datos y elaboración de gráficas: CEO-UdeG. Fecha de levantamiento: mayo 1996. Tamaño de la muestra: 490 casos en los cuatro principales municipios de la zona metropolitana de Guadalajara. Apoyo logístico e institucional: CIESAS-Occidente, El Colegio de Jalisco, CONACYT.

Gráfico 46

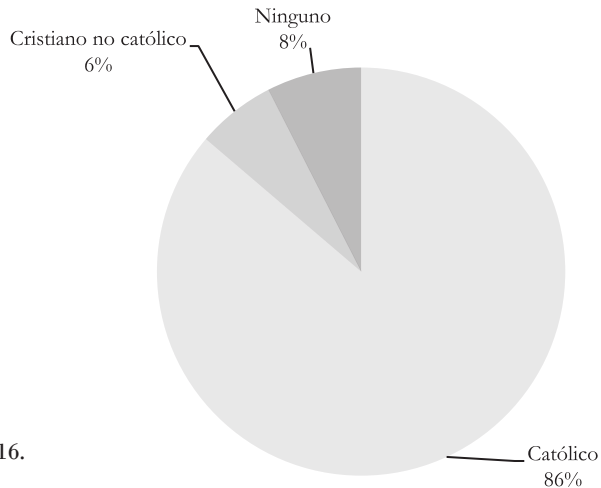
¿Podría mencionar si pertenece a alguno de estos grupos religiosos? 2006



Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. Diseño: Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Diseño de muestreo, aplicación, procesamiento de datos: Instituto de Mercadotecnia y Opinión (IMO). Elaboración de gráficas: Verónica Briseño. Fecha de levantamiento: 11 y 12 de noviembre 2006. Tamaño de la muestra: 400 casos en los cuatro principales municipios de la zona metropolitana de Guadalajara. Apoyo logístico e institucional: CIESAS-Occidente, El Colegio de Jalisco, CONACYT.

Gráfico 47

¿Podría mencionar si pertenece a alguno de estos grupos religiosos? 2016



Fuente: EPPCR 2016.

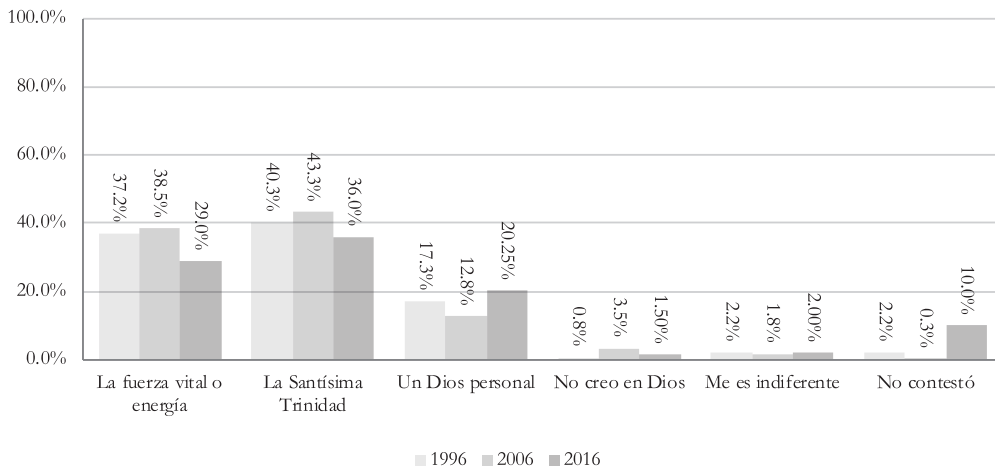
En términos de pertenencia religiosa, la composición de la muestra nos permite confirmar la tendencia mostrada por el censo, en el sentido de la disminución de la preferencia católica, que entre 1996 y 2006 decreció de 90 a 86%, y el incremento de la preferencia religiosa no católica y sin religión, que pasó de 4 a 8%. Cabe mencionar que la proporción de católicos reportada por el censo es ligeramente más alta que la encontrada a lo largo de estos tres estudios.

La hegemonía del catolicismo aparece ampliamente confirmada, así como el lento fortalecimiento de las opciones religiosas no católicas y no religiosas, en proporciones minoritarias.

CREENCIAS E IMAGINARIOS DE LO TRASCENDENTE

En materia de creencias, resalta la gran proporción de creyentes entre los tapatíos y su estabilidad en el tiempo.

Gráfico 48
¿Qué es Dios para usted? Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Menos de 4% declara específicamente no creer en Dios o que le resulta indiferente. Las variaciones porcentuales a lo largo de veinte años son de medio punto decimal. Sin embargo, los cambios en la representación de ese

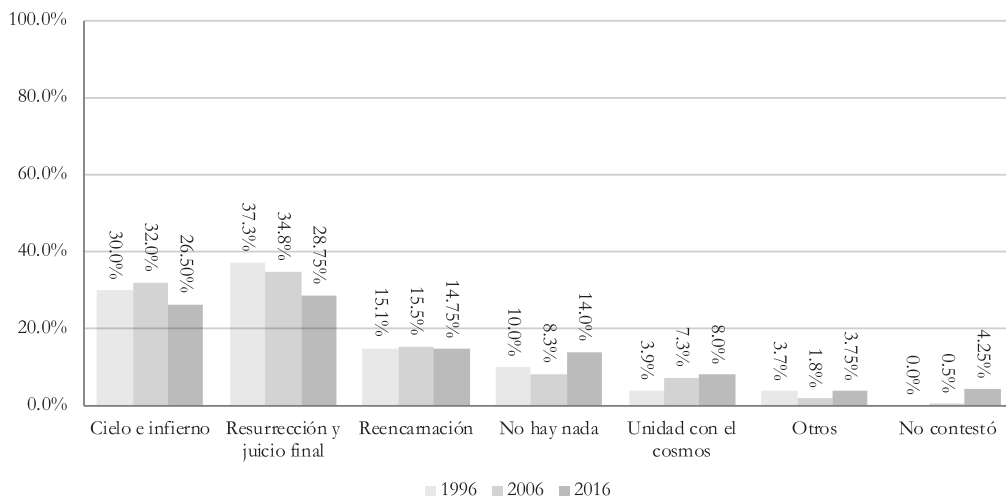
Dios, aunque escasamente significativos en un sentido estadístico, apuntan hacia direcciones interesantes desde la perspectiva de la subjetivación y la desinstitucionalización religiosa, ya que la opción Dios como la Santísima Trinidad, baja considerablemente de 40.3 a 36%, mientras la opción más amplia, y acaso más compleja, de un “Dios personal”, aumenta de 17.3 a 20.25%. Sorprendentemente, la opción de “fuerza vital o energía” decrece de 37.2 a 29%, manteniéndose como una respuesta sin adscripción religiosa específica, y sí una notable afinidad con distintas vertientes esotéricas y Nueva Era.

Vale la pena resaltar la importancia que cobra, en 2016, la opción de “otra respuesta”, que al abrir por primera vez la posibilidad a la expresión de una versión propia, fue seleccionada por 10% de la muestra. Este dato, si bien nos resta la posibilidad de hacer una comparación estadísticamente sólida, resulta importante en sí mismo.

El imaginario de lo que espera después de la muerte, muestra mayor variación que la creencia en Dios y sus representaciones.

Gráfico 49

¿Qué cree que existe después de la muerte? Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

La matriz ortodoxa y popular del catolicismo muestra una presencia mayoritaria en conjunto, con considerables variaciones: “resurrección y juicio final” sumaba 67.3% de las preferencias de los entrevistados en 1996, y diez

puntos porcentuales menos en 2016: 28.75%; mientras que “cielo e infierno”, como parte de un imaginario popular de matriz católica, sólo disminuye 3.5%. Este patrón es importante en sí mismo, lo veremos repetirse en otros aspectos del comportamiento religioso en los que se distingue la mayor fuerza y estabilidad de las tradiciones populares, que gozan de cierta autonomía con respecto a las orientaciones y prácticas directamente relacionadas con la acción de la institución religiosa.

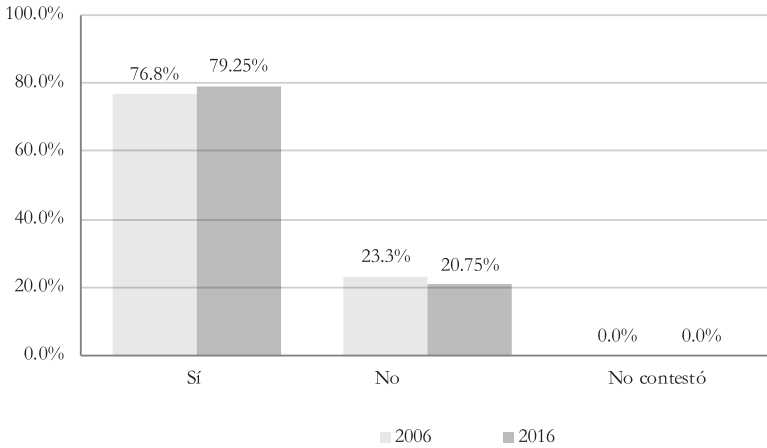
Los imaginarios que resultan beneficiarios de esta disminución de las opciones católicas son, por una parte, “la unidad con el cosmos”, una opción afín a la sensibilidad Nueva Era, que crece de 3.9% a 8%, mientras la creencia en la reencarnación se mantiene constante. Por otro lado, la opción de “no hay nada” pasa de 10% en 1996 a 14% en 2016. La preferencia por esta opción resulta desconcertante, si consideramos la proporción de la muestra que afirma ser católica o creer en Dios, lo que parece incompatible con la creencia en que no hay nada después de la muerte. Sin embargo, estas inconsistencias alimentaron una perspectiva crítica sobre el propio instrumento de la encuesta y la posible inducción a la creación de respuestas teológicamente coherentes mediante formatos de opción múltiple en los que sólo una opción resultaba respuesta válida. Como se ha señalado, a partir de 2006 decidimos modificar el formato de la cédula para explorar las creencias y prácticas por separado. La revisión de las tendencias de respuesta mostró que se trataba, en efecto, de una opción adecuada y fructífera.

Las creencias referentes a lo sobrenatural, preguntadas por separado, nos muestran la fuerza del catolicismo en general. Todas las creencias de estas matrices se incrementan si no son planteadas de manera excluyente con otras.

La respuesta relativa a la Santísima Trinidad aumenta de 76.8 a 79.25%. La creencia en el diablo, de 53.5 a 67.75%; en las imágenes milagrosas crece de 58.8 a 69%. También aumenta la creencia en el poder milagroso del Espíritu Santo, de 72.5 a 84.25%, mostrando el éxito de esta orientación pastoral, que rebasa por mucho a los católicos directamente involucrados en el movimiento de la Renovación Carismática y se extiende mayoritariamente en interacción con el imaginario popular católico. También hay creencias, como los ángeles guardianes y los seres de luz, que si bien tienen lugar en la matriz creyente de este catolicismo popular, sabemos por vía etnográfica que funcionan como puentes cognitivos hacia cosmovisiones espirituales de tipo Nueva Era (Eufrazio Jaramillo, 2006): la creencia en los seres de luz pasa de 35.8 a 37.25%, y la de los ángeles guardianes aumenta de 63.3 a 69.5% en veinte años.

Gráfico 50

¿Cree usted en...? Santísima Trinidad. Comparativo 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”.

“Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

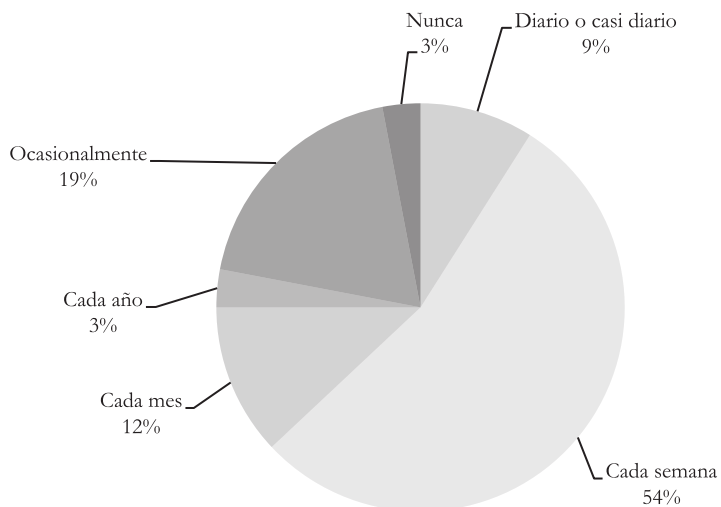
Contra la vitalidad de estas matrices, observamos un cierto retroceso en creencias de matriz distinta. Sólo el karma aumenta de manera importante, pasando de 30.3 a 51.75%. Pero las creencias identificables con las industrias culturales disminuyen, como duendes y troles, que pasan de 16.5 a 14.5%, o el contacto con extraterrestres, que desciende aún más, de 21.8 a 13.75%. Incluso las representaciones indígenas, como los nahuales, pasan de 11.5 a 8.75%. Por su parte, los fantasmas, aparecidos o espíritus chocarreros, disminuyen también, de 38.5 a 35.75%.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

El ámbito de las prácticas nos ofrece una visión contrastada de cambios y permanencias, que mantiene continuidades importantes respecto a los patrones o tendencias de transformación de las creencias.

Gráfico 51

¿Con qué frecuencia asiste usted a misa o a servicios religiosos? 2006

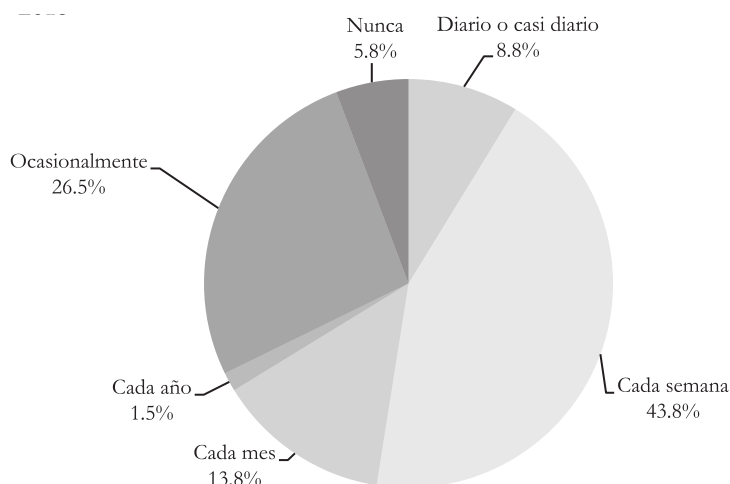


Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”.

“Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Gráfico 52

¿Con qué frecuencia asiste usted a misa o a servicios religiosos? 2016



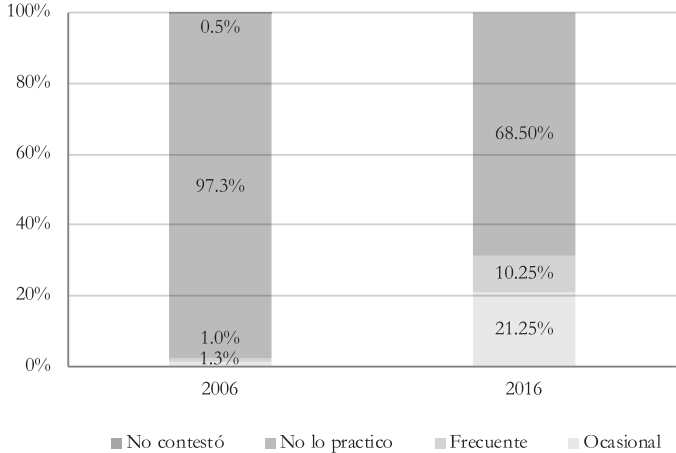
Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”.

“Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Se manifiesta la fuerza mayoritaria de las prácticas católicas, incluso en niveles sorprendentes si contrastamos con datos de otros países católicos en los que la asistencia a la misa semanal ha disminuido notablemente. En Guadalajara la práctica institucional disminuye: la misa semanal se reduce casi once puntos porcentuales, pasando de 54.1 a 43 %, aunque si lo sumamos con 8.75% que afirma ir diario, es una práctica común para la mitad de la población. Por su parte, la importancia asignada a la celebración religiosa de ritos de paso, disminuye de manera notable, pasando de ser muy importante para 84.7 % de los encuestados en 1996, a 62% en 2016. Esta baja en el compromiso creyente reporta más de veinte puntos porcentuales menos, pero sigue siendo importante para más de la mitad de la población en 2016.

Gráfico 53

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Velación a ancestros. Comparativo 2006, 2016**

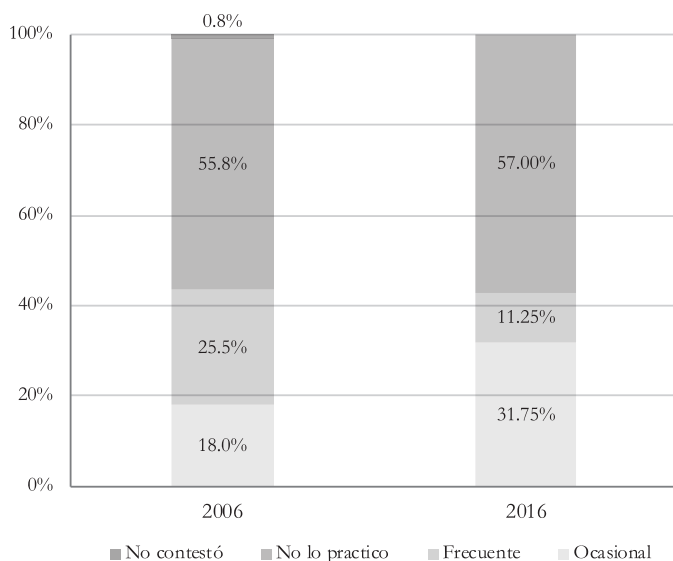


Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”.
 “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Las prácticas de catolicismo popular se mantienen estables e, incluso, algunas de ellas aumentan.

Gráfico 54

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Peregrinación a santuarios. Comparativo 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”.

“Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Las peregrinaciones a santuarios se mantienen casi sin cambios, pasando de 43.5 a 43%; de manera paralela, el pago de mandas a santos y advocaciones de la Virgen permanecen prácticamente estables, de 42 a 39.5%. Los altares en casa aumentan de 47.7 a 57.7%, y su dedicación predominante a la Virgen de Guadalupe se mantiene en más de 30% de los casos, mientras que la dedicación a devociones no católicas es infinitesimal. Otras tradiciones populares cultivadas en el espacio doméstico se incrementan, como la velación a ancestros, pasando de 2.3 a 31.5% de quienes lo practican sea ocasionalmente o con frecuencia. También se incrementa la práctica de la recepción de dones del Espíritu Santo, que la propia Iglesia católica ha impulsado como parte de sus orientaciones pastorales para contrapesar al proselitismo pentecostal. Es practicada con distintos grados de autonomía entre los grupos laicos, y a veces se ha convertido en un espacio de tensión con los sacerdotes orientadores (De la Torre, 2006b; Castro, 2000).

Este incremento pone de manifiesto la fuerza de la matriz católica, especialmente si consideramos que, en el mismo periodo, las prácticas asociadas a

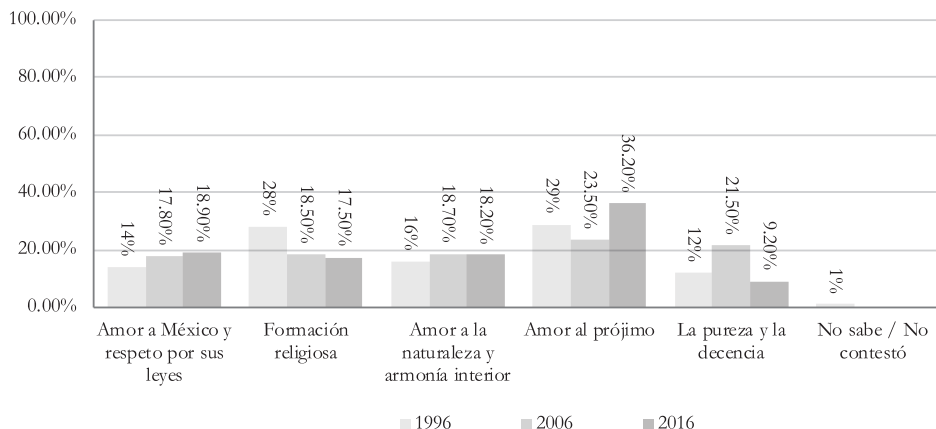
otras matrices sólo se mantienen estables, como las cargas de energía durante el equinoccio, la alineación de chakras y el temazcal, asociados a la Nueva Era y el neoindianismo, que manifiestan una estabilidad en rangos minoritarios menores a 10%; incluso las distintas prácticas de adivinación disminuyen significativamente: la lectura del tarot y otras formas de adivinación pasaron de 11.5 a 3.3%, y la lectura de horóscopos, de 37.5 a 22.25%. Lo mismo sucede con las prácticas de matriz indígena, como las limpiezas, que disminuyen de 8.5 a 5.3%, e incluso con el espiritismo, aunque su incidencia infinitesimal hace difícil sacar conclusiones.

En resumen, el conjunto de prácticas de los tapatíos muestra un incremento en las prácticas católicas populares gestionadas con algún grado de autonomía respecto de la autoridad eclesiástica, siendo la única excepción el yoga o alguna técnica espiritual, que aumenta de 13.5 a 17.7%. Las demás prácticas sólo se mantienen estables (como las asociadas a la Nueva Era y al neoindianismo) o bien disminuyen francamente, como las prácticas gestionadas por la institución.

VALORES PRINCIPALES EN LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

Gráfico 55

¿Qué valores considera que son más importantes en la formación de los niños?
Comparativo por valor 1996, 2006, 2016



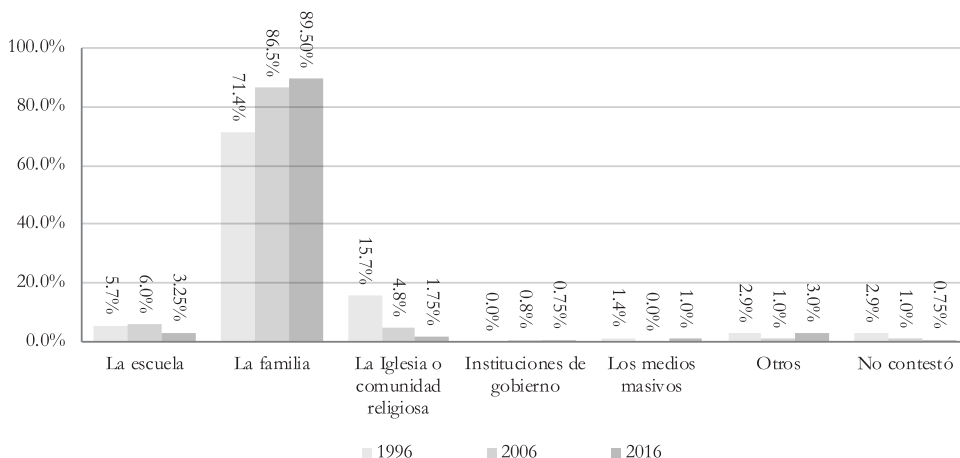
Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

El valor más importante a lo largo del tiempo ha sido uno confesionalmente neutro, que vale prácticamente para todas las confesiones cristianas e incluso entre los no creyentes: “el amor al prójimo”. Lo interesante es que su importancia se consolida y amplía a lo largo del tiempo: pasa de 29 a 38.3% en veinte años. Resulta notable que en 1996 su valor era equivalente al de “formación religiosa”, pero éste pasa a ser, junto con la pureza y la decencia, uno de los valores que más arraigo han perdido entre la población. Así, vemos que la “formación religiosa” pasa de 28 a 18.5%, mientras “pureza y decencia” se reduce de 12 a 9.8%.

El valor cívico y propiamente secular manifiesta una tendencia de consolidación y crecimiento: “amor a México y respeto por sus leyes” pasa de 14 a 20% en veinte años. El valor más espiritual pero también confesionalmente neutro, aunque afín a la sensibilidad Nueva Era, de “amor a la naturaleza y armonía interior”, pasa de 16 a 19.3%, mostrando que, más allá de una moda, constituye una opción consistente con las otras tendencias detectadas, como la disminución de la importancia de la religión institucional. Esta interpretación se confirma cuando observamos que, ante la siguiente pregunta, acerca de quién debe enseñar estos valores a los niños, la respuesta cada vez más preferida es “la familia”, que pasa de 71.4 a casi noventa por ciento en 2016 (89.50%).

Gráfico 56

**¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?
Comparativo por institución 1996, 2006, 2016**



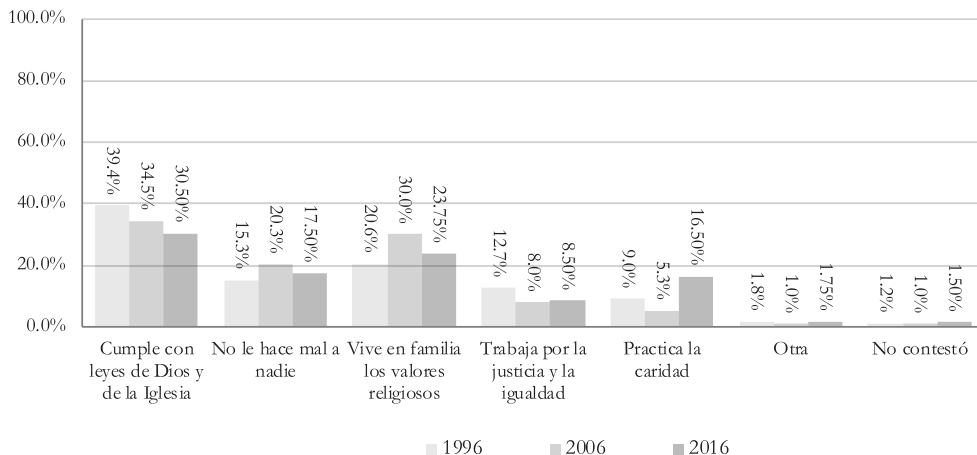
Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Este crecimiento se da en detrimento de casi todas las demás opciones pero, primordialmente, de “la iglesia o comunidad religiosa”, que pasa de 15.7 a menos de dos por ciento (1.75%), lo que nos lleva a reconocer la creciente importancia del espacio doméstico y privado como clave en la opinión acerca de la reproducción social, *vs.* otra institución, ya sea secular o religiosa.

La valoración acerca de “¿quién es un buen creyente?” muestra variaciones que van en distintos sentidos: por una parte apreciamos la fuerza de tres opciones que irían muy acordes con la tendencia de privatización de los marcos de acción de los individuos: “cumple con leyes de Dios y de la iglesia”, “no le hace mal a nadie” y “vive en familia los valores religiosos”, representan en conjunto 75.3% de las preferencias de los entrevistados en 1996, y siguen representando 71.75% de dichas preferencias veinte años después. Pero hay una transformación interesante: disminuye la opción formalista de “cumple con leyes de Dios y de la iglesia”, y se incrementa la opción de “practica la caridad”, que casi duplica su valor, de 9% a 16.5%. La opción menos preferida es aquella que conecta la creencia con la acción social, con un sentido de justicia e igualdad, que pasa de 12.7 a 8.5% y se confirma como la menos preferida por los tapatíos en 2016.

Gráfico 57

**De las siguientes opciones, ¿cuál retrata mejor a un “buen creyente”?
Comparativo 1996, 2006, 2016**

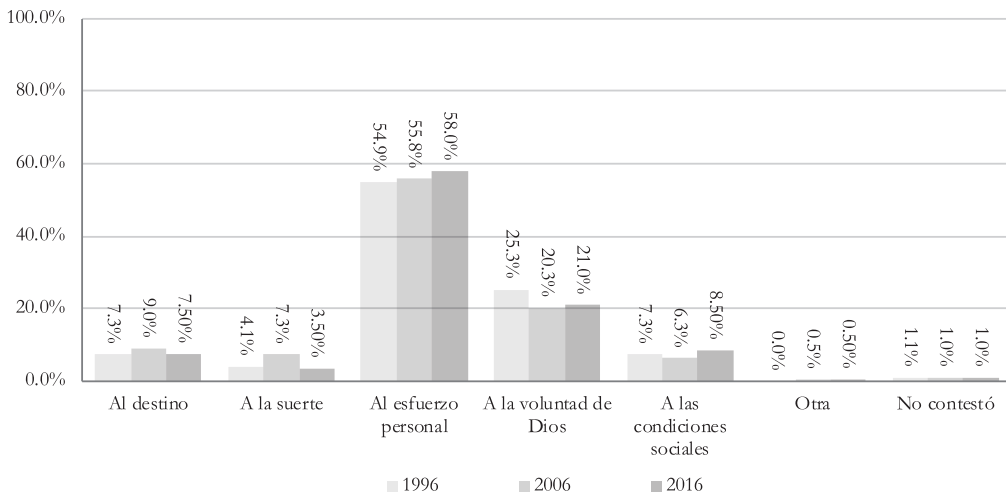


Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

En términos generales, podemos afirmar que en la visión del mundo de los tapatíos no sólo ha disminuido la importancia de la institución religiosa en general y católica en particular, sino que se ha secularizado a favor de la cultura del logro personal *vs.* la voluntad divina o incluso la suerte: cuestionados sobre la razón del éxito o fracaso en la vida, “la voluntad de Dios” disminuye consistentemente y pasa de 25.3 a 21%, mientras que “el esfuerzo personal” pasa de 54.9 a 58%.

Gráfico 58

¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida? Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

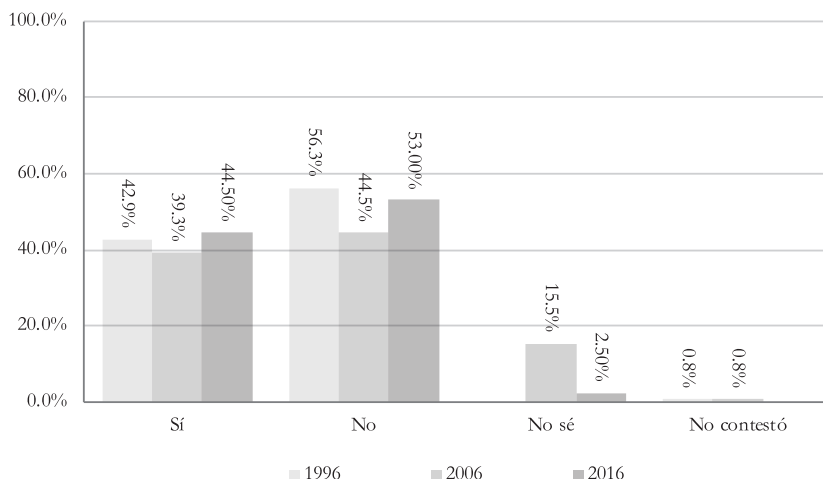
CULTURA DEL PLURALISMO RELIGIOSO Y LA TOLERANCIA

La diversidad religiosa se ha ampliado notablemente desde los años 1990 hasta la fecha: la población que no se adscribe a ninguna religión, o que se adscribe a una Iglesia no católica, aunque minoritaria, se ha incrementado de manera consistente; al igual que el número y variedad u opciones de pertenencia religiosa, como constatamos mediante del número de templos no católicos en la ciudad. Sin embargo, la conciencia de esa diversidad en la autorrepresentación de los tapatíos no se ha transformado a la misma velocidad, como tampoco la actitud de tolerancia y aceptación de la misma, como

parte de una sociedad plural. Aunque la transformación de las actitudes a lo largo de 20 años sí se dirige hacia la normalización de la diferencia religiosa, a la consideración del cambio religioso como un tema que compete al fuero interno de cada sujeto, y hacia la dificultad creciente de definir el cambio religioso como un “error”.

Gráfico 59

**Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría?
Comparativo 1996, 2006, 2016**

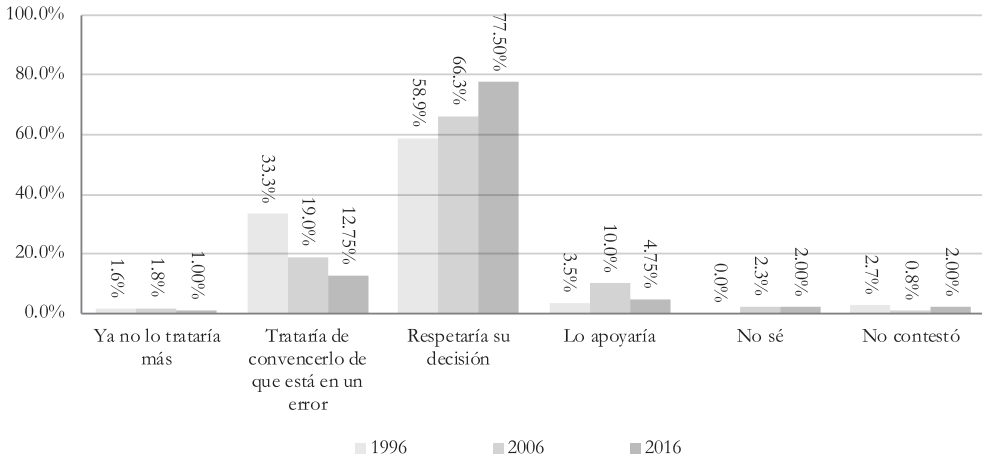


Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Los tapatíos que están dispuestos a migrar a otro culto religioso han aumentado ligeramente: de 42.9 a 44.5%. Frente al cambio de religión en alguien de su familia, la proporción de personas que manifiesta respeto por su decisión se incrementó en cerca de veinte puntos porcentuales, de 58.9 a 77.5%, mientras que los que intentarían “convencerlo de que está en un error”, disminuyeron de 33.3% a casi una tercera parte, 12.75% en 2016.

Gráfico 60

¿Qué haría si alguien de su familia cambiara su religión?
Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

La concepción del cambio religioso que lo reconoce como una decisión personal se duplicó en veinte años (de 16.5 a 31%) en detrimento de aquellas concepciones que indirectamente lo invalidan, como el “lavado de cerebro” (14.3 a 12.7%) o porque “les ofrecen beneficios económicos” (15.5 a 14.5%), pero sobre todo de la que lo atribuye a que “no conocen su propia religión” que pasó de 42.4 a 31%.

MARCOS DE MORAL SEXUAL

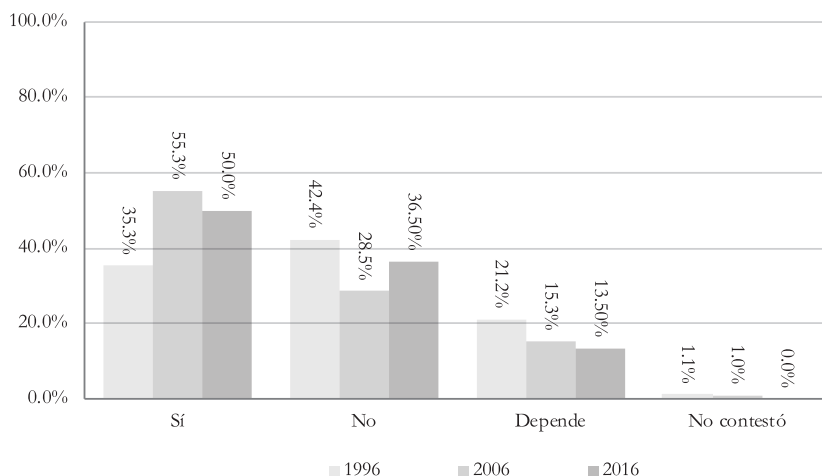
La moral sexual experimenta profundas transformaciones en los planos individual, social e institucional. Hay variaciones entre las posturas del Vaticano asumidas por Juan Pablo II y Benedicto XVI, a las actuales sostenidas por el Papa Francisco, respecto a la defensa del matrimonio heterosexual como lazo legítimo indisoluble para la unión sexual y la fundación de la familia, y las cruzadas contra la cultura secularista que promueve la libertad sexual. Encontramos que, cada vez más, las posturas conservadoras son menos consensuadas por los creyentes comunes, quienes se han emancipado de la moral eclesiástica católica y del puritanismo cristiano. La Iglesia católica y los grupos conservadores han impulsado cruzadas mundiales en defensa de la

familia, del matrimonio y de la vida, con apoyo de la jerarquía mexicana, pues perciben al secularismo propio de la cultura contemporánea (materialismo, hedonismo, consumismo, liberación sexual y capitalismo) como una amenaza a los valores e instituciones tradicionales y a su posición hegemónica en la normatividad social. Esa posición ha sido fuertemente contestada en México desde las movilizaciones feministas a favor de los derechos reproductivos, y de la libertad de decidir sobre sus propios cuerpos, como desde los grupos denominados de “diversidad sexual” o LGBTI (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales).¹ En Guadalajara, estas movilizaciones han sido minoritarias, pero contundentes.²

En este contexto, resulta interesante analizar en qué medida la distancia de los creyentes tapatíos con respecto a su Iglesia en diversos temas religiosos señalados previamente, se manifiesta también en sus opiniones y valoraciones de comportamientos relativos a la moral sexual, como el divorcio, la anticoncepción, las relaciones prematrimoniales, el aborto, la homosexualidad y la pornografía.

Gráfico 61

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Divorcio. Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

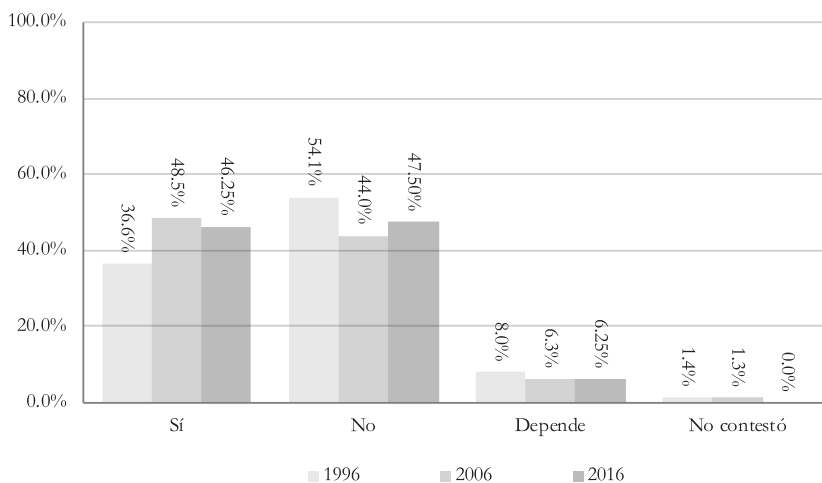
¹ LGBTI es un término que agrupa a las siglas de las diferentes orientaciones sexuales y a las identidades de género.

² Véase por ejemplo Marcial y Vizcarra (2010).

La aceptación del divorcio ha crecido en veinte años, pasando de 35.3 a 50%, es decir, la mitad de la población aprueba esta práctica en la actualidad. Es preciso remarcar un agudo contraste entre la Iglesia católica y el Estado en esta materia: por una parte, esta práctica –junto con el matrimonio civil– es concebida como un derecho legal y ha sido aceptada como parte de las regulaciones que instrumentan la existencia de un Estado laico desde hace varias décadas; pero por otra, el divorcio como tal no existe en la doctrina católica. En el ámbito eclesial opera crecientemente el procedimiento de anulación matrimonial, que se ha simplificado durante el actual papado; asimismo, el papa Francisco ha comenzado a transformar la posición pastoral de las parroquias desde la posición radical de negar el acceso a la comunión, a la creación de una pastoral específica para los separados y divorciados a fin de reincorporarlos a las comunidades parroquiales. Aunque este cambio no parece tener aún ningún efecto en la aceptación mostrada en la encuesta de 2016.

Gráfico 62

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Relaciones prematrimoniales. Comparativo 1996, 2006, 2016



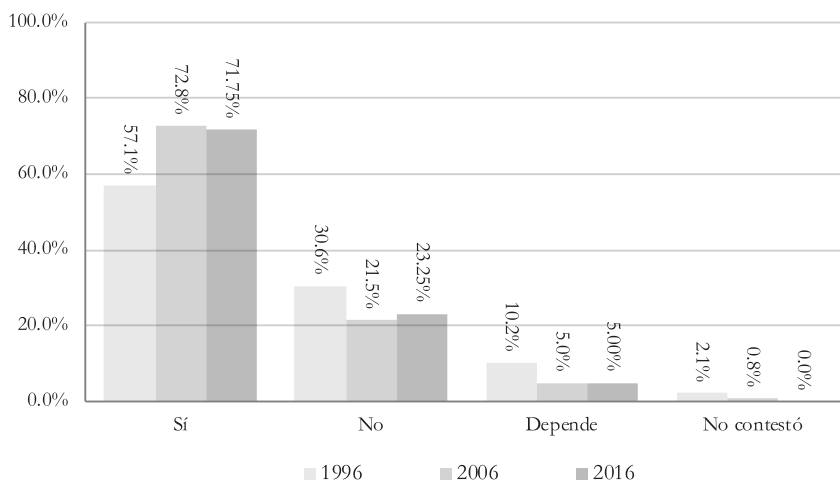
Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

En la aceptación creciente de las relaciones prematrimoniales, observamos un comportamiento estadístico semejante al de la aceptación del divorcio.

Los tapatíos cada vez más separan la práctica de la sexualidad de la función reproductiva, y la perciben como independiente del sacramento del matrimonio. En el mismo sentido de separación de la sexualidad y la reproducción, observamos la creciente aceptación del uso de los métodos anticonceptivos.

Gráfico 63

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Métodos anticonceptivos. Comparativo 1996, 2006, 2016



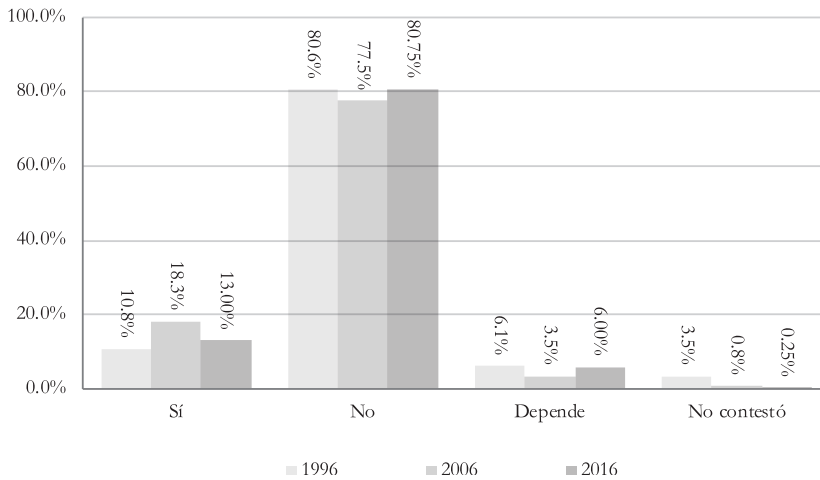
Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Ésta es la práctica que recibe mayor aceptación en el conjunto de las incluidas en el módulo de moral sexual de nuestras encuestas, y que valida una estabilización a través del tiempo en niveles por encima de 70%. Es preciso remarcar que la alta aceptación ocurre a pesar de que el control de la natalidad por medios artificiales ha sido sancionada desde la encíclica *Humane Vitae*, escrita por Paulo VI y sostenida por sus sucesores. Diversos estudios señalan que estas elevadas cifras no sólo expresan una opinión, sino que coinciden con el creciente uso de estos métodos.

El consumo de pornografía se muestra también con una aceptación minoritaria y estable a lo largo de las tres encuestas, mientras que la práctica con menor porcentaje de aceptación es el aborto.

Gráfico 64

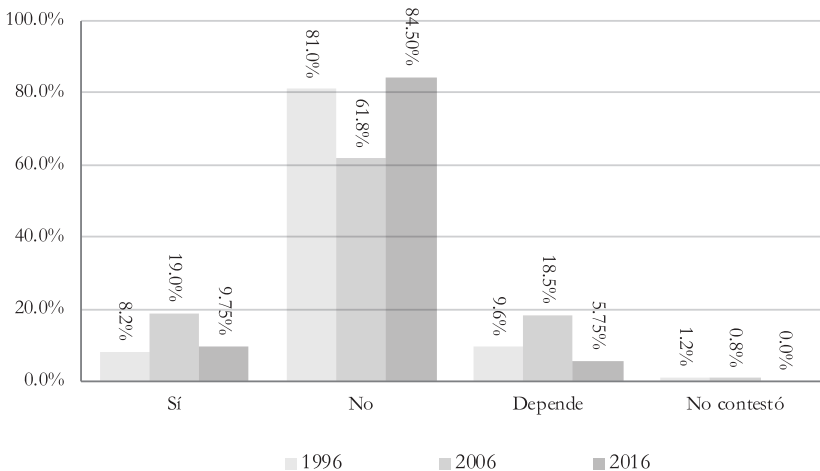
¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Pornografía. Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Gráfico 65

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Aborto. Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

El aborto es la práctica condenada con más fuerza por la Iglesia católica³ y la que *de facto* amerita la excomunión; asimismo, es considerada como un delito por diversas legislaciones estatales en México. A principios del siglo XXI se convirtió en un tema de debate familiar y público en los medios de comunicación. Distintos organismos de derechos humanos y partidos políticos progresistas han promovido su despenalización y descriminalización, por valorarlo bajo la óptica de los derechos reproductivos de la mujer y como un problema de salud pública. En reacción, la Iglesia católica local y grupos conservadores católicos han instrumentado una campaña pública sobre el tema en los medios de comunicación y en las escuelas, enmarcándolo bajo el lema de la “defensa de la cultura de la vida” y los derechos del nonato. Ello se muestra en el comportamiento de la valoración de esta práctica en las tres encuestas en las que la valoración ha pasado de ser una convicción inamovible rechazada por 81%, a estar sujeta a diversas consideraciones circunstanciales, coincidiendo con la coyuntura en la que el aborto se convirtió en un tema de controversia pública. En 2006 el rechazo descendió a 61.8% y la respuesta “depende” se incrementó a 18.5%. No obstante, en la última década vuelve a cambiar, elevándose el rechazo a 84.5%. Estas oscilaciones nos muestran la maleabilidad de la valoración de esta práctica, de manera que no la podemos considerar como condicionada solamente por las posturas eclesiales, sino sobre todo por el debate público donde participan distintos actores y posiciones (derechos humanos, feministas, salud, partidos políticos, iglesias, movimientos laicos conservadores, defensores de libertades laicas, etcétera).

La opinión sobre la homosexualidad está igualmente inscrita en la misma dinámica social y política antes descrita.

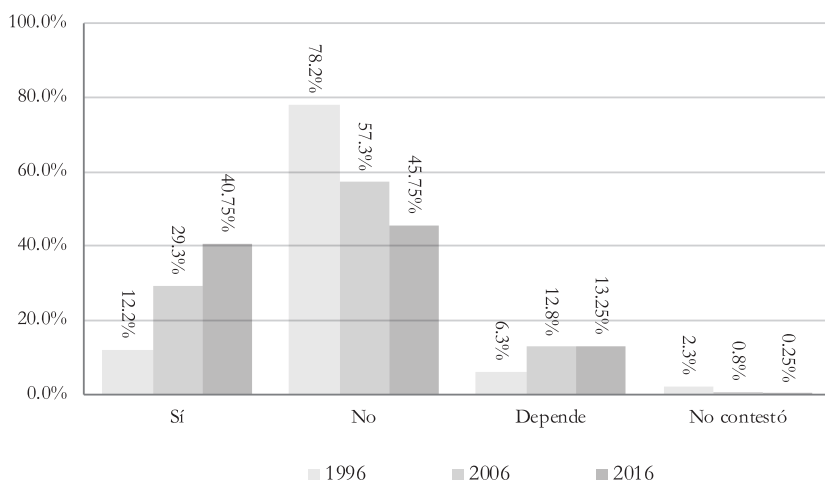
La valoración respecto de la homosexualidad se expresa como una opinión altamente secularizada: entre 1996 y 2016 disminuye su rechazo de 78.20 a 45.75%. En contraste con el caso del aborto, la respuesta “depende” no muestra una variación importante, como la de su aceptación. Ello muestra los efectos de la opinión pública que cada vez compite más con las posturas eclesiales, pues la homosexualidad es un tema debatido en la coyuntura actual en la que distintos organismos gubernamentales y ciudadanos (movimiento LGBTI) promueven los derechos al matrimonio y a la adopción por parejas homosexuales. Asimismo, el tema de la homosexualidad (junto con el de la pederastia) se ha abierto en los espacios eclesiales donde, sin cambiar la pos-

³ En la Constitución *Gaudium et Spes* generada en el Concilio Vaticano II, el aborto es considerado como “crimen abominable”, y en la exhortación *Familiaris Consortio* se le identifica como parte de una “mentalidad contra la vida” (De la Torre *et al.*, 2014: 240).

tura oficial de condena a la práctica homosexual, se han diseminado distintas posturas que abogan por la “aceptación de la persona” y la importancia de la atención pastoral a la misma.

Gráfico 66

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Homosexualidad. Comparativo 1996, 2006, 2016



Fuente: “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, 1996”. “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas, 2006”. “Encuesta sobre pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, 2016”.

Adicionalmente a estas cifras, resulta interesante observar un rasgo común en la opinión que los habitantes de la ciudad tienen frente a los temas de moral sexual, la cual muestra que su posicionamiento ya no se determina por la convicción doctrinal, sino por las circunstancias y sus posibles efectos. Cada vez son más los católicos que, antes de definir una postura de acuerdo o desacuerdo con estas prácticas, anteponen su consideración personal según se presente el caso: recordemos que la cifra de la respuesta “depende” (sin decir de qué) asciende en 2016 a 13.5% con respecto al divorcio, 13.25% a la homosexualidad y 5.75% al aborto.

CONCLUSIONES

La tendencia más significativa del cambio religioso en los tapatíos a lo largo de veinte años es la estabilidad de la matriz religiosa católica en prácticas y creencias, estrechamente vinculada a la ritualidad colectiva de la ciudad, que

sigue normando y orientando a la mayoría de sus habitantes. Dentro de esta estabilidad prácticamente hegemónica en el tiempo, es preciso distinguir un contraste importante entre el ámbito de la gestión institucional católica y el ámbito de la gestión más o menos autonomizada de los católicos: las creencias dictadas por la ortodoxia y las prácticas gestionadas desde la propia institución sufren una constante disminución, sin que dejen de ser mayoritarias aún; mientras que aquellas propias del catolicismo popular o las gestionadas por los propios laicos en espacios barriales o domésticos no sólo se mantienen estables, sino que en algunos casos se han incrementado.

Por su parte, las matrices distintas a la católica y que pueden ser identificadas con una espiritualidad ecológica de tipo Nueva Era, con ingredientes orientales de la recuperación y resignificación de tradiciones indígenas, muestran una estabilidad a lo largo del tiempo que nos permite considerarlas no simplemente como una moda sino como una orientación que, si bien es minoritaria, continúa atrayendo a grupos específicos de la sociedad tapatía. El análisis estratificado nos permitirá acercarnos para distinguir sus características.

La disminución en la hegemonía de la normatividad institucional católica sobre la moral sexual es el ejemplo más contundente de la tendencia a la desinstitucionalización religiosa y la autonomización de la conciencia de los sujetos: sus posiciones varían a lo largo del tiempo, mostrando en su mayoría una creciente distancia de las orientaciones eclesiales y la apertura a nuevos criterios y fuentes de valoración seculares. Es preciso distinguir entre diversas temáticas dentro de este gran rubro, en el que el divorcio o la homosexualidad incrementan su aceptación en niveles cercanos a la mayoría, mientras que el aborto se mantiene como una práctica mayoritariamente rechazada. La exploración de los valores que los tapatíos consideran fundamentales, sigue la misma orientación secularizadora.

Por último, resulta clara la tendencia a la normalización de la diversidad religiosa, que en veinte años ha logrado una considerable aceptación, junto con la consideración de la libertad religiosa como un ámbito personal, al que los sujetos tienen derecho.

IV. COMPORTAMIENTO SEGÚN GRUPOS DE EDAD

Diferentes estudios señalan que los cambios religiosos están inscritos en los cambios generacionales. Para dar cuenta de esta hipótesis, es necesario atender el comportamiento de las variables religiosas con los grupos de edad. ¿Qué tanto la religión se vive de manera diferenciada entre los grupos de edad? ¿Es cierto que la edad confiere diferentes grados de compromiso y adhesión con lo religioso? ¿Es cierto que los viejos vuelven hacia la religión, como una especie de refugio? ¿Qué tanto las nuevas generaciones están experimentando una tendencia hacia la indiferencia religiosa, como se ha visto en otros países y en México?

La edad establece diversos factores para diferenciar las maneras de relacionarse con lo religioso. Por un lado, están los factores biológicos, que pautan conductas y actitudes provocadas por los cambios fisiológicos en el transcurso de la vida: inicio (nacimiento), la fase de la niñez, la adolescencia como una etapa transitoria entre la niñez y la madurez, la adultez que supone la reproducción y vida laboral, y la fase de adulto mayor o vejez, hasta la muerte. Estos periodos traen cambios en las características psicológicas compartidas por los grupos de edad.

La edad es una manera de estar en la historia y compartir eventos que marcan los rasgos identitarios. Hugo José Suárez planteó que la edad nos habla de grupos generacionales, donde cada grupo etario vivió diferentes contextos sociohistóricos y sus identidades están fuertemente impactadas por situaciones coyunturales, es decir, eventos que marcan las identidades diferenciadas entre los grupos de edad (Suárez, 2014). Los impactos de la modernidad y las transformaciones que conlleva se experimentan de diferente manera en cada grupo de edad (aunque viejos y jóvenes coincidimos en el tiempo presente). En la contemporaneidad vivimos cambios que nos afectan con desigual intensidad a jóvenes que a adultos.

Distintos estudios —que incluso permean las estrategias de la mercadotecnia y la publicidad— afirman que las generaciones están fuertemente influi-

das por su exposición a los avances tecnológicos. Las personas hoy sienten, piensan, actúan, trabajan y consumen de manera diferente. Cada generación se ha concebido como grupos con identidades diferenciadas a raíz de los efectos que tienen las tecnologías y los medios de comunicación sobre las pautas culturales y sus maneras de relacionarse. El avance de las tecnologías y su mediación en la conducta diaria de los seres humanos influyen en los modos de percepción, valoración y acción con los cuales los individuos se relacionan, conocen y experimentan el mundo actual.

Con base en esta premisa, es común que se reconozca al grupo contemporáneo de adultos como el de los *baby boomers*, conformado por personas cuya edad actual oscila entre 55 y 72 años. Nacieron entre 1946 y principios de los 1960; son la generación de posguerra que trajo un inusual repunte en las tasas de natalidad. Fueron la generación que rompió con los modelos tradicionales, vivieron una experiencia urbana del mundo, impulsaron los valores de la modernidad y el progreso tecnológico, con fe en las instituciones y sus promesas.

La “generación x” sería aquella nacida entre 1961 y 1981. Vivió acompañada por la televisión, la cultura de masas, los valores y costumbres propias de la *American way of life*. Sus hijos son la generación conocida como los *millennials* (nacidos entre 1985 y 1994), a quienes les tocó experimentar el cambio del milenio en plena juventud, pero se diferencian de las anteriores generaciones porque nacieron siendo nativos digitales, expuestos continua y cotidianamente a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), la tecnología digital y su mediación en la comunicación, socialización, en la información e incluso en el trabajo.

Ya se habla de la “generación z”, como aquella que corresponde a jóvenes autodidactas y creativos.

No son categorías muy académicas, pero se usan con frecuencia cada vez mayor para distinguir las experiencias de identificación históricas y los procesos diferenciales de acceso al trabajo y al consumo.

Ello no significa que las configuraciones etarias sean homogéneas, al contrario, están conformadas por otras categorías (como género, raza y condición económica) que también condicionan los modos de inserción y de relación con la estructura social. Estos factores pueden ser de índole económica (el cambio del trabajo estable-asalariado por una economía informal que ofrece opciones de trabajo “flexible”), cultural (los jóvenes han nacido en la cultura mediada por la tecnología, la comunicación y las redes sociales), social y política –como lo destaca Reguillo, “han vivido la crisis político-social que los

lleva a estallar las certezas y a señalar que la modernidad es incapaz de realizar las promesas de un futuro incluyente y justo” (Reguillo, 2006: 6)–. Para nuestro análisis, los datos se organizaron en cinco grupos de edad:

- Grupo 1: 18 a 24 años, jóvenes-adolescentes (nacidos entre 1992 y 1998)
- Grupo 2: 25 a 34 años (nacidos entre 1982 y 1991)
- Grupo 3: 35 a 44 años (nacidos entre 1972 y 1981)
- Grupo 4: 45 a 59 años (nacidos entre 1957 y 1971)
- Grupo 5: 60 y más años (antes de 1956)

Se busca apreciar si las tendencias a la baja en el compromiso de los creyentes están o no siendo afectadas por la edad. También queremos poner a prueba en qué grado incide el factor generacional en las tendencias de la recomposición religiosa que anuncia una mayor desinstitucionalización acompañada de una individuación creciente.

El comparativo de los resultados entre estos grupos nos muestra que, efectivamente, las diferencias suelen ser muy marcadas entre los de menor y los de mayor edad. En la mayoría de las preguntas contenidas en la cédula de encuesta, la diferencia porcentual entre los grupos etarios fue de 20 a 30 puntos.

En términos generales, se observa la clara tendencia de que, a mayor edad, más apego a la religión católica, las prácticas institucionales, los valores y representaciones propios del catolicismo tradicional. Por su parte, a menor edad, los grupos muestran que la religiosidad pierde fuerza, es algo menos presente y obligatorio.

Los grupos más jóvenes, con diferencias en los acentos y modalidades, muestran tendencia a un menor apego a la tradición y la continuidad, mayor distancia respecto de las normas y pautas institucionales, con sus valores; mayor individuación para adoptar creencias y participar en rituales o ceremonias heterodoxas.

Podemos resumir que la edad pauta comportamientos religiosos a manera de espejo: entre más años, mayor porcentaje de apego, conformidad y compromiso con la tradición católica, con sus rituales y sus valores morales. Entre menos años, el peso de la tradición y de la institución se debilita, activando los márgenes de individuación y de heterodoxa religiosa.¹

¹ Esta tendencia ya se había detectado en los datos de la encuesta aplicada en 2006. Sobre el análisis del comportamiento religioso de los jóvenes, véase De la Torre, 2012b.

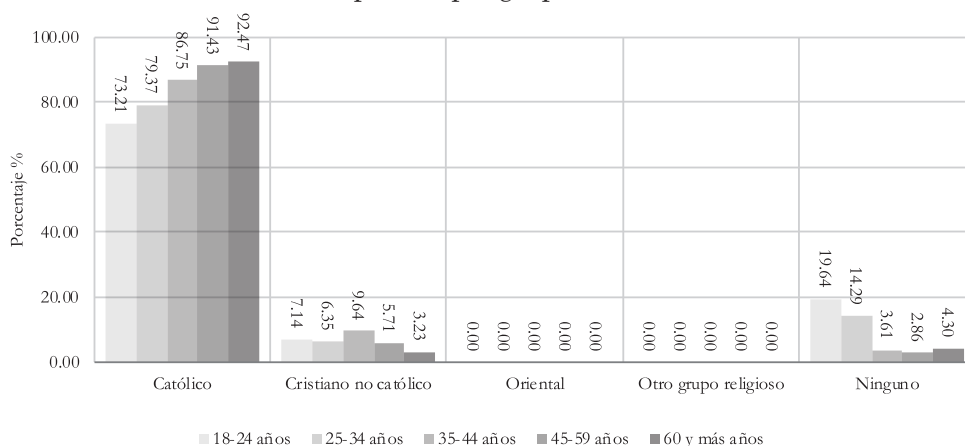
PERTENENCIA Y MOVILIDAD RELIGIOSAS

Quienes tienen 45 años y más, representan al grupo generacional que se define mayoritariamente católico. Este sector muestra que no ha experimentado el cambio religioso que consiste en salir del catolicismo para convertirse a otra denominación, pero tampoco para abandonar la Iglesia. El cambio ocurre con el grupo de adultos entre 35 a 44 años: aunque es mayoritariamente católico (como la media de los resultados), es el grupo donde más individuos han abandonado el catolicismo para buscar otra opción religiosa (10 de cada 100 se han convertido a otra denominación cristiana, sea evangélica o pentecostal). El grupo de 25 a 34 años es mayoritariamente católico y, aunque ha experimentado escasamente el cambio religioso hacia otra denominación, muestra un porcentaje considerable de “sin religión”. No obstante, el grupo de 18 a 24 años (nacido entre 1998 y 1992) reúne porcentajes menores de católicos (73.21%), en consecuencia es el que más ha migrado a otras religiones (3.57%), pero sobre todo es el que ha optado más por vivir sin religión (casi 19.64%). Este grupo más joven es a su vez el que muestra mayor movilidad religiosa, abandonando las filas del catolicismo (19.64%) e incluso dejando su antigua adscripción a otra denominación cristiana (3.57%).

El contraste entre los grupos de edad se hace evidente en este renglón, donde los adultos mayores tienen una pertenencia al catolicismo que supera por 20 puntos porcentuales al grupo de jóvenes.

Gráfico 67

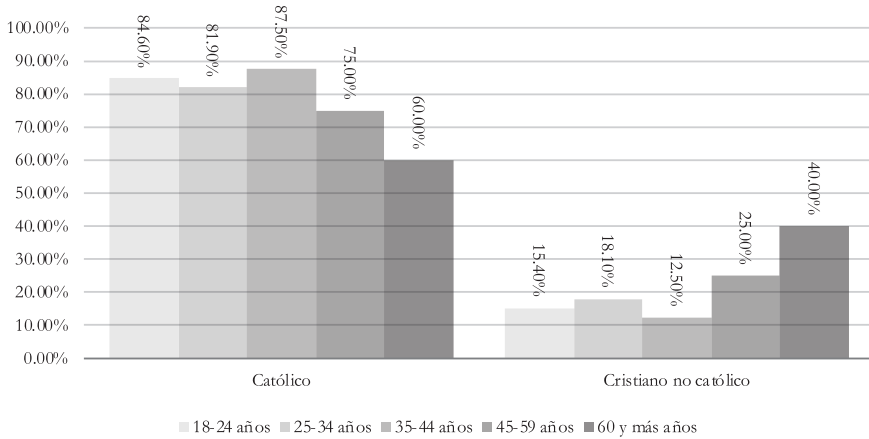
¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos?
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 68

En caso de haber pertenecido a otra religión en el pasado, ¿podría mencionar a cuál? Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

AUTOIDENTIFICACIÓN

Una de las preguntas que incluimos en la encuesta fue la de autoidentificación. En conjunto, los cinco grupos de edad tienen poca varianza en identificarse como católicos por tradición, y los porcentajes van desde 30 hasta 38% (cinco puntos porcentuales de diferencia entre el grupo de los más jóvenes, 32%, y el tercer grupo, con 38%).

En el rubro de católicos practicantes se muestran notables diferencias, siendo los de edad más avanzada quienes se identifican como tales, con 25.81%, en contraste con el grupo de más jóvenes, con apenas 3.57% (una diferencia de 22 puntos porcentuales). Esta tendencia se muestra gradual entre los grupos de edad.

La autorrepresentación de católicos “a mi manera” también se hace presente en todos los grupos, pronunciándose más en el segundo y el primer grupo de edad. Es decir, son los más jóvenes quienes tienen una ligera preferencia por esta identificación.

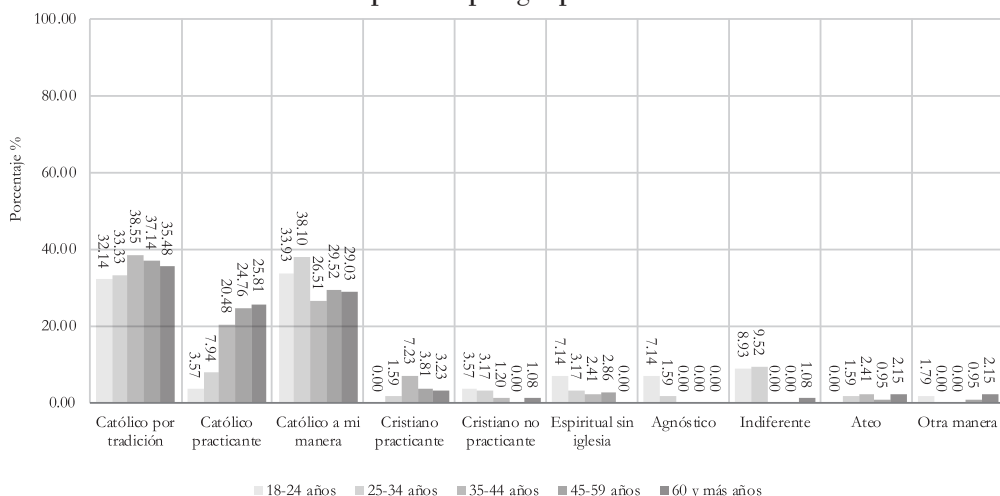
Resulta interesante que las autoidentificaciones relacionadas con la desinstitucionalización y con la indiferencia religiosa están mayormente presentes en el grupo de menor edad, así, cristiano no practicante comprende 3.57%; espiritual sin Iglesia y agnóstico, ambos 7.14%. La categoría de indiferente

también es preferencia de los grupos más jóvenes, siendo el segundo grupo el que tiene mayor respuesta, con 9.52%, seguido por el primero, con 8.93%.

En resumen, aunque las preferencias por el ateísmo son minoritarias, obteniendo más respuestas entre los grupos de edad más avanzada (tercer grupo: 2.41% y quinto grupo: 2.15%), la categoría de indiferentes está concentrada entre la población más joven, siendo el grupo de 25 a 34 años el más propenso, y el de 18 a 24 años al agnosticismo y a la espiritualidad sin Iglesia. Éstas no son categorías de identificación presentes en los grupos de mayor edad.

Gráfico 69

**¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos?
Respuestas por grupo de edad**



Fuente: EPPCR 2016.

GRADOS DE COMPROMISO

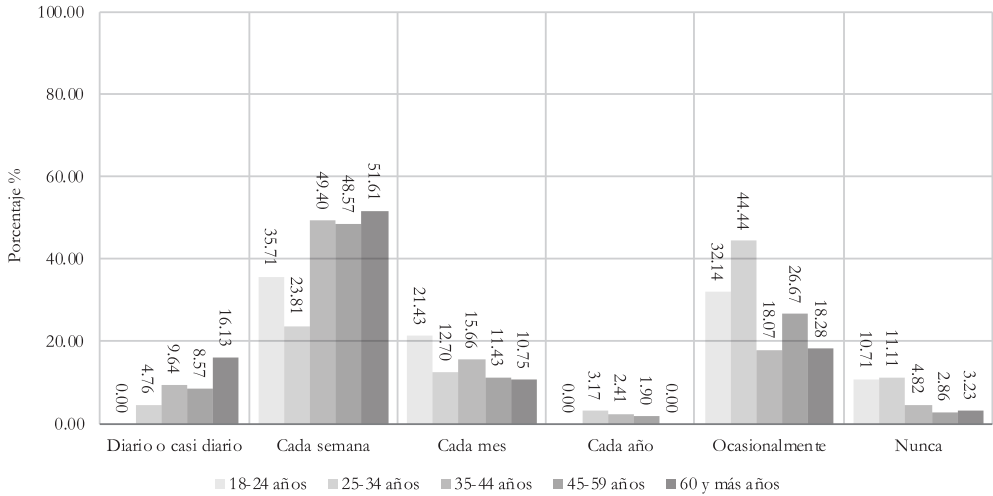
El quinto grupo, de 60 años y más, es el que más asiduidad muestra en la asistencia a misa (poco más de la mitad semanalmente y 16.13% diario). Para la mayoría son muy importantes las ceremonias de bautizos, primera comunión y entierros (70.97%).

El cuarto grupo, de 45 a 59 años, ocupa el segundo lugar en cuanto asiduidad a la asistencia a misa (poco menos de la mitad semanalmente, 8.57% diario y 26.67% ocasionalmente). Para la mayoría son muy importantes las ceremonias de bautizos, primera comunión y entierros (72.38%).

El tercer grupo, de 35 a 44 años, muestra compromiso con la asistencia a servicios religiosos (49.40% cada semana, 9.64% diario y 18.07% ocasional-

Gráfico 70

Actualmente, ¿cada cuánto asiste usted a servicios religiosos?
 Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

mente). Para este segmento etario, son importantes los ritos de paso religiosos (66.27%).

El segundo grupo, de 25 a 34 años, es el que muestra menos compromiso con la asistencia a servicios religiosos (23.81% cada semana, 9.64% diario y 44.44% ocasionalmente). Es el grupo donde más han perdido relevancia la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros, (ceremonias incluso algunas de carácter sacramental que marcan las etapas de la vida) (34.92%) y es donde no son nada importantes (11.11%).

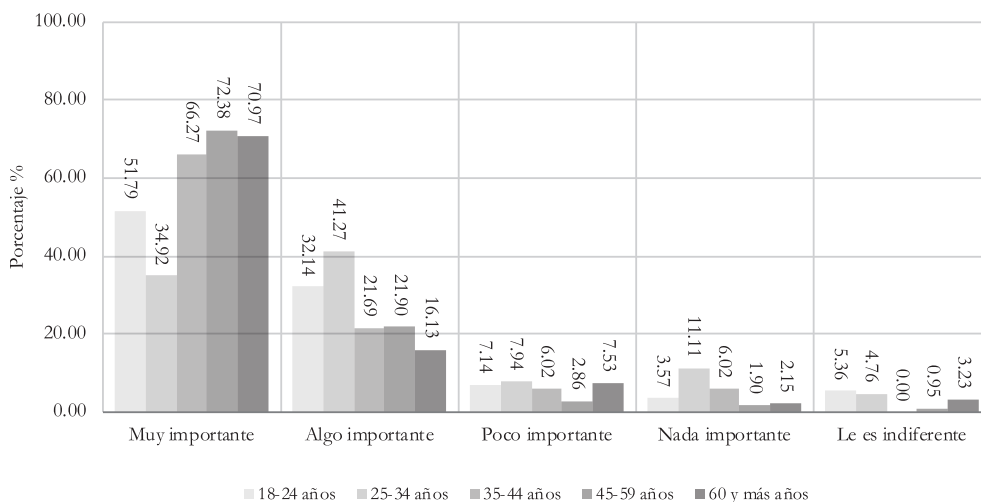
La asistencia a servicios religiosos del primer grupo (18 a 24 años) es baja, aunque superior al grupo anterior (35.71% cada semana, 4.76% diario, 22% una vez al mes y 32.14% ocasionalmente). Poco más de la mitad considera que los ritos de paso católicos son muy importantes, pero es el mayor rango de poco importante (7.14%) e indiferente (5.36%).

CREENCIAS E IMAGINARIOS DE LO TRASCENDENTE

En cuanto a la creencia en Dios, el quinto grupo (60 años y más) manifiesta una creencia mayoritaria y se centra en el imaginario de la Santísima Trinidad (45.16%), seguido por la respuesta “Dios lo es todo” (19%), que era preferencia de evangélicos y otros cristianos. Mantienen altos índices de creencia en las imágenes milagrosas.

Gráfico 71

¿Usted considera celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros...?
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Del cuarto grupo (45 a 59 años), la mayoría cree en Dios. Con respecto al imaginario de lo que existe más allá de la vida, 43.81% cree en la resurrección y juicio final.

El tercer grupo (35 a 44 años) es de transición, pues no está marcado por una preferencia mayoritaria: se define por creer en el dogma de la Santísima Trinidad (37.35%) seguido de Dios como energía (36.14%) y, en menor medida, en un Dios personal (18.07%).

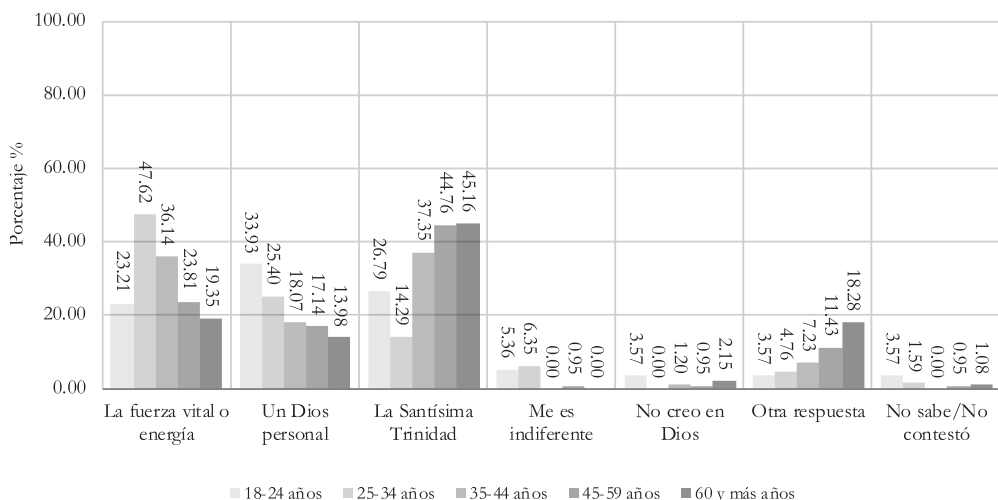
El segundo grupo (25 a 34 años) de nuevo adopta el sincretismo católico y tiene apertura a las creencias de tipo neoesotéricas. La mitad (47.62%) cree en la noción Nueva Era que se ha instalado recientemente, de Dios como una fuerza vital o energía; seguida por la creencia en un Dios personal (la cuarta parte) y en la Santísima Trinidad (la sexta parte). Este grupo muestra de manera más contundente la tendencia a la individualización y desinstitucionalización en el concepto de Dios, distanciándose de los dogmas católicos e incorporando nociones que van más allá de las doctrinas cristianas. En este grupo se concentran las creencias que van desde la existencia del diablo (71.43%), los seres de luz (53.97%), el contacto con extraterrestres (33.33%), los duendes y troles (25.4%), los nahuales (17.46%), los fantasmas y aparecidos (63.49%), hasta los reptilianos (9.52%). Podemos clasificarlo como un grupo dispuesto a hacer menús religiosos individuales, donde las creencias ya

no son exclusivas y pierden su carácter obligatorio, que se ve desplazado por la lógica combinatoria y la elección libre de creencias.

El primer grupo (18 a 24 años) resulta menos propenso a estos grados de libertad individual sobre la creencia en Dios. Para 23.21%, la idea preeminente de Dios es como una fuerza vital o energía (24 puntos porcentuales por debajo del segundo grupo). Pero una tercera parte (33.93%) tiene preferencia por la concepción de un Dios personal y 26.79% cree en la Santísima Trinidad. Llama la atención de este grupo que concentra un alto porcentaje de indiferencia religiosa (5%) y de ateos (3.57%). También muestra un alto grado de gnosticismo y apertura a nuevos imaginarios creyentes de la trascendencia, así como a configurar mezclas con diversos elementos.

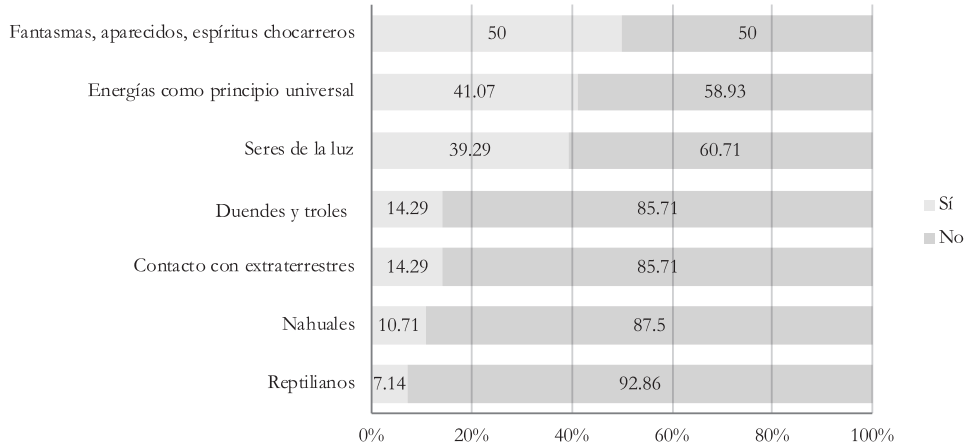
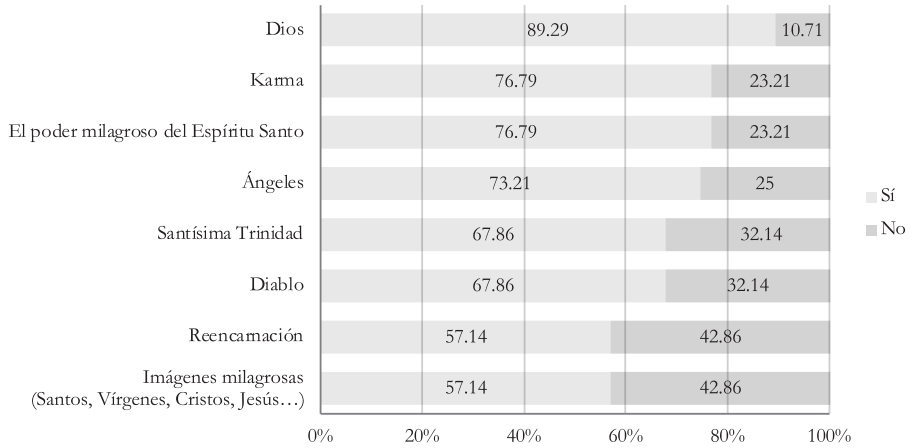
También aquí se concentran las creencias que van desde la existencia del diablo (67.86%), los seres de luz (39.29%), los duendes y troles (14.29%), los nahuales (10.71%), los fantasmas y aparecidos (50%), hasta los reptilianos (7.14%). Muchas de estas creencias se nutren de imágenes producidas e influidas por los medios de comunicación, las redes sociales y las industrias culturales. Estas mediatizaciones se van posicionando como fuentes productoras de nuevas creencias que se integran a los menús y repertorios de creencias religiosas y conforman la oferta neoesotérica dirigida a la población juvenil.

Gráfico 72
¿Qué es Dios para usted?
Respuestas por grupo de edad



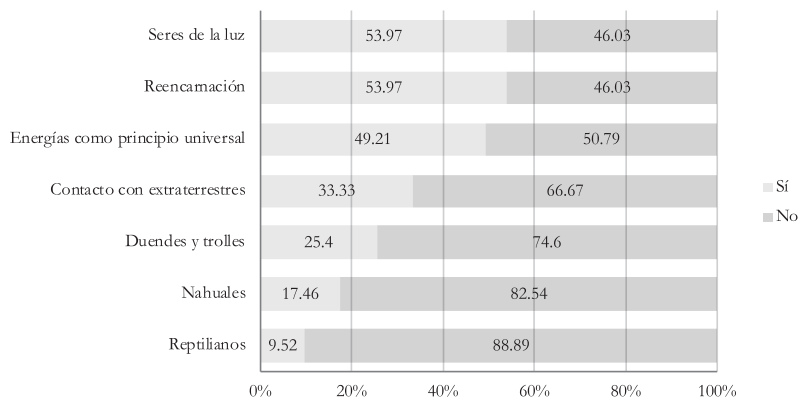
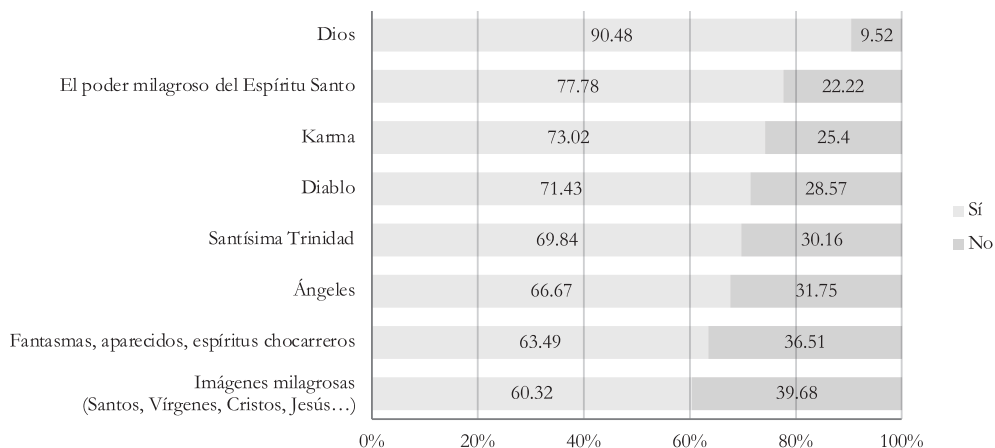
Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 73
¿Cree usted en...?
18-24 años



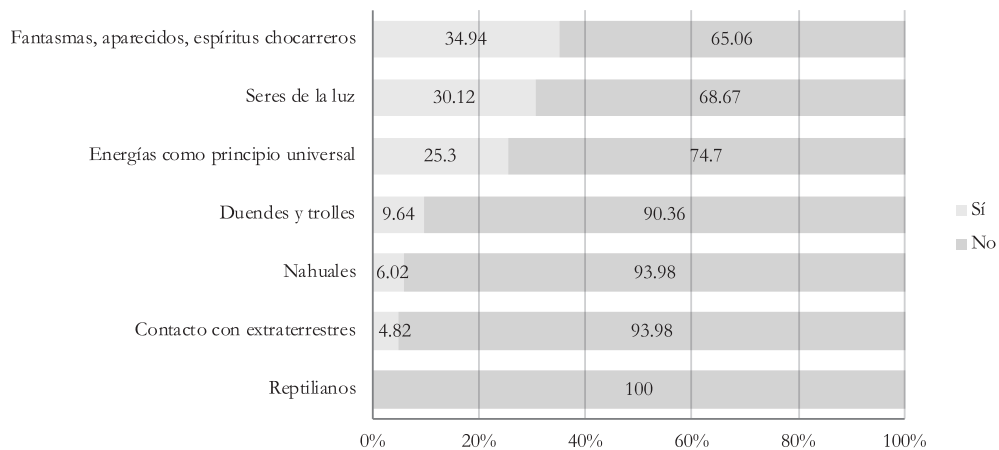
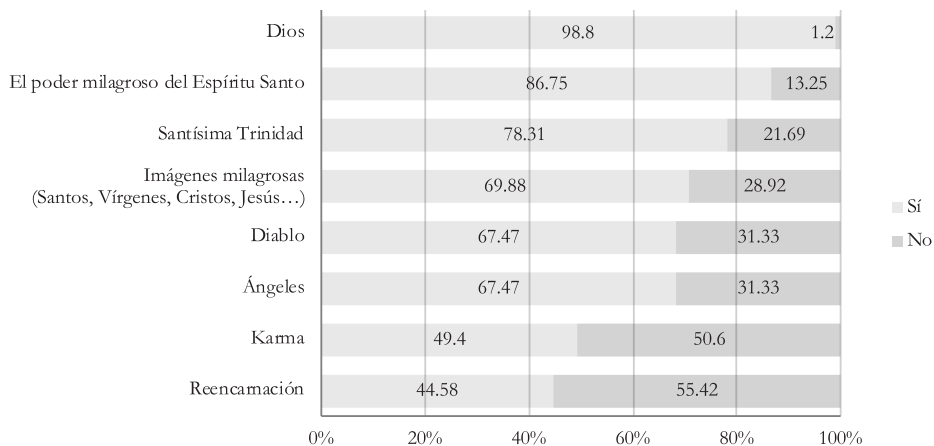
Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 74
¿Cree usted en...?
25-34 años



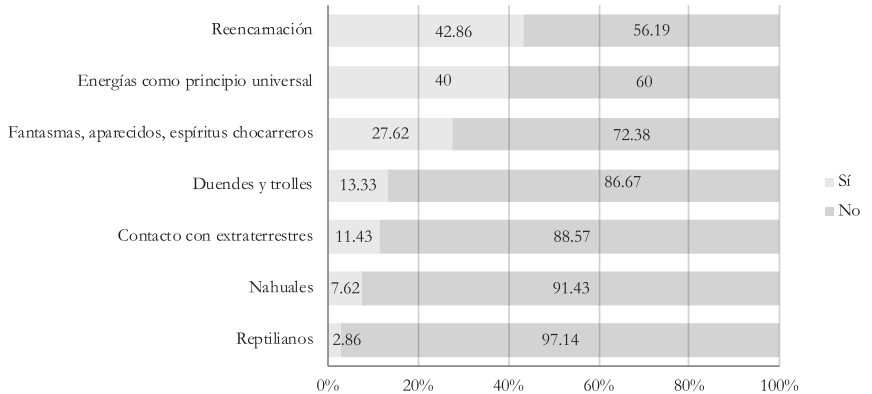
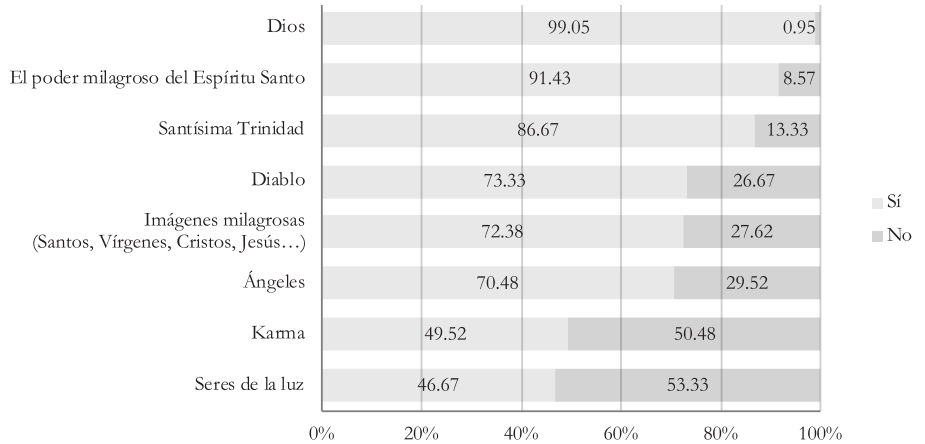
Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 75
¿Cree usted en...?
35-44 años



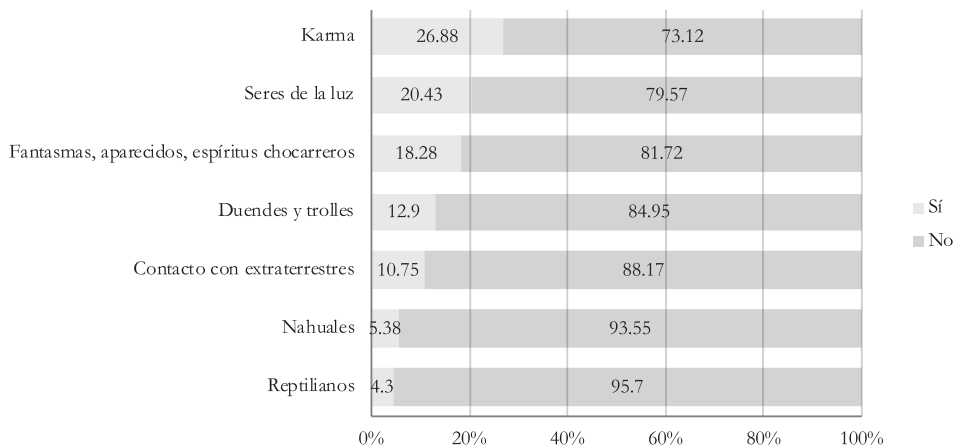
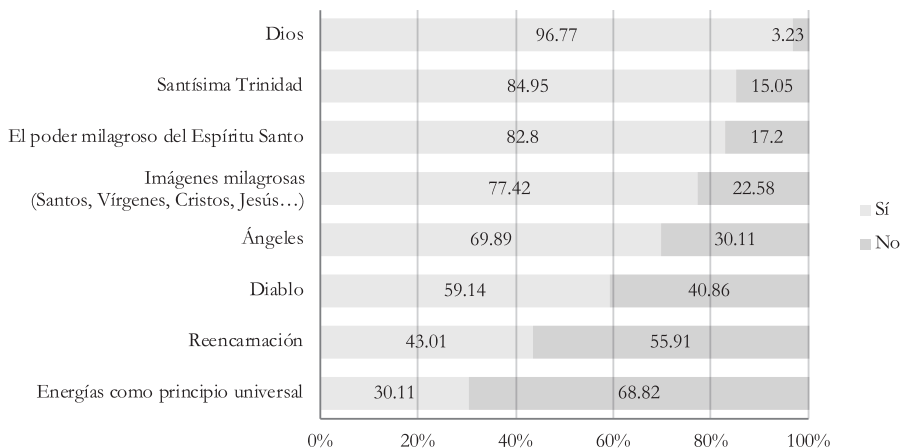
Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 76
¿Cree usted en...?
45-59 años



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 77
¿Cree usted en...?
60 y más años

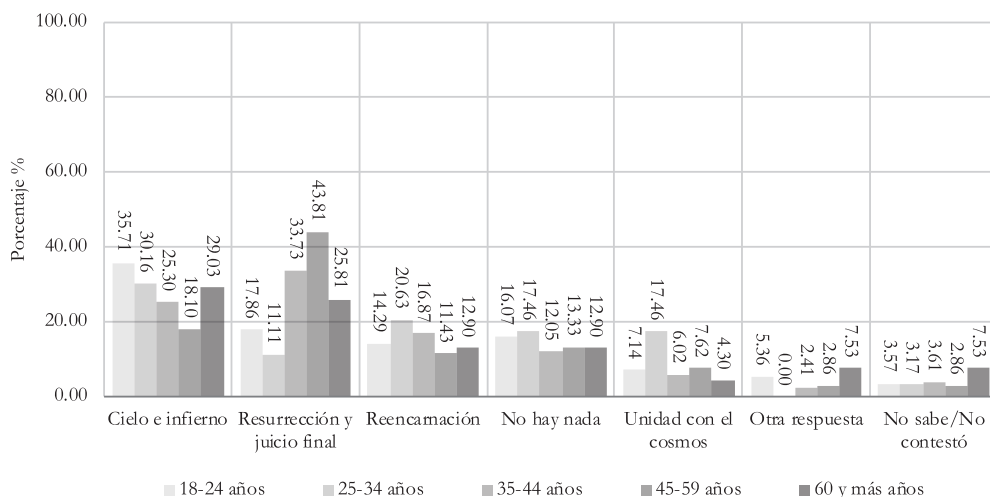


Fuente: EPPCR 2016.

Se observa el mismo patrón respecto a las creencias sobre lo que existe después de la muerte y en la idea que alimenta el imaginario de Dios. Podemos resumir que, a mayor edad, encontramos más concepciones cercanas a los preceptos y dogmas católicos. En los grupos de jóvenes mayores es donde se concentran concepciones heterodoxas que provienen de otras fuentes y que podríamos denominar “espiritualidades a la carta”, y en el grupo de menor edad se hacen patentes el abandono de la creencia y la indiferencia religiosa.

De esta manera, los dos grupos de mayor edad son los que siguen creyendo de manera mayoritaria en el cielo, el infierno, la idea de la resurrección y el juicio final. Los grupos intermedios son los más aptos para concepciones no eclesiales, como la reencarnación. Los dos grupos más jóvenes, sobre todo el de 25 a 34 años, son los que tienen mayores porcentajes en la respuesta “no hay nada” (16.07% para el grupo de 18-24 años y 17.46% para el de 25-34 años).

Gráfico 78
¿Qué cree usted que existe después de la muerte?
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

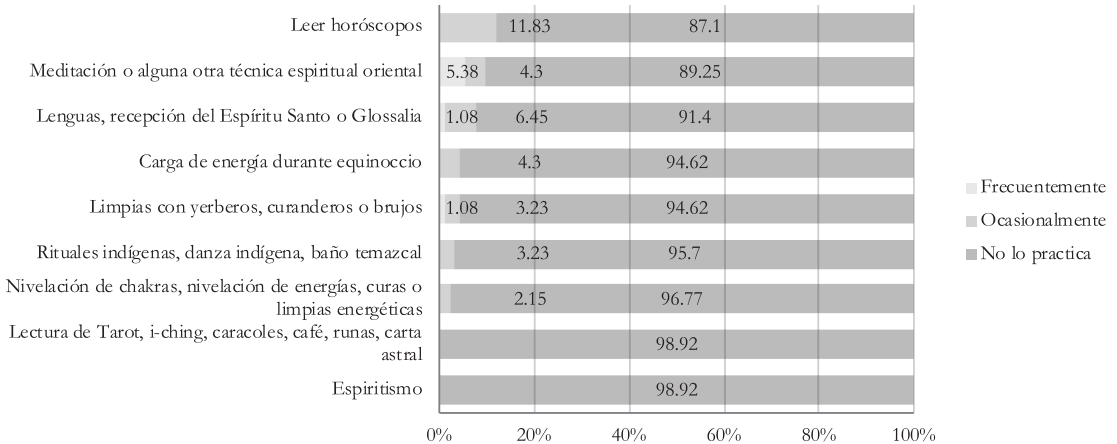
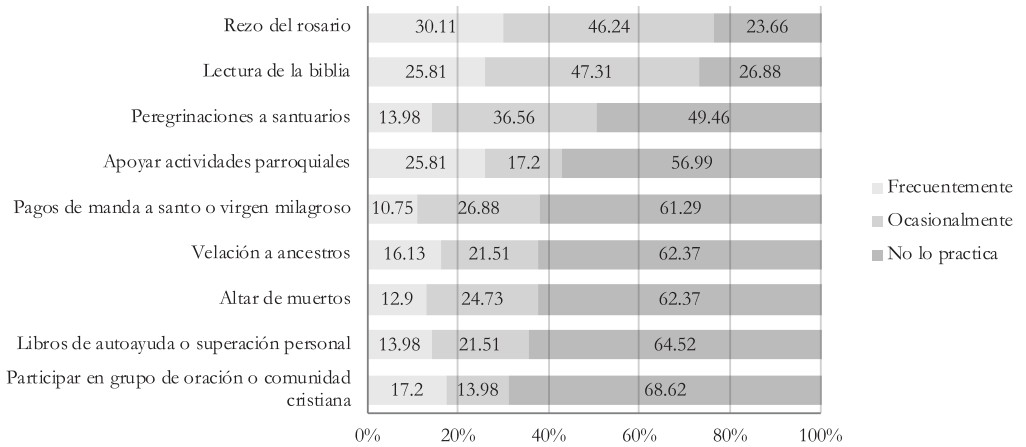
PRÁCTICAS RELIGIOSAS

El quinto grupo, de 60 años y más, está muy apegado a las actividades de la Iglesia e incursiona poco en ofertas religiosas extraeclesiales. En cuanto a las prácticas religiosas, registra la mayor frecuencia en la lectura de la Biblia y el rezo del Rosario. Es el que más participa en grupos de oración, y casi la mitad brinda apoyo a las labores parroquiales.

Su participación en prácticas heterodoxas relacionadas con nuevos movimientos espirituales es casi nula. Podemos considerarlo el grupo más apegado a la tradición católica vinculado con las actividades parroquiales.

Gráfico 79

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
60 y más años

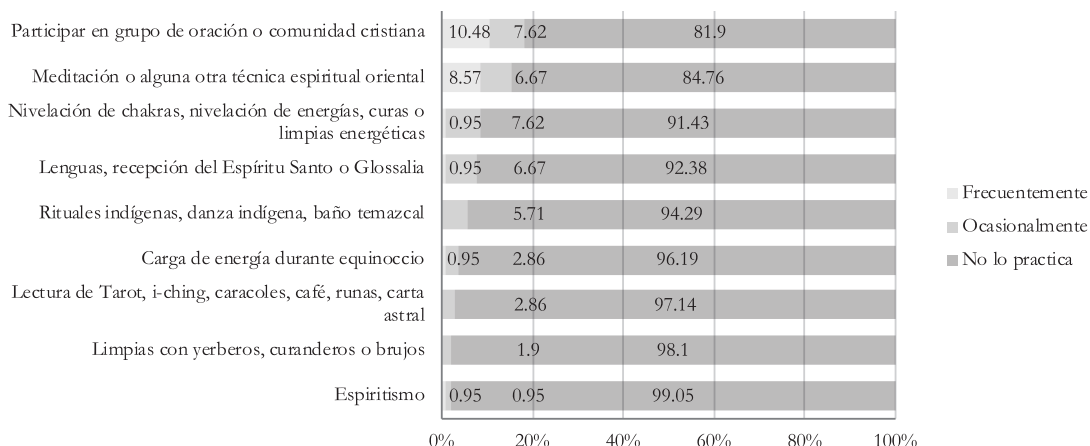
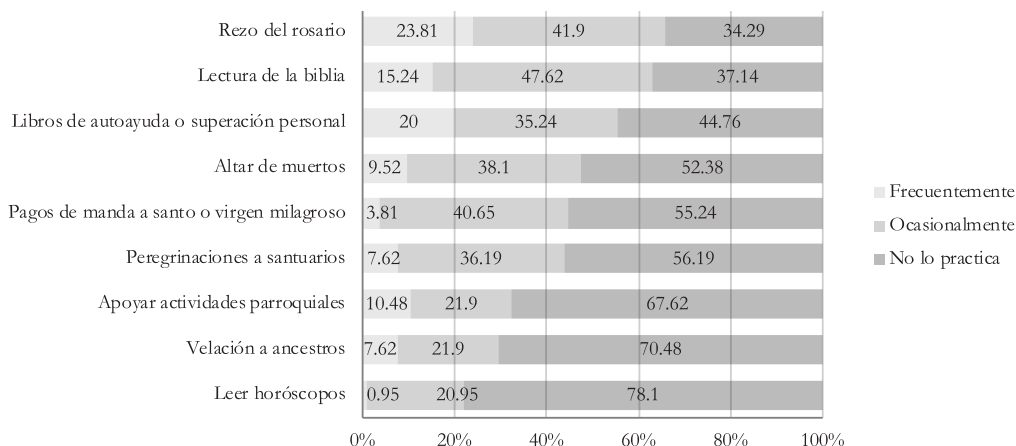


Fuente: EPPCR 2016.

El cuarto grupo, de 45 a 59 años, participa en menor medida en actividades religiosas relacionadas con las parroquias, pero aún genera porcentajes altos. Muestra más inclinación por la lectura de libros de autoayuda (20% frecuente y 35.24% ocasional) y es el más activo en participar en los actos votivos, como el pago de mandas a los santos y advocaciones de la Virgen por favores recibidos (3.81% frecuente y 40.65% ocasional).

Gráfico 80

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
45-59 años**



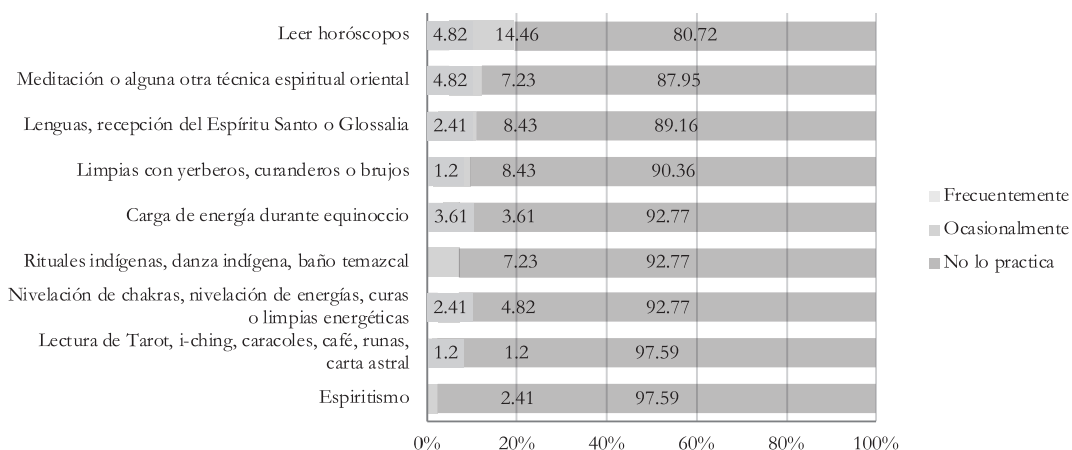
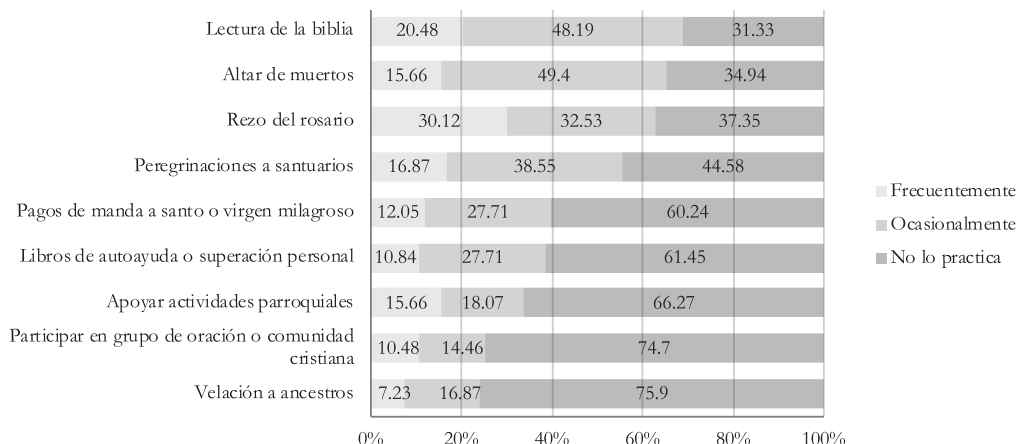
Fuente: EPPCR 2016.

El tercer grupo, de 35 a 44 años, si bien mantiene la participación parroquial, lo hace en menor medida que los dos grupos previos. La lectura bíblica y del rezo del Rosario son frecuentes, pero menos que entre los de mayor edad. Lo interesante es que, en contraste, éste sí incursiona en prácticas extraeclesiales; mezcla lo parroquial con actividades sincréticas propias de la religión popular, pues es el grupo que más practica las tradiciones de altar de muerto así como la consulta con brujos y yerberos, solicitándoles trabajos

de protección o limpias, comúnmente censurados por los sacerdotes como magia y superstición. Es el grupo más frecuente en las prácticas “renovadas” de los carismáticos, relativas a experimentar los dones del Espíritu Santo: hablar en lenguas o la sanación. Estas prácticas, si bien fueron innovadoras de la liturgia en los años 1970, se practican al interior de los templos católicos y son una especie de competencia con los cultos de las iglesias evangélicas y pentecostales.

Gráfico 81

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
35-44 años**



Fuente: EPPCR 2016.

El segundo grupo, de 25 a 34 años, se puede definir como heterodoxo, es decir, continúa en el catolicismo pero manteniendo una brecha considerable respecto de las posturas eclesiales y mostrando apertura a otras prácticas religiosas. Éste es el grupo que muestra menos interés por las prácticas religiosas, tanto las relacionadas con la parroquia como las actividades de la religiosidad popular; incluso se siente menos atraído por las nuevas prácticas vinculadas con los movimientos espirituales holísticos. Lo que sí es una tendencia es su orientación más individualista en la manera de practicar la religiosidad, como la práctica del yoga y la meditación (más de una tercera parte) y los libros de autoayuda (más de la mitad).

Gráfico 82

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
25-34 años**

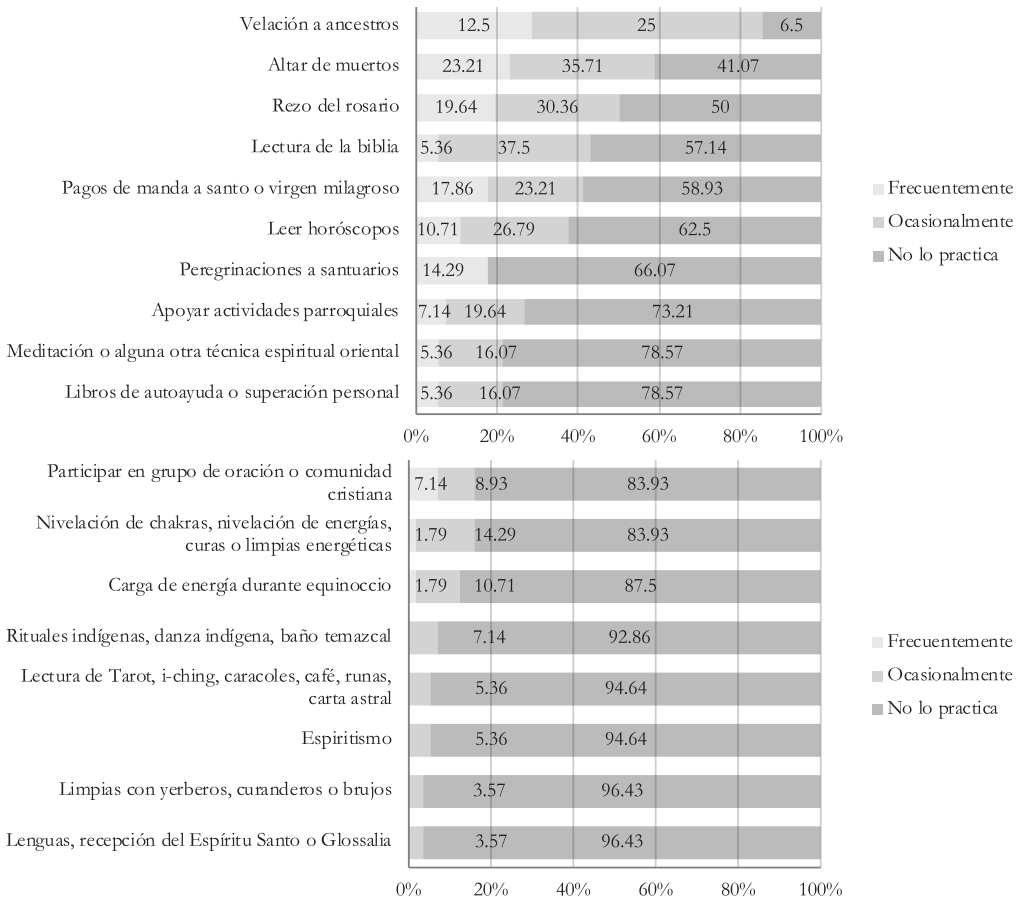


Fuente: EPPCR 2016.

El primer grupo, de 18 a 24 años, es el más ecléctico en cuanto a prácticas religiosas. Por un lado, practica en menor medida los rituales católicos, como el rezo del Rosario y el pago de mandas; ni siquiera incursiona en las asambleas carismáticas. Tampoco da continuidad a las prácticas de origen indígena o las propias de la tradición mágica del sincretismo católico. Pero es muy asiduo a practicar diferentes técnicas que conectan con lo espiritual, con lo sagrado, ofertadas por una matriz derivada de la espiritualidad Nueva Era, y lo hace con porcentajes que superan al grupo anterior. Es el que más participa en nuevos rituales neoesotéricos y Nueva Era, como la carga de energía durante el equinoccio, la alineación de chakras y energías, la lectura del horóscopo (más de una tercera parte). Es el grupo que más practica el espiritismo (5.36%).

Gráfico 83

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
18-24 años**

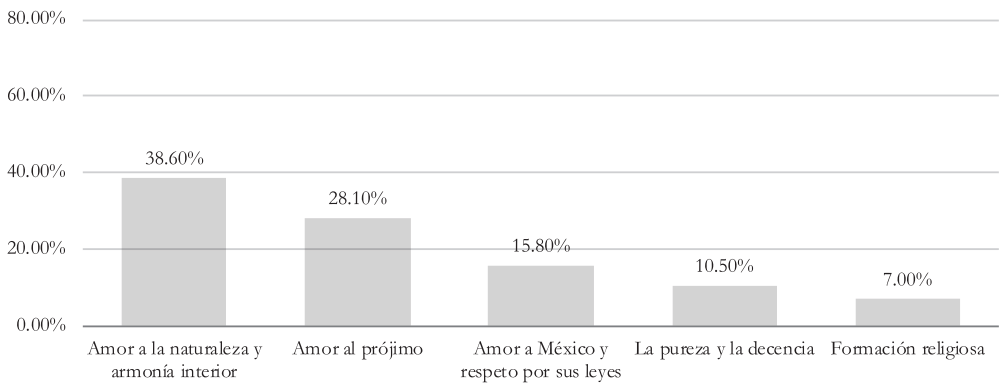


Fuente: EPPCR 2016.

VALORES PRINCIPALES EN LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

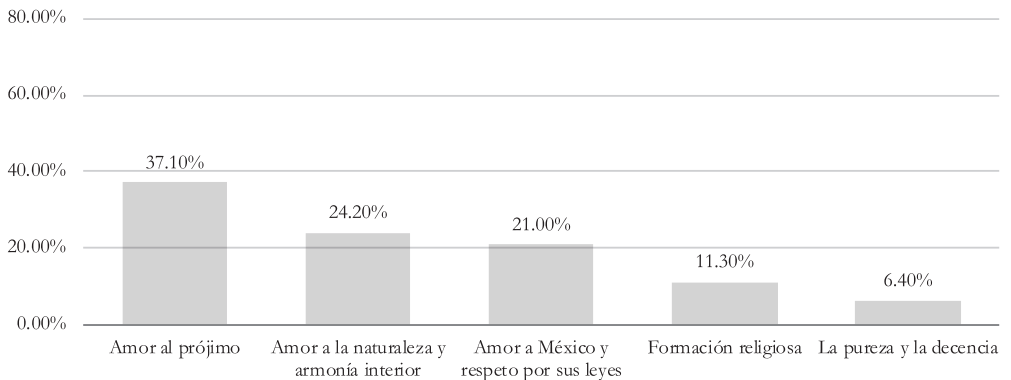
Las preferencias respecto a los valores también muestran variantes entre los grupos de edad. El valor que mayor preferencia obtuvo en todos ellos es el amor al prójimo, sin embargo se observa una marcada brecha generacional. El que ocupa el primer lugar en este índice es el tercer grupo, con preferencia superior a 42.17%, en contraste con los más jóvenes (28.57%). La diferencia entre uno y otro es de casi catorce puntos porcentuales.

Gráfico 84
¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños?
18-24 años



Fuente: EPPCR 2016.

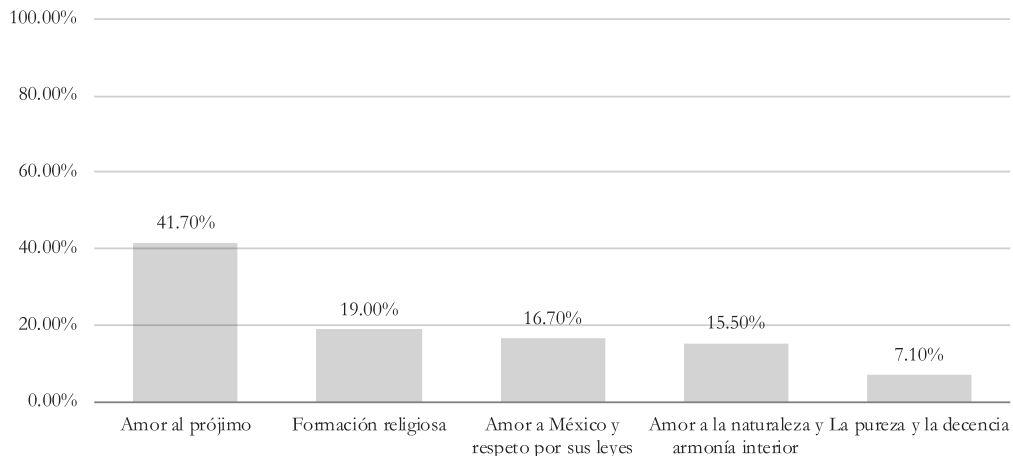
Gráfico 85
¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños?
25-34 años



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 86

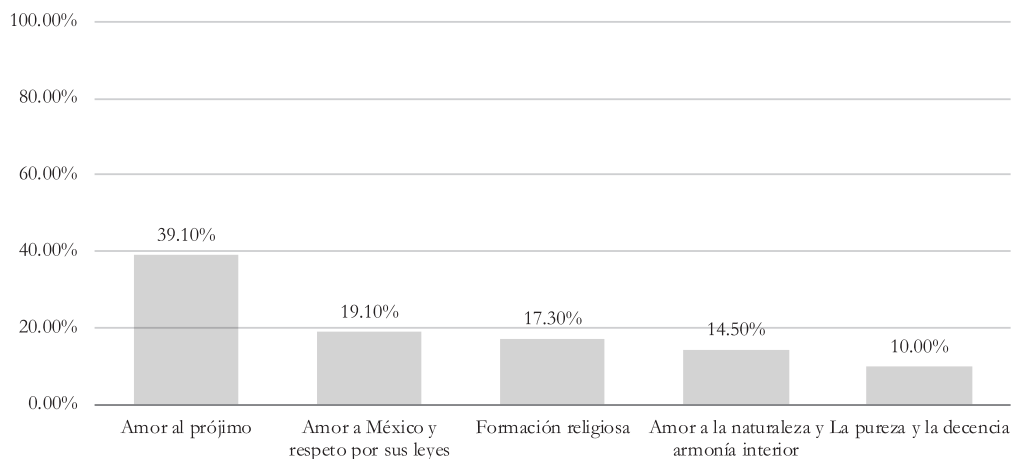
**¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños?
35-44 años**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 87

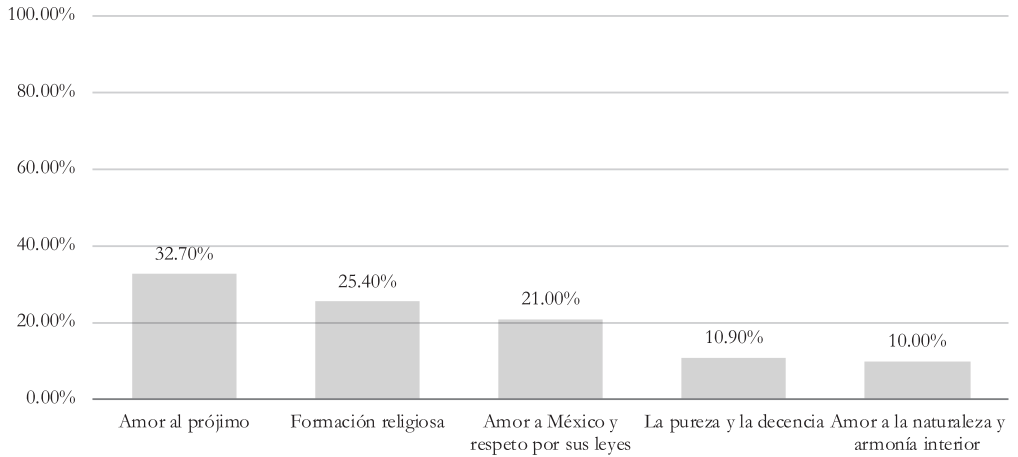
**¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños?
45-59 años**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 88

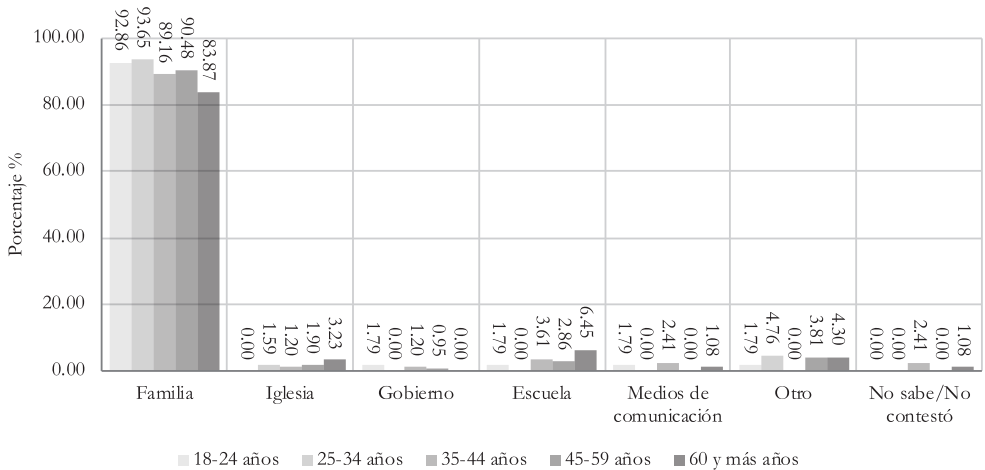
**¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños?
60 y más años**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 89

**¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?
Respuestas por grupo de edad**



Fuente: EPPCR 2016.

La siguiente respuesta preferida por el grupo de más edad es la de los valores religiosos, que fue seleccionada por uno de cada tres de los entrevistados. Este valor ha perdido vigencia entre los más jóvenes. El grupo de 18 a 24 años reduce su preferencia a 10% (20 puntos porcentuales de diferencia respecto al de mayor edad). Este valor muestra un marcado declive, pues los más jóvenes no lo ven como algo prioritario, mientras que sigue siendo importante para el grupo de adultos mayores.

La misma tendencia generacional se percibe en los valores nacionalistas, amor a México y respeto a sus leyes. Uno de cada cinco encuestados lo eligió como principal valor, mientras que sólo uno de cada seis de los entrevistados más jóvenes optó por este valor. Los grupos de mayor edad se inclinan por los valores de la pureza y la decencia como importantes. El grupo de 60 años y más lo coloca en el primer lugar, y seis puntos porcentuales por encima del grupo de 25 a 34 años.

Sucede a la inversa con la introducción de valores ecológicos y ambientalistas. De manera contundente han elegido el amor por la naturaleza y la armonía interior. Este postulado se muestra como prioridad de las generaciones más jóvenes (39.29% lo eligió en primer lugar en el grupo de 18-24 años) que contrastan con los más viejos (11.83%), estableciendo una brecha generacional de 27 puntos porcentuales. Éste es un valor inculcado recientemente en el ámbito escolar, y que apenas ha sido preocupación de la Iglesia católica. Es también un valor central en los discursos de la nueva espiritualidad Nueva Era.

El valor que menos preferencia generalizada obtuvo fue el de la decencia y la pureza, inculcado en la doctrina moral de la Iglesia católica, pero que ha ido perdiendo terreno frente a las modas y mensajes secularistas de los medios de comunicación. Sólo 12.9% del grupo de mayor edad lo eligió. El grupo que menos se identifica con este valor es el de 25 a 34 años (6.35%). Al parecer ha perdido pertinencia y vigencia entre la población, y su declive está también marcado por lo generacional.

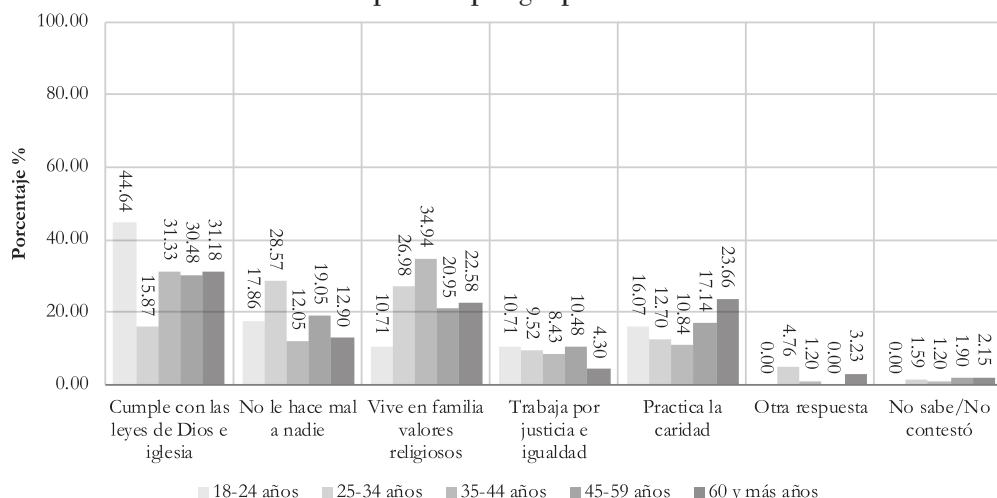
Aunque todos los grupos coinciden mayoritariamente en que la institución que debe inculcar los valores primordiales a los niños es la familia, se puede observar que sólo entre el grupo de adultos mayores, la escuela alcanza 6.45%, en contraste con los otros grupos donde las respuestas están por debajo de 4%.

Existen marcadas diferencias respecto a lo que los grupos de edad consideran un buen creyente. Casi la mitad del grupo más joven (44.64%) optó por la definición de “aquel que cumple con las leyes de Dios y de la iglesia” (casi 15 puntos porcentuales arriba de los tres grupos de mayor edad, en los cuales

una tercera parte comparte esta convención). La preferencia por una idea más liberal e incluso relativista, representada por la respuesta “no le hace mal a nadie”, se concentra en el grupo de 25 a 34 años. En cambio, para el grupo intermedio de adultos jóvenes, el modelo del buen creyente concentra sus respuestas en “aquel que vive los valores religiosos en familia”. Mientras que el grupo de mayor edad comparte la idea de practicar la caridad como un valor comunitario, pilar de la doctrina social cristiana, que ha perdido presencia debido al avance de la ideología individualista propia del neoliberalismo y el secularismo. Los valores como la justicia y la igualdad, promovidos en las décadas de 1970 y 1980 por la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base, son los que tienen menos preferencia (10%) en todos los grupos de edad, a excepción del grupo de adultos mayores, donde sólo alcanza 4.3%.

Gráfico 90

De las siguientes opciones, ¿cuál retrata mejor a un “buen creyente”?
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

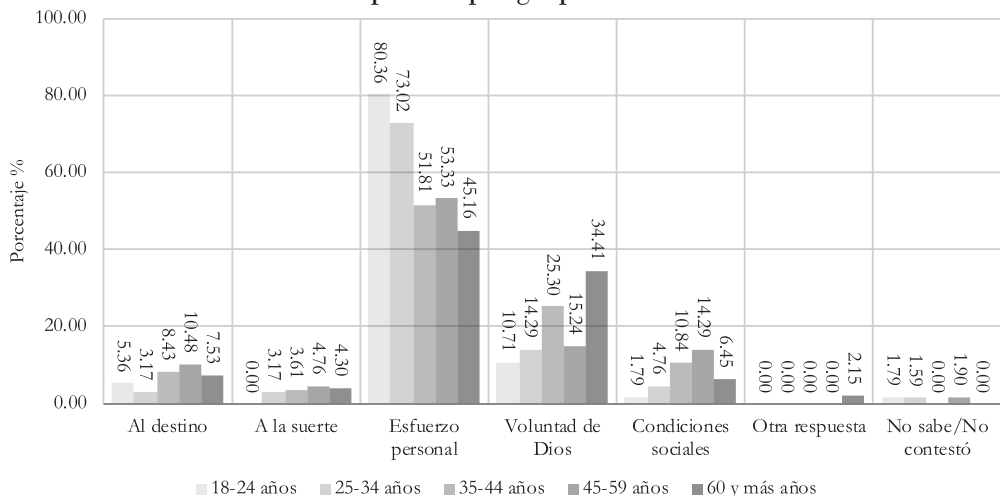
Otra pregunta diseñada para entender la manera en que los valores religiosos impregnan o no las explicaciones de orden social, fue: “¿A qué le atribuye el éxito o el fracaso?” Observamos cómo la concepción secularista de “al esfuerzo personal” está asociada con los grupos de edad. Mientras que la mayoría de los más jóvenes (80.36%) considera que triunfar depende del esfuerzo personal, una idea que tiene como sustento la ideología capitalista, sólo 45.16% de los adultos mayores coincide con esta afirmación, decantándose

preferentemente por la idea providencialista contenida en la frase “voluntad de Dios”, con una preferencia de 34.41% en contraste con los jóvenes (10.71%).

Las respuestas reconociendo que existen condiciones de desigualdad histórica en las posibilidades para acceder al éxito o el fracaso, se ubican sobre todo en el grupo de adultos (mismos que concentraron la respuesta del buen creyente como aquel que trabaja por la justicia y la paz), una generación educada en escuelas socialistas y adoctrinada con los idearios del concilio Vaticano II y la teología de la liberación latinoamericana. Para los grupos más jóvenes, esta opción es casi inexistente.

Cabe resaltar que las opciones relacionadas con la suerte y el destino resultaron muy minoritarias, pero aun así el destino recibe mayores porcentajes entre los grupos de mayor edad (posicionando al tercer grupo en el primer lugar relativo, con 10%) y la suerte (colocando a los dos grupos de edad mayor con un promedio de 4.5%).

Gráfico 91
¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida?
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

MARCOS DE MORAL SEXUAL

En materia de moral sexual, el grupo más liberal es el de los jóvenes de 25 a 34 años, aunque con una leve diferencia respecto al de 18 a 24 años (2 a 5 puntos porcentuales, según la pregunta). Nos concentraremos en este grupo, pues es el que más se distancia de las posturas normativas asumidas por la

jerarquía católica, y el que presenta mayor brecha porcentual con el grupo de mayor edad (60 a más) en relación con la moral sexual.

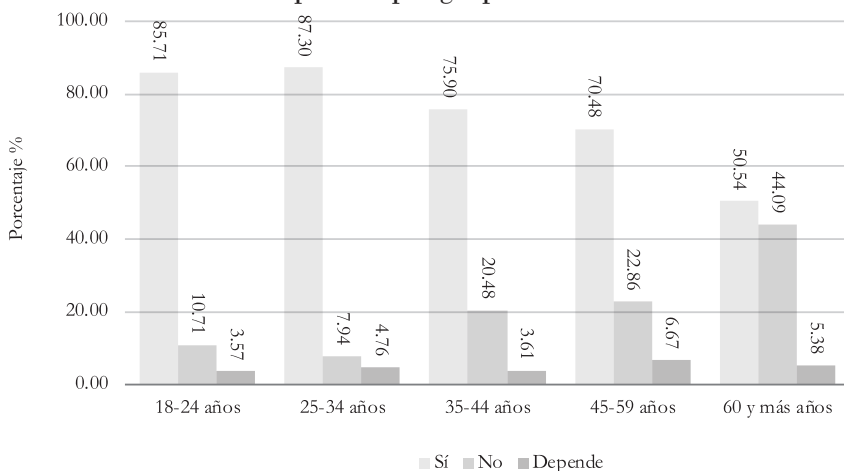
De los jóvenes de este grupo, 85.71% está de acuerdo con el uso de anticonceptivos (35 puntos por arriba del grupo de mayor edad); 73.2% ve con buenos ojos las relaciones prematrimoniales (45% arriba que el grupo de mayor edad); 68.25% está de acuerdo con el divorcio (41 puntos arriba del grupo más adulto); 20.53% está de acuerdo con el aborto (en contraste con 7.53%); 66.67% acepta la homosexualidad (*vs.* 21.51 de los adultos, estableciendo una brecha generacional de 45 puntos porcentuales); 31.75% está de acuerdo con la pornografía (24 puntos porcentuales arriba del grupo de mayor edad, que recibió 7.53%). Podemos afirmar que, para los jóvenes católicos, en especial para quienes tienen entre 18 y 34 años, su religión ha perdido peso normativo y no les significa como marco para representar lo bueno y lo malo, el pecado y la virtud. Esto sobre todo sucede en el terreno de la moral sexual: mientras la jerarquía católica –apoyada por un grupo consistente de laicos con militancia activa, pero minoritarios– endurece su postura en ciertos temas (el uso de anticonceptivos, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, la homosexualidad, el aborto y la pornografía), los jóvenes católicos se alejan de estos pronunciamientos, estableciendo una brecha generacional con sus mayores.

Gráfico 92

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?

Métodos anticonceptivos.

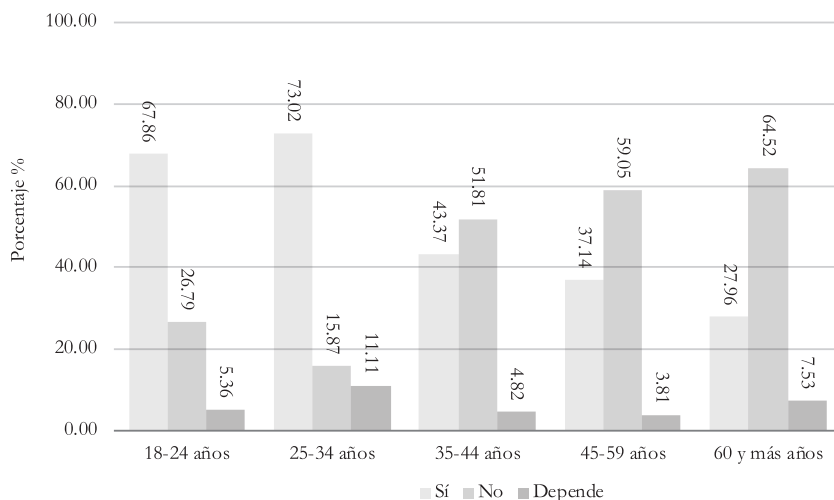
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 93

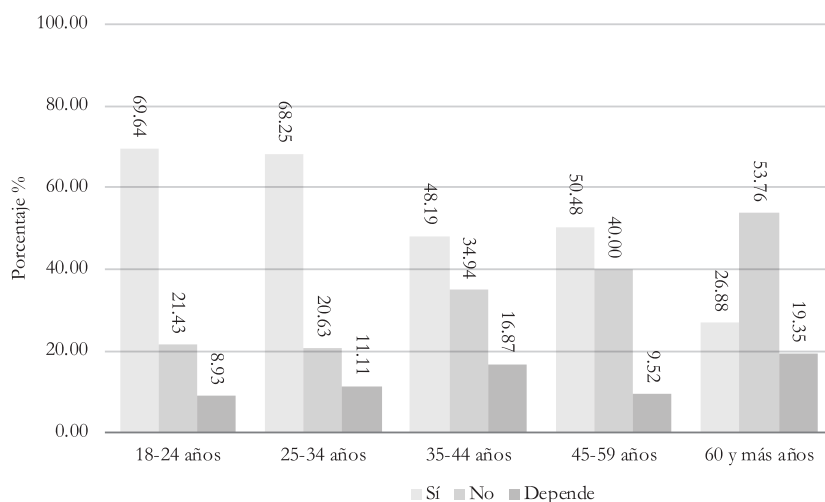
¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Relaciones prematrimoniales. Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 94

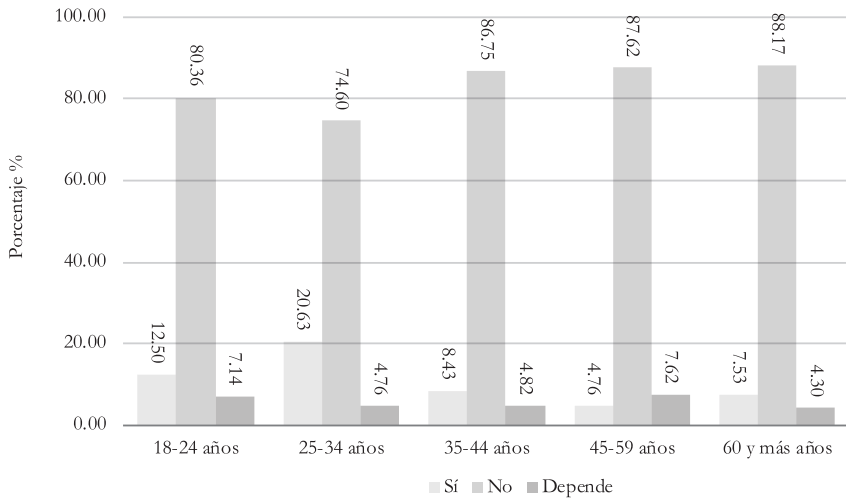
¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Divorcio. Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 95

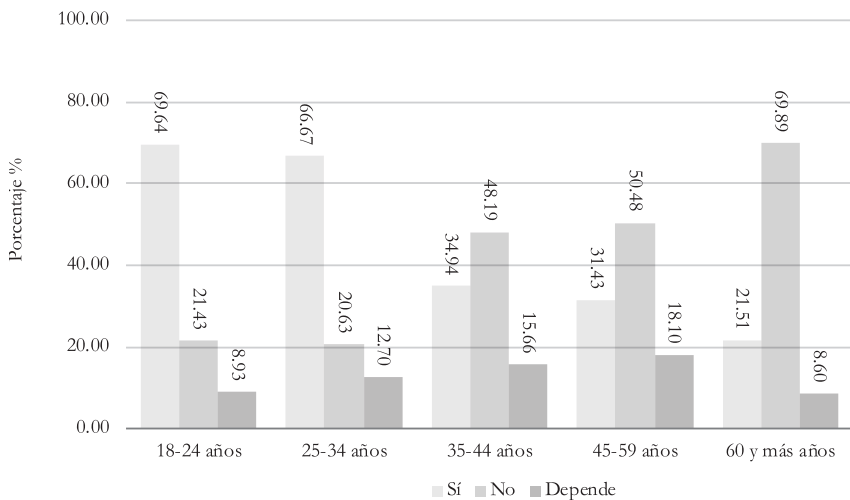
**¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Aborto. Respuestas por grupo de edad**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 96

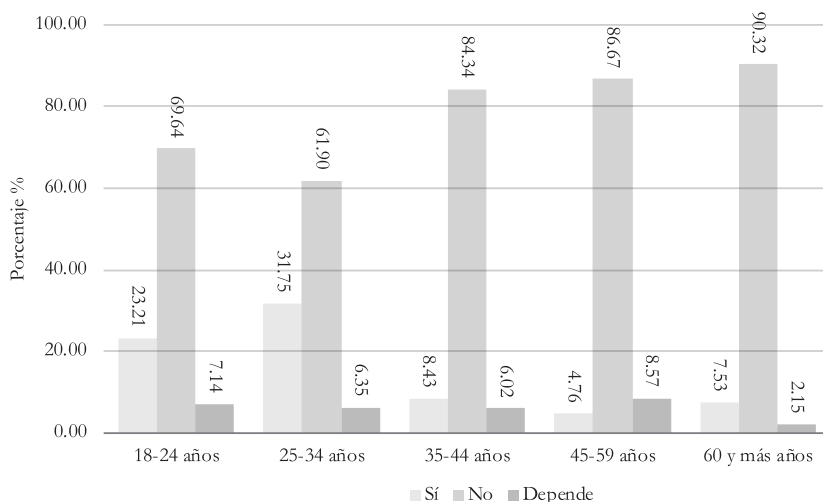
**¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Homosexualidad. Respuestas por grupo de edad**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 97

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Pornografía. Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

TOLERANCIA Y VALORES DEL PLURALISMO RELIGIOSO

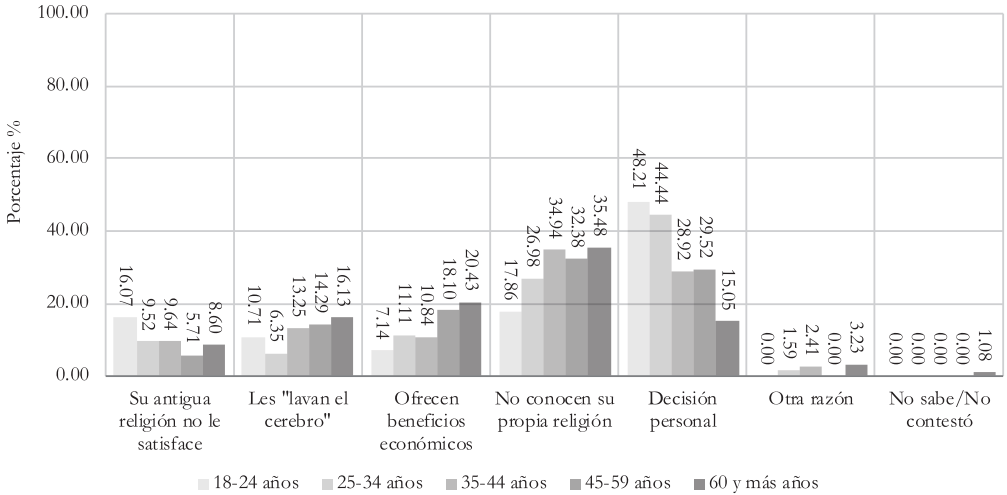
Similar a lo que habíamos observado en décadas pasadas (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012a), el grupo de 25 a 34 años muestra mayor apertura y tolerancia hacia la diversidad religiosa.

Para medir los grados de tolerancia se diseñaron preguntas sobre percepción valorativa del cambio religioso, otras relacionadas con actitudes posibles y otras con actos realizados. La primera pregunta quería indagar sobre la percepción que se tiene de aquellos que deciden cambiar de religión. Los dos grupos más jóvenes lo perciben como una decisión personal (48.21% el primer grupo y 44.44% el segundo). Esta apreciación desciende estrepitosamente entre los entrevistados de edad avanzada, solo 29.52% de los grupos 3 y 4, y en el grupo de adultos mayores sólo 15.05% (30% por debajo de los más jóvenes). Para los mayores, la mejor explicación es que no conocen su propia religión. Esta idea ha sido difundida por las iglesias y es un argumento válido para que participen en programas de evangelización.

Los grupos de mayor edad ven con sospecha el cambio de religión, pues son quienes más se orientan por las respuestas de “porque ofrecen beneficios económicos” o porque “les lavan el cerebro”. En cambio, entre el grupo más joven se concentra la idea de que “su religión no les satisface” (16.07%).

Gráfico 98

**¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión?
Respuestas por grupo de edad**

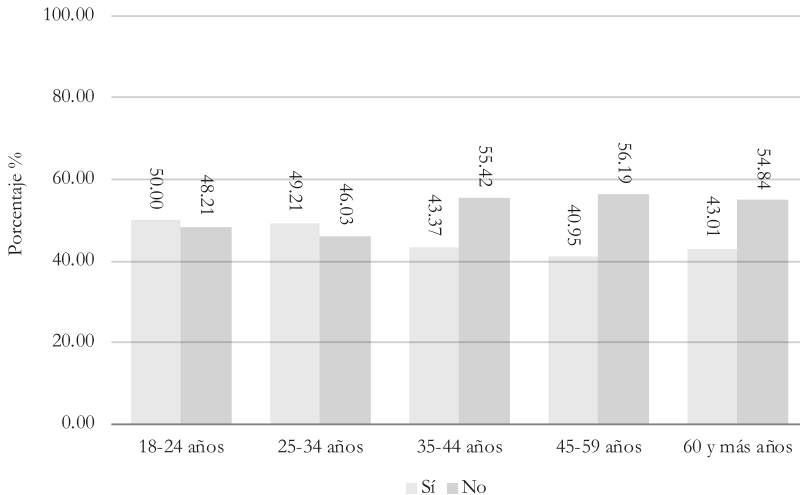


Fuente: EPPCR 2016.

Con respecto a la pregunta de si estaría dispuesto asistir a una ceremonia de otra religión, se ve mayor disposición a hacerlo entre los grupos más jóvenes, donde la mitad lo haría, en contraste con los grupos de mayor edad que se muestran entre 10 y 15 puntos porcentuales más reuentes a esa posibilidad.

Gráfico 99

**Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría?
Respuestas por grupo de edad**

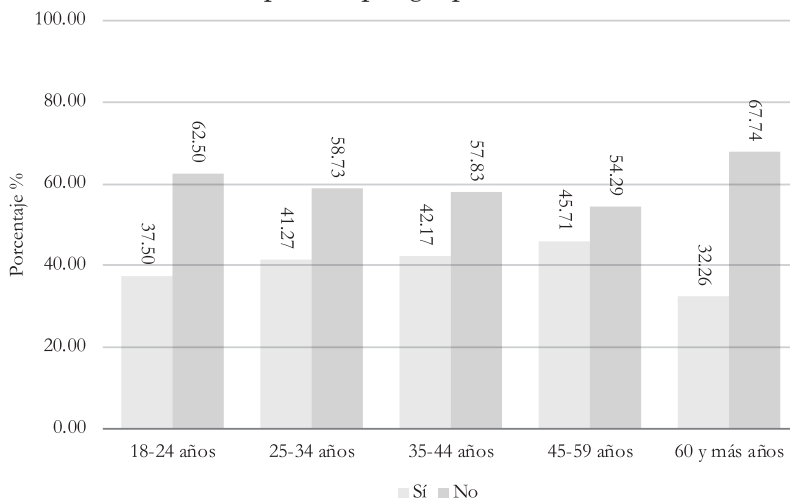


Fuente: EPPCR 2016.

Similar tendencia se observa en la pregunta de si ya ha asistido a una ceremonia de otra religión, en la cual los grupos de mayor edad y el más joven son los que tienen menores porcentajes (32.26% y 37.50% respectivamente). El resto de los grupos afirma haber asistido, con poco más de 40%.

Gráfico 100

**En el pasado, ¿ha asistido a una ceremonia de una religión distinta a la suya?
Respuestas por grupo de edad**



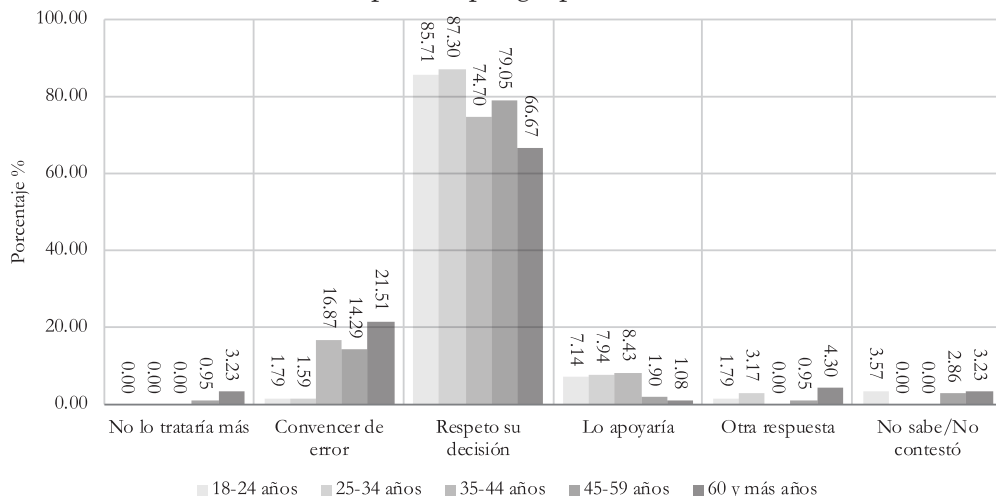
Fuente: EPPCR 2016.

La mayoría muestra la intención de respetar a aquel de su familia que decida cambiar de religión, esta disposición está presente entre las nuevas generaciones (de 85.71 a 87.3%), mientras que es proporcionalmente baja en los adultos mayores (20 puntos menor), siendo este grupo el que tiene más altos porcentajes en la actitud de convencerlo de que está en un error; mientras que los jóvenes son los que muestran mayor aptitud no sólo por respetar sino, además, apoyar.

Es compartido el reconocimiento de equidad de derechos a todas las religiones, donde la mitad de los habitantes concuerda, pero el segundo grupo (25-34 años) rebasa al de más edad con siete puntos porcentuales. La opinión de que se debe respetar a las demás religiones diferentes a la que cada quien procesa adquiere porcentajes que superan con una brecha de 26 puntos al grupo de adultos mayores.

Gráfico 101

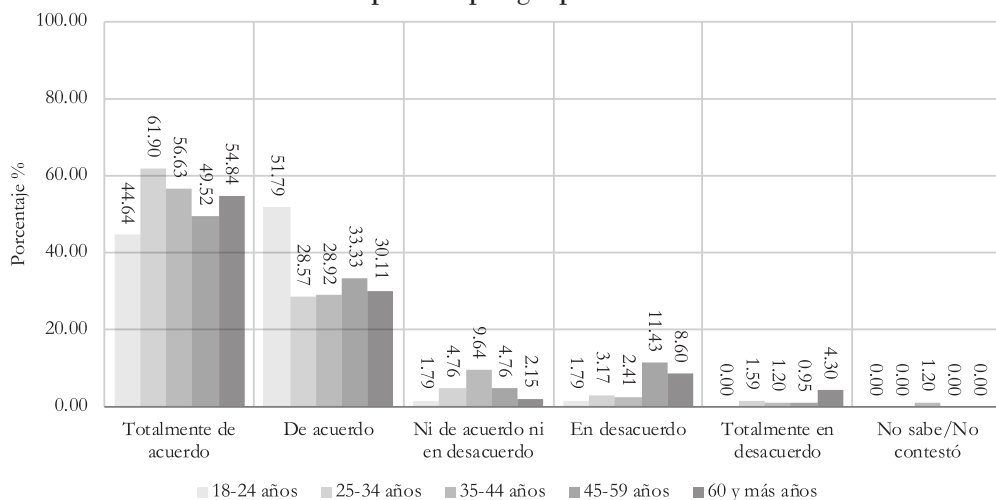
¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión?
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 102

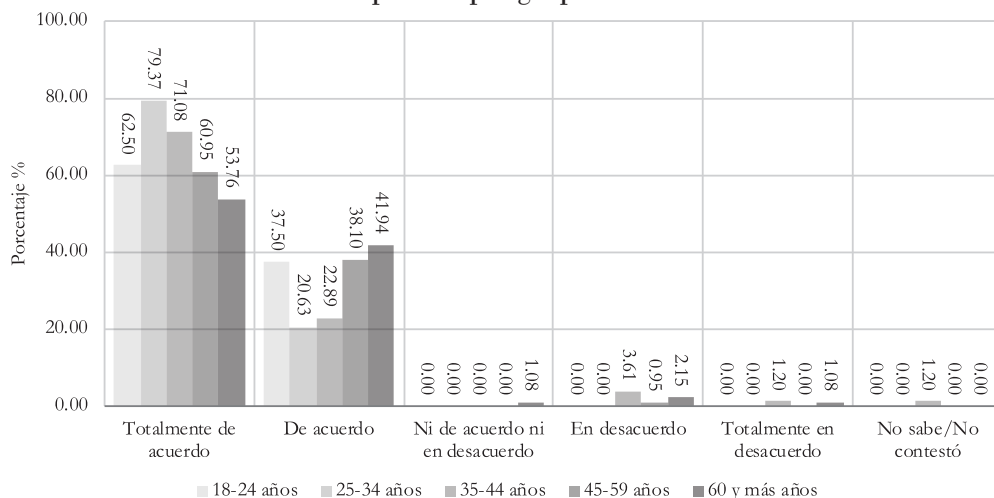
Expresé qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación:
“Todos los grupos religiosos en México deben tener derechos iguales”
Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 103

Expresar qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Nosotros debemos respetar todas las religiones”
 Respuestas por grupo de edad



Fuente: EPPCR 2016.

CONCLUSIONES

El cambio religioso tiene una varianza según los grupos de edad, pronunciándose en las generaciones más jóvenes. Los adultos (de 45 años en adelante) continúan participando activamente en las actividades religiosas, mientras que los jóvenes son los que se muestran cada vez más alejados e indiferentes a las cuestiones de Iglesia. Como lo definió Mardones:

(...) la indiferencia tiene un componente subjetivo caracterizado por la ausencia de inquietud religiosa y un componente objetivo que viene registrado por la afirmación de la irrelevancia de Dios y de la dimensión religiosa de la vida. El indiferente vive en la despreocupación frente a lo religioso; la problemática religiosa no le interesa; no se pronuncia ni a favor ni en contra de Dios; vive sin horizonte de trascendencia [...] vive dentro de la immanencia, de la realidad inmediata y a mano [...] (Mardones 2003: 25 y 26).

Observamos que el cuarto y quinto grupos comparten algunos rasgos generales: son católicos, por tradición pero también con compromiso y participación. En general no han experimentado el cambio religioso. Continúan con la tradición que sus abuelos y padres les heredaron en un país monopólicamente católico. El catolicismo tiene fuerza coercitiva en la costumbre, en

sus obligaciones, en sus fiestas y tradiciones. Son los más habituales en la asistencia a misa y en las prácticas relacionadas con las ceremonias parroquiales y la tradición católica. Presentan una religiosidad basada en la costumbre y en la práctica centrada en rituales y ceremonias que son consideradas familiares o tradicionales. Están muy apegados a las convenciones y a las posturas asumidas por la jerarquía en el renglón de los valores relacionados con la sexualidad. No muestran indicadores de desinstitucionalización ni de individuación religiosa.

El tercer grupo es un segmento bisagra en la desinstitucionalización religiosa, pues si bien es en su mayoría católico, presenta en mayor porcentaje de movilidad hacia otra oferta religiosa cristiana evangélica, a la vez que quienes se mantienen en el catolicismo se orientan por una religiosidad más de tipo popular y sincrética que tradicionalista parroquial. Es un grupo que mantiene la devoción popular y la extiende a los terrenos donde el catolicismo popular se relaciona con el mundo carismático o con la oferta propiamente esotérica popular.² Como sugiere Pablo Semán (2008), es un grupo que practica la experiencia cosmológica, la cual le permite articular las concepciones y prácticas relacionadas con el milagro y la magia como parte de un mismo *continuum* sin rupturas.³ Es el que más cree en imágenes milagrosas y, al mis-

² De la Torre propone diferenciar la oferta Nueva Era de la neoesotérica, aunque las dos son constantemente difundidas por los medios de comunicación. El circuito Nueva Era está encauzado hacia las clases medias-altas urbanas, se distribuye por medio de canales de televisión pagados y revistas de circulación internacional. Abarca técnicas corporales (como el yoga) y pondera una espiritualidad basada en los principios de la autonomía, lo natural, lo holístico, la armonía. Es un consumo que propone un cambio de pensar y un estilo de vida renovado. El segundo circuito, que llamamos neoesotérico popular, está más ligado a una reformulación masiva de las creencias y prácticas populares relacionadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo indígena-popular y la brujería. Brinda soluciones mágicas a los problemas (amuletos, talismanes y santos para protegerse contra el mal de ojo y conseguir un buen trabajo). Estas diferencias también se ven marcadamente en las preferencias de los grupos más jóvenes, y están determinadas también por los niveles de educación y la clase socioeconómica (De la Torre, 2006a).

³ Pablo Semán desarrolla su argumento mediante la comparación de tres testimonios de creyentes aparentemente diferentes entre sí: una catequista católica, un pastor pentecostal y una curandera. El autor demuestra que éstos forman parte de un mismo sistema cosmológico que nutre y es matriz de la religiosidad popular: “[...] no piensa en términos de paralelismos entre denominaciones. La llamada múltiple afiliación religiosa no es una incoherencia o una simple astucia de los sujetos populares frente a la exigencia exclusivista: es el ejercicio de una compatibilización que organiza cosmovisiones y arreglos específicos de poderes sagrados” (Semán 2008:57-58).

mo tiempo, en los dones extraordinarios del Espíritu Santo. En este grupo se evidencia cómo se ha transformado por la renovación de cultos desde el seno de la Iglesia católica, que ha mudado hacia prácticas relacionadas con el pentecostalismo (son lectores de la Biblia y son los que más se relacionan con las prácticas y creencias de los carismáticos), que bien puede combinar con prácticas propias del sincretismo mágico, como las consultas con curanderos, limpias, yerberos o brujos.

Los dos grupos más jóvenes comparten características de cambio religioso. La generación de 25 a 34 años suele distanciarse de la institución y ganar libertad individual para elegir su religión a su manera, sea para mudar de credo o para hacer de él un menú individualizado; los de 18 a 24 años son el grupo más indiferente, donde también se muestra un considerable abandono de lo religioso: dejar de creer; reducir la asistencia al culto dominical y la relevancia de los ritos eclesiales de paso. En relación con las creencias y las prácticas, son grupos que muestran creciente desinstitucionalización e individuación de su comportamiento religioso, indicadas por las búsquedas de experiencias de lo sagrado en fuentes externas a la eclesial, sobre todo vinculadas con las ofertas de las nuevas espiritualidades de tipo Nueva Era y neoestóticas, de las cuales incorporan elementos para hacer formas eclécticas y menús creyentes a la carta.

Dentro de estas tendencias, podemos distinguir que el grupo más joven muestra una tendencia hacia las salidas de la religión, manifestando tendencia hacia dejar de creer en las concepciones religiosas que permiten prefigurar la trascendencia (Dios, seres extraordinarios y el más allá) y una emergencia de la indiferencia, que significa la falta de sentido o de relevancia que los sujetos le otorgan a los temas, creencias y prácticas religiosas.

Esto es relevante, pues como el mismo Mardones señaló, muchos jóvenes están buscando vinculaciones simbólicas fuera de la religión. Los datos muestran un desencuentro generacional al interior de la Iglesia, donde se viven estructuras pastorales envejecidas y falta una renovación que incorpore plenamente las problemáticas, los nuevos lenguajes y las aspiraciones de las culturas juveniles. La juventud vive una ruptura generacional, es heredera de la cultura prefigurativa que, a la manera de Mary Douglas, ha roto con el hilo de la transmisión de la memoria generacional, y no encuentra todavía una idea del futuro y de su papel a desempeñar en el presente (Mead, 1997).

V. COMPARATIVO ENTRE HOMBRES Y MUJERES

¿En qué medida las distinciones de género contribuyen a generar *habitus* distintivos en las formas de pertenecer, creer, participar y construir esquemas valorativos? ¿Qué papel juegan las distintas maneras de situarse frente a lo religioso en la reproducción de roles de género en la actualidad? O, por el contrario, ¿en qué grado la religión sigue estructurando la división sexual del trabajo, que segmenta los asuntos del mundo privado como femenino, y el orden público como masculino? ¿Podemos sostener que existen otros aspectos, como la urbanización, que contribuyen a secularizar las representaciones, roles de género y su específica manera de situarse frente a lo religioso?

Las teorías de género plantean de manera general que la distinción entre los hombres y las mujeres no puede ser atribuible únicamente a su diferente naturaleza, sino que es ante todo una construcción social y cultural. La diferenciación de roles por género es sin duda la más predominante entre las divisiones sociales del trabajo, incluso advierte el sociólogo Pierre Bourdieu que es:

El principio de división primordial, el que divide a los seres humanos en hombres y mujeres, asigna a los primeros las únicas tareas dignas de ser desempeñadas, incitándolos a adquirir la disposición a tomar en serio las labores que el mundo social constituye como serias [...] mientras que las mujeres se dedican a los hijos (Bourdieu, 2000: 57).

A partir de este supuesto básico se deslinda que, desde tiempos muy remotos, se estableció una construcción social del rol de género, mediante la cual las mujeres, debido a su naturaleza reproductiva, quedaron confinadas al ámbito de lo privado. En esta condición, la mujer era la encargada de transmitir la tradición religiosa y ética a la familia (Mardones, 2005). Mientras que los hombres, debido a su rol de proveedores (cazador, pescador, agricultor) se vincularon con el espacio público y la cultura. Nos preguntamos si en la

actualidad ¿los hombres y las mujeres experimentan de igual manera su compromiso con lo religioso? ¿O lo viven de manera diferencial? ¿Es la religión una agencia capaz de generar un *habitus* sexuante y sexuado? ¿Son las mujeres aún más apegadas a la religión? ¿Los hombres son más susceptibles a la indiferencia religiosa?

En la sociedad actual (la sociedad en red) los avances postindustriales y los efectos de las tecnologías de la información han determinado una importante revolución cultural, la cual ha sido denominada por Manuel Castells como la crisis de modelo patriarcal judeocristiano, la cual repercute de manera contundente en nuevas maneras de reordenar el orden patriarcal y, por ende, los roles de género (Castells, 1992). La religión no sólo ha perdido el monopolio de las cosmovisiones contemporáneas, sino que además ha dejado de ser el campo dominante desde el cual se organizaba la vida de los ciudadanos (Mardones, 2005). Ya no es considerada el centro rector de otras esferas, para convertirse en un campo más que compite, en iguales circunstancias, con la ciencia, la economía, la política y la cultura del consumo, por la definición legítima del sentido común (Bourdieu, 1971). Ante esta premisa, que se enmarca en el concepto de secularización, es necesario preguntarnos si la división de géneros establece distintos grados y maneras de posicionarse frente a la secularización o a la religiosidad de la cultura.

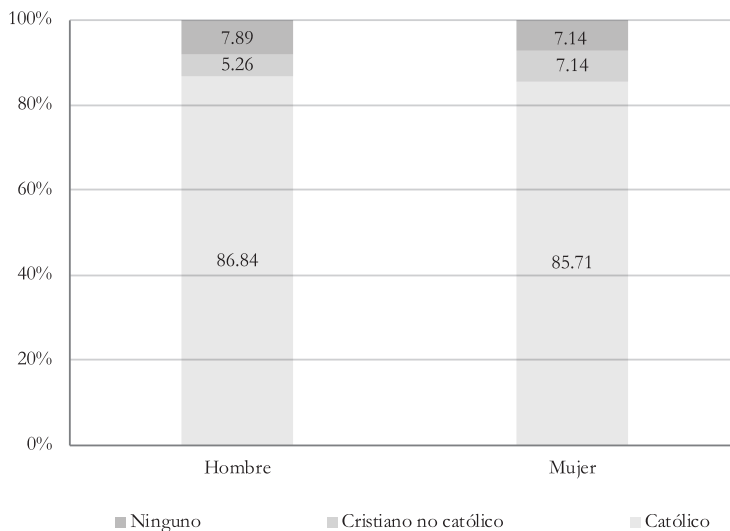
Tomando en consideración el planteamiento de que el género contribuye a configurar la disposición hacia el ámbito religioso, modelando contenidos distintivos y diferentes intensidades en el compromiso y la asiduidad hacia las prácticas y la institución religiosa, en este capítulo nos planteamos comparar los comportamientos y opiniones que expresaron hombres y mujeres.

PERTENENCIA Y MOVILIDAD RELIGIOSAS

La primera respuesta que confirma esta distinción de géneros se deriva de la pregunta: “¿pertenece usted a alguna religión?”, que nos informa sobre la adscripción religiosa. En Guadalajara la población es mayoritariamente católica y no se ven diferencias significativas entre hombres y mujeres; cabe señalar que las mujeres superan por dos puntos porcentuales a los hombres en cuanto a pertenencia a alguna denominación cristiana evangélica, y los hombres superan por 0.75% a las mujeres en la respuesta de no pertenecer a alguna religión. Lo que resulta un dato novedoso e interesante, es que son las mujeres quienes superan el porcentaje en la movilidad de trayectorias religiosas, incursionando en otras religiones.

Gráfico 104

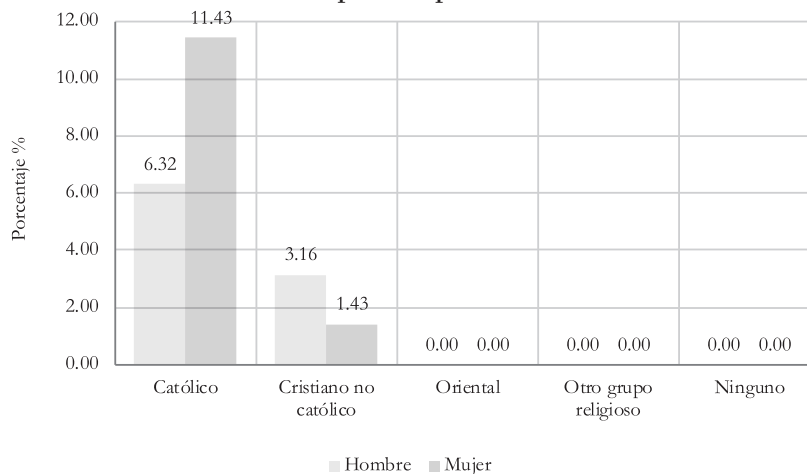
¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos?
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 105

En caso de haber pertenecido a otra religión en el pasado,
¿podría mencionar a cuál?
Respuestas por sexo



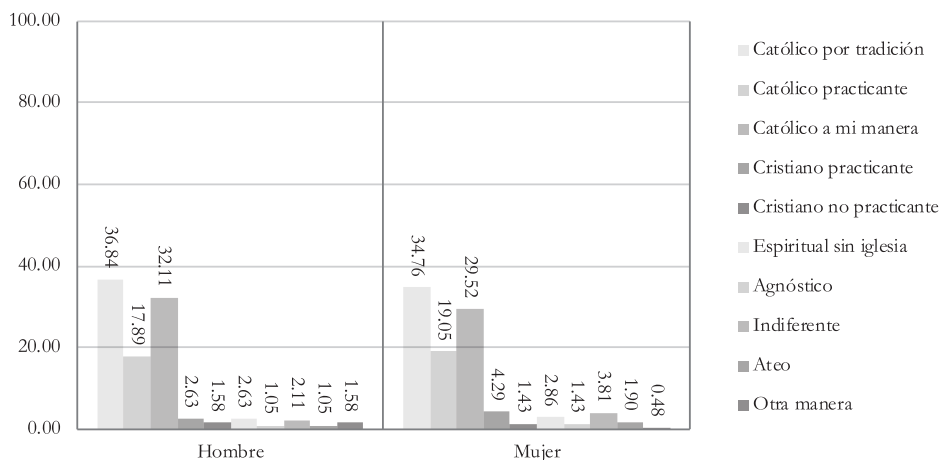
Fuente: EPPCR 2016.

AUTOIDENTIFICACIÓN

Las diferencias entre sexos son casi nulas, pero los hombres se identifican más con la premisa de ser católico por tradición, lo cual significa haber nacido y ser educados dentro de una sociedad católica, aunque no sean practicantes ni estén realmente convencidos de su religión (36.84% hombres *vs.* 34.76% mujeres). También, son más los hombres quienes se definen como católicos “a mi manera” (32.11% hombres *vs.* 29.52% mujeres), es decir, un modo menos apegado a la institución y más personalizado. En cambio, son más las mujeres que se definen como católicos practicantes (19.05% mujeres *vs.* 17.89% hombres) y como cristianos practicantes (4.29% mujeres *vs.* 2.63% hombres).

Gráfico 106

¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos?
Respuestas por sexo



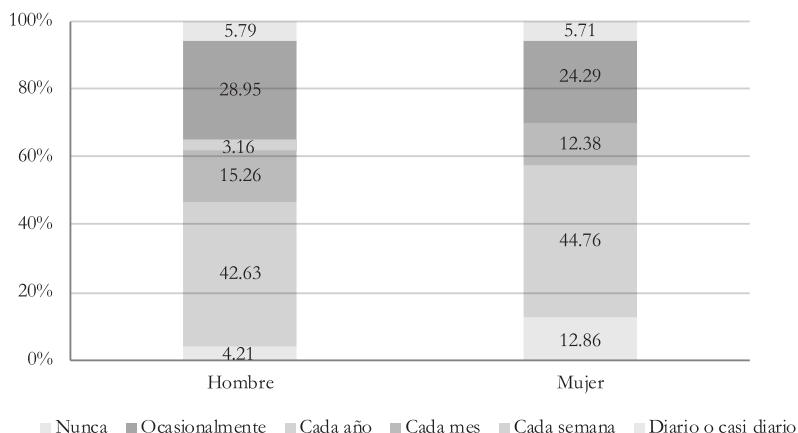
Fuente: EPPCR 2016.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Una pregunta empleada para medir los niveles de secularización o distanciamiento de la religión en las sociedades modernas, indaga sobre el grado de participación y compromiso ritual que los fieles mantienen con la iglesia a la cual dicen pertenecer. Es un hecho que existen distintos grados de compromiso entre quienes forman parte de una misma religión (pasivos y activos), y éstos generalmente se miden con la frecuencia con que cumplen o no con los servicios religiosos de su iglesia o comunidad religiosa. Encontramos

una tendencia marcada a la división genérica. Son más las mujeres que dicen cumplir diariamente con la asistencia y participación a los servicios religiosos (ocho puntos porcentuales más que los hombres) y semanalmente (dos puntos porcentuales arriba). Los hombres son más pasivos en términos de cumplimiento ritual, y son quienes más han abandonado el cumplimiento de esta obligación. Este hecho es importante, pues es de ellos de quienes se aprenden las normas y significados de su religión y donde ocurre la socialización con sus correligionarios.

Gráfico 107
Actualmente, ¿cada cuánto asiste a servicios religiosos?
Respuestas por sexo

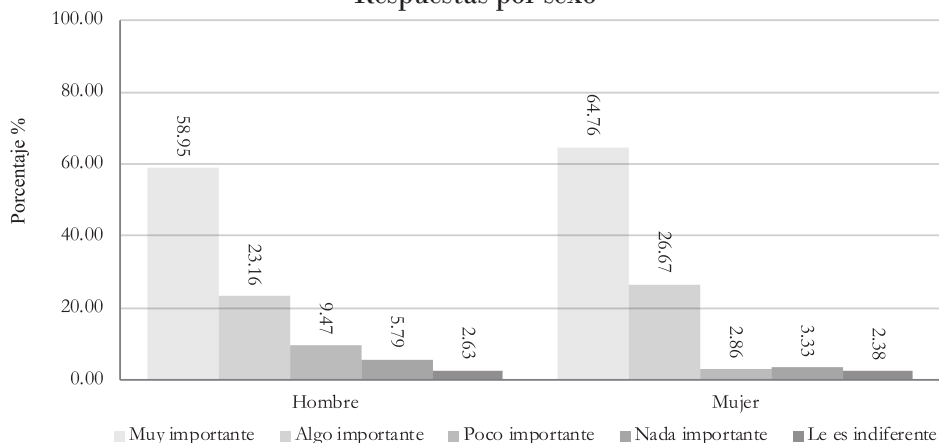


Fuente: EPPCR 2016.

La misma tendencia se ve en la valoración de los ritos de paso y sacramentos. Para las mujeres, estas celebraciones que enmarcan los momentos importantes de las biografías de los individuos y de las familias son más relevantes (con nueve puntos porcentuales sobre los hombres).

Gráfico 108

**¿Usted considera celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros...?
Respuestas por sexo**

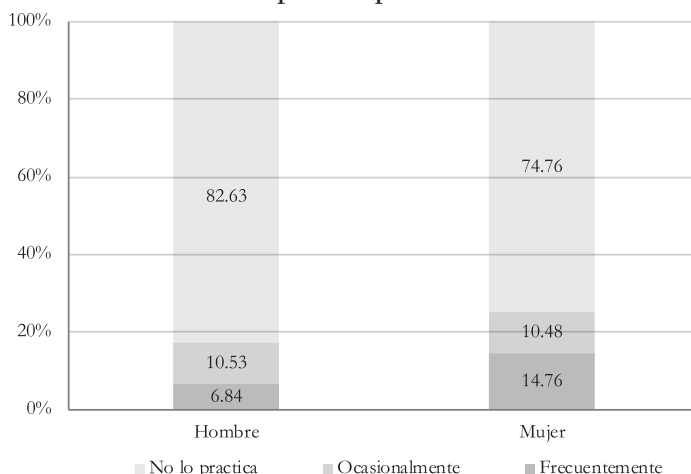


Fuente: EPPCR 2016.

Son las mujeres quienes realizan más actividades de apoyo a las parroquias o asisten a los grupos de oración, estudios bíblicos y comunidades cristianas, promovidos tanto en círculos parroquiales, como por los movimientos laicales o las comunidades evangélicas.

Gráfico 109

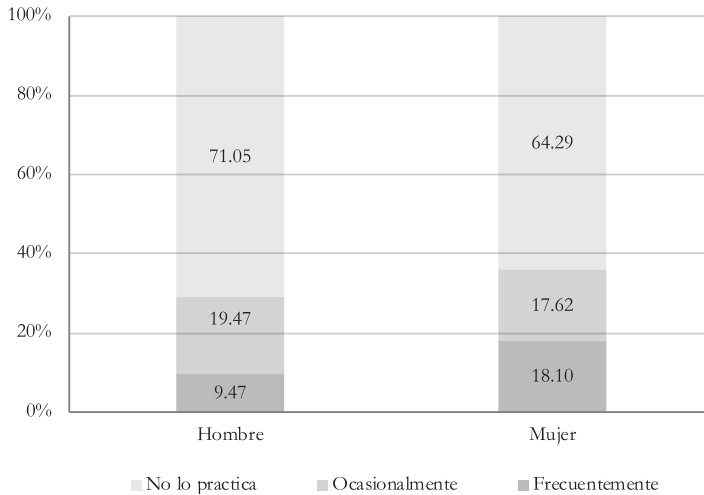
**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Grupo de oración o comunidad cristiana.
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 110

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Apoyar actividades parroquiales.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016

La asistencia al servicio religioso o la misa, si bien es importante e incluso en muchas iglesias es un compromiso, no es la única práctica ni constituye el único ritual o ceremonia religiosa. Existen otras maneras (a veces menos institucionales o eclesiales) de participar activamente en la reproducción del ritual y el mantenimiento de la creencia, que no se llevan a cabo en los territorios eclesiales ni bajo la gestión de las autoridades de lo sagrado. Una de ellas –muy presente en la tradición católica y no en la protestante– es la práctica de erigir lugares sagrados (nichos, altares, capillas) para recordar a los santos, advocaciones de la Virgen y a Cristo, sea en las casas (muchas veces en los zaguanes que marcan la división entre la calle y las vecindades) o en los talleres, oficinas y espacios públicos. Como lo destacó Hugo José Suárez (2008), estos actores son comúnmente extraeclesiales que gestionan los santos y las prácticas devocionales al margen de la institución. Podemos observar que son las mujeres quienes más participan en dichas prácticas.

Otra práctica popular en México es la peregrinación a los santuarios. Forma parte de la expresión ritual de la devoción e n torno a las principales imágenes católicas, consideradas por los fieles como entidades milagrosas. No están reglamentadas ni son obligatorias. Constituyen, en palabras de Hervieu-Léger (2004), una experiencia más emocional y menos normativa. Se

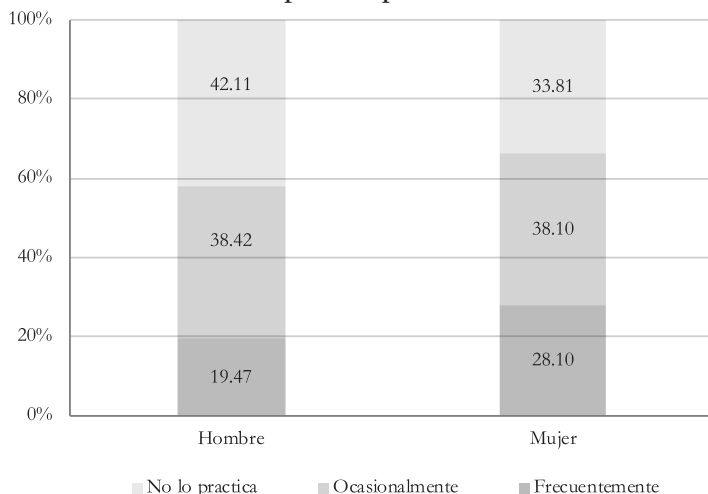
fija en un compromiso pactado entre el creyente y la divinidad (no siempre mediado por la institución). Las peregrinaciones se realizan en sentido del sistema votivo para solicitar o agradecer a los seres superiores (santos, la Virgen o Cristo) la solución de sus problemas, mediante su intervención milagrosa.

La peregrinación no es un acto individual, se organiza en viajes comunitarios (por barrios, sindicatos, pueblos, parroquias, etcétera). Podemos inferir un cambio, pues la peregrinación ha sido una actividad donde habitualmente participan las familias, pero se ve una significativa diferencia de género, de alrededor de 20 puntos porcentuales, que coloca a la mujer como transmisora de esta tradición. El rezo del Rosario es un acto familiar o incluso barrial, donde, de nuevo, es la mujer quien frecuenta más e incluso es la que dirige esta actividad (10 puntos porcentuales por encima de los hombres).

Otro cambio en la tradición peregrina es que no sólo se efectúa con sentido votivo del pago de una manda, sino que puede ser parte de un recorrido de turismo espiritual, para asistir a una fiesta folclórica o porque se acompaña a alguien más. Se observa una tendencia secularizadora del peregrinar, en la que son menos los hombres que lo hacen con sentido votivo, y más las mujeres que le dan sentido tradicional y devocional.

Gráfico 111

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Rezo del Rosario.
Respuestas por sexo**

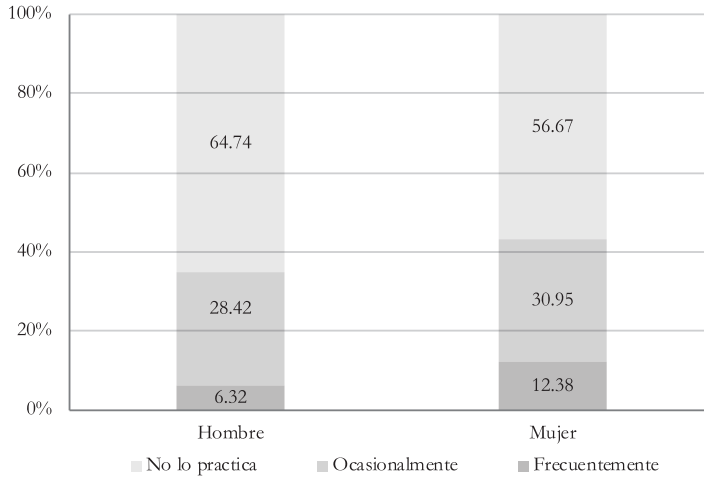


Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 112

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Pago de manda a santo o virgen milagrosos.

Respuestas por sexo



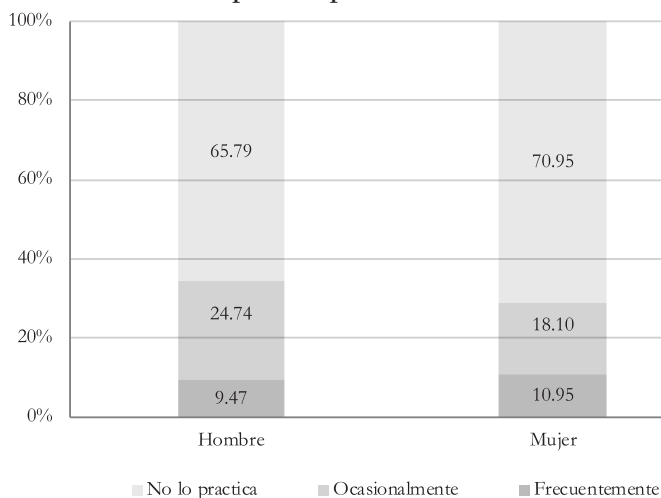
Fuente: EPPCR 2016.

Una tradición con raíces prehispánicas, que es considerada celebración mexicana, es la velación a ancestros (los hombres respondieron cinco puntos porcentuales arriba de las mujeres) y los altares de muertos –cada 2 de noviembre–, más con un afán secular folclórico que espiritual en oficinas y escuelas. En Guadalajara, a pesar de ser una sociedad de origen más criollo que mestizo-indígena, los entrevistados participan de ella, sin distinción de género, aunque (de nuevo) la transmisión depende ligeramente más de las mujeres.

Si bien las mujeres siguen siendo quienes mantienen la tradición católica, esta regla se sostiene frente a otras prácticas de religiosidad secular recientemente incorporadas en los circuitos de búsqueda de experiencias espirituales alternativas, como las cargas de energía, rituales indígenas (temazcal), rituales esotéricos (limpias con yerbas) o neoesotéricos (la lectura del tarot). Todas éstas obtuvieron porcentajes minoritarios, pero muestran diferencias entre hombres y mujeres, siendo estas últimas más proclives a practicarlas, con excepción de las visitas a yerberos, curanderos y brujos, donde ambos participan en igual proporción.

Gráfico 113

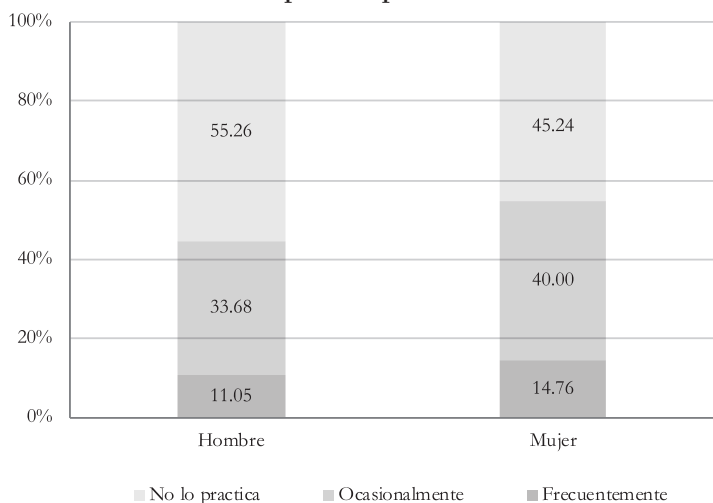
**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Velación a ancestros.
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 114

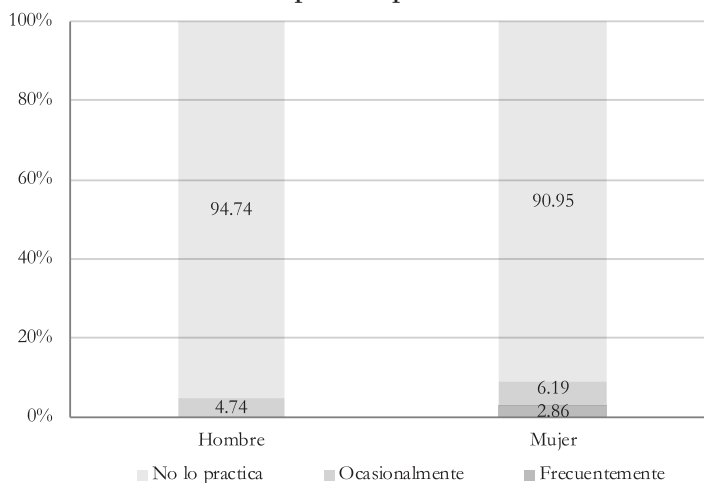
**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Altar de muertos.
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 115

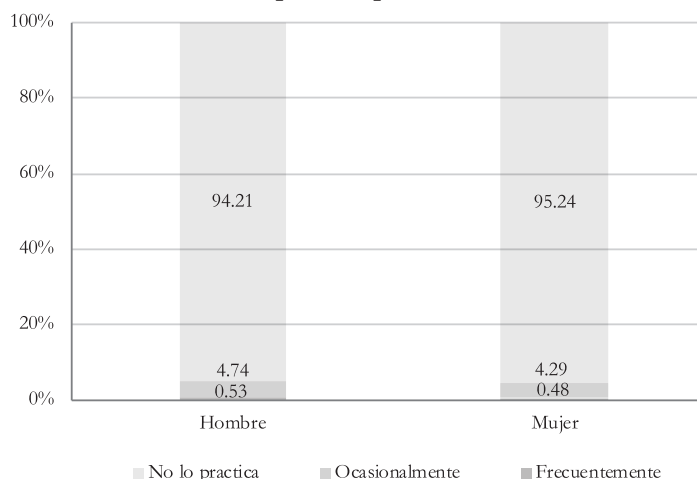
¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Carga de energía en equinoccio.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 116

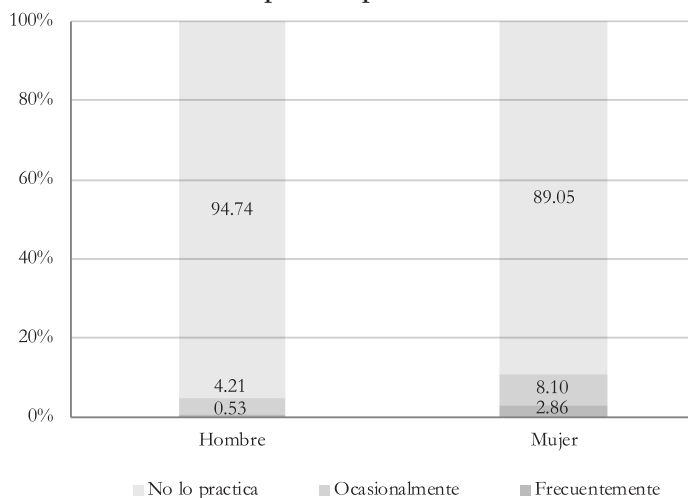
¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Limpias con yerberos, curanderos o brujos.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 117

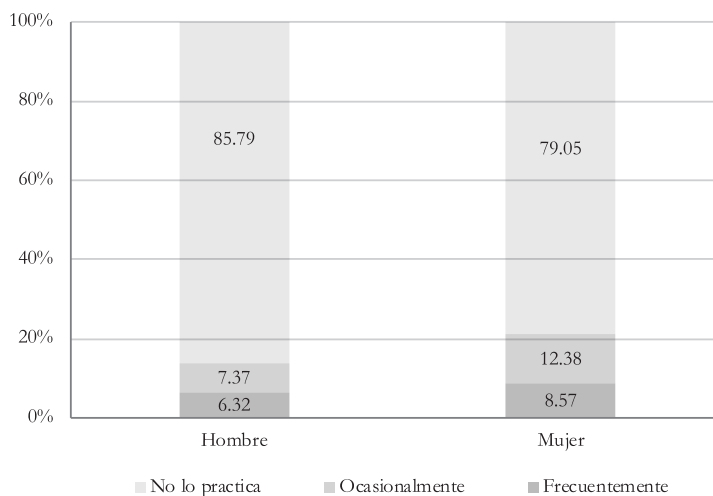
¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Alineación de chakras, nivelación de energías, curas o limpiezas energéticas.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 118

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Yoga, meditación o técnicas espirituales orientales.
Respuestas por sexo

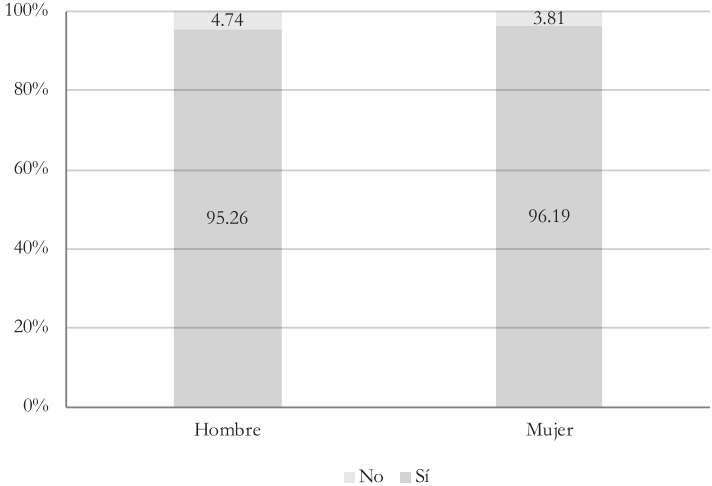


Fuente: EPPCR 2016.

CREENCIAS E IMAGINARIOS DE LO TRASCENDENTE

La creencia en Dios tiene fuerte presencia entre los mexicanos. No obstante, vemos ligeros contrastes en los imaginarios de la divinidad. La idea de la Santísima Trinidad cubre a más de una tercera parte de hombre y mujeres, siendo preferida por los hombres; pero la concepción Nueva Era de percibir a Dios como fuerza vital o energía, es mayor en las mujeres (con más de ocho puntos porcentuales). La indiferencia se hace más presente entre los hombres (tres puntos porcentuales arriba de las mujeres).

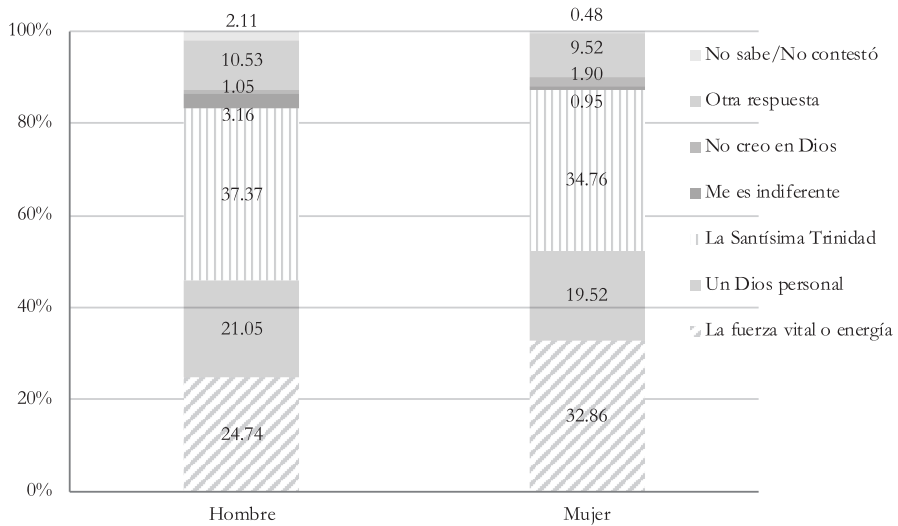
Gráfico 119
¿Cree usted en...? Dios.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

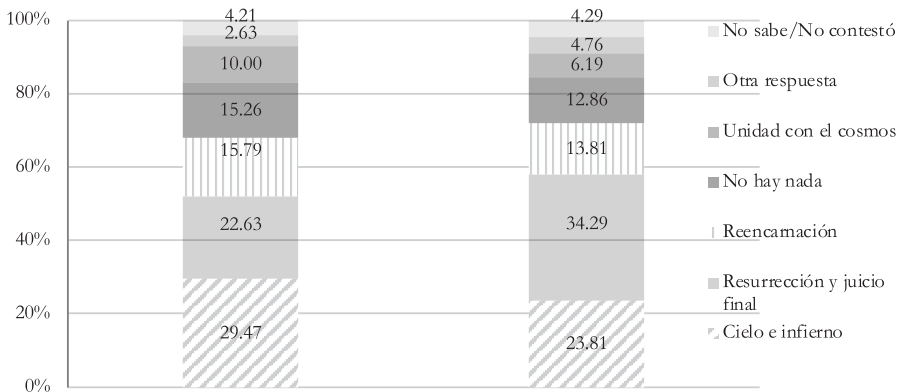
Con respecto a la creencia de que existe algo después de la muerte, encontramos diferencias: las mujeres prefieren pensar que existe una resurrección y juicio final, mientras los hombres se inclinan más por la idea del cielo y el infierno. Lo interesante es que, en este renglón, los hombres se inclinan más por imaginarios que no provienen de la doctrina cristiana, como la reencarnación, la unidad con el cosmos y, sobre todo, con la idea que no hay nada.

Gráfico 120
¿Qué es Dios para usted?
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

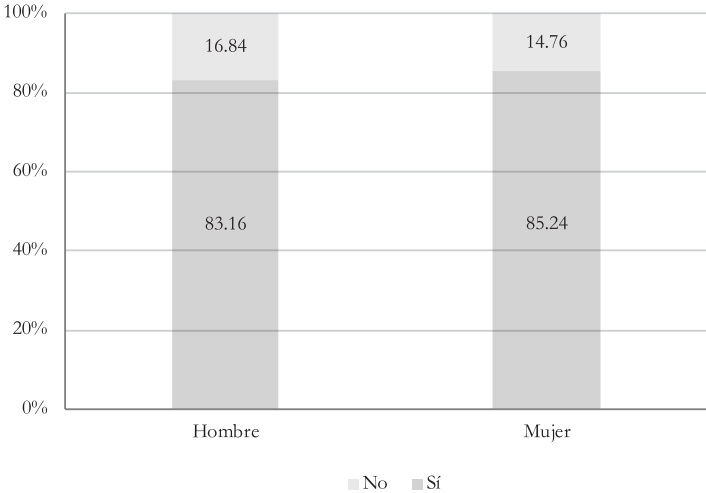
Gráfico 121
¿Qué cree usted que existe después de la muerte?
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Aunque las creencias con matriz católica tienen amplia presencia entre los mexicanos, existen otras ideas que no provienen de matrices religiosas, sino esotéricas, de los medios de comunicación, de las cosmovisiones indígenas, e incluso de las creencias que difunde la corriente espiritual Nueva Era. Entre ellas podemos al menos distinguir los imaginarios creyentes que están ligados con las tradiciones (fantasmas, nahuales) y los que son de reciente presencia entre los mexicanos (duendes y troles). Podemos afirmar que las mujeres se identifican más con las creencias tradicionales que los hombres, como el poder milagroso de las imágenes de santos, la Virgen o Cristo, o el poder del Espíritu Santo. También se identifican más con las nociones orientales difundidas por la espiritualidad Nueva Era (véase el gráfico 124 sobre karma, donde las mujeres superan 16.36%); mientras que los hombres se identifican con las nuevas creencias difundidas mediante la literatura y la ciencia ficción (fantasmas, extraterrestres, reptilianos, duendes, troles y seres de luz).

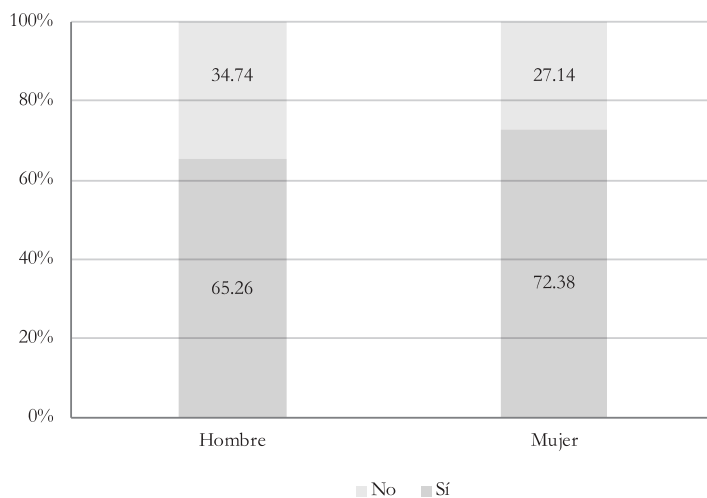
Gráfico 122
¿Cree usted en...? El poder milagroso del Espíritu Santo.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 123

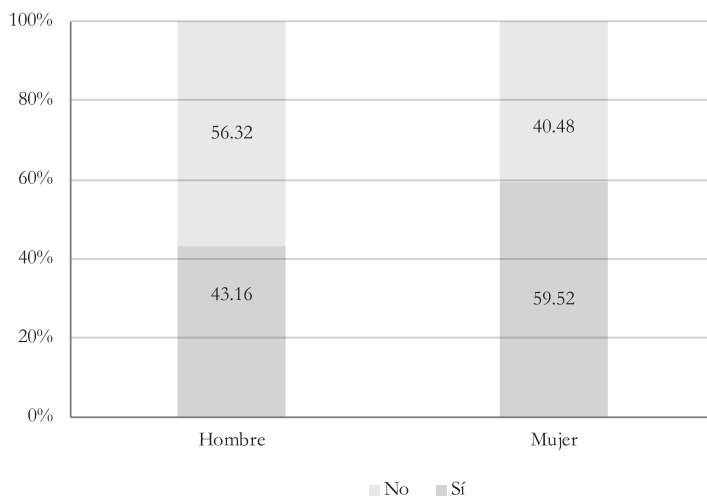
**¿Cree usted en...? Imágenes milagrosas (santos, vírgenes, cristos, Jesús).
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 124

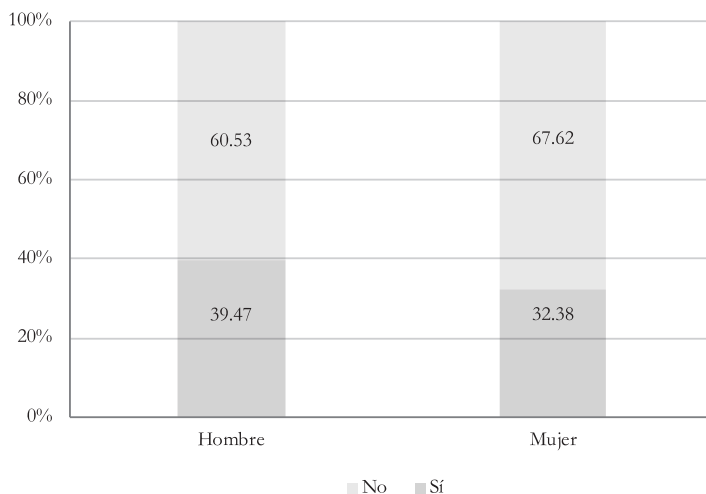
**¿Cree usted en...? Karma.
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 125

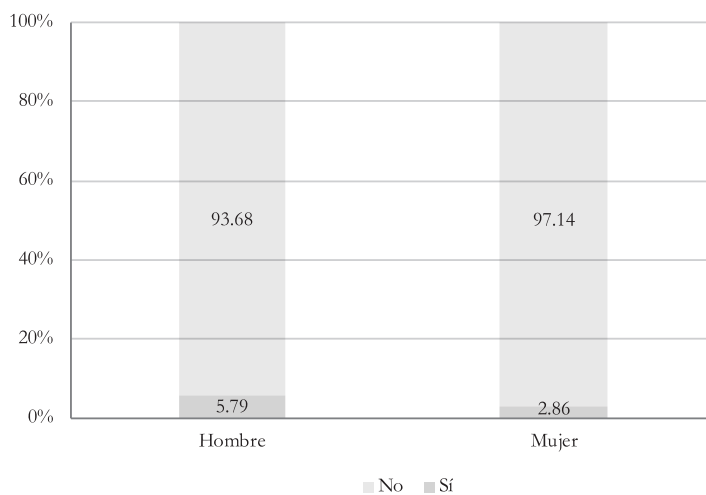
¿Cree usted en...? Fantasmas, aparecidos, espíritus chocarreros.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

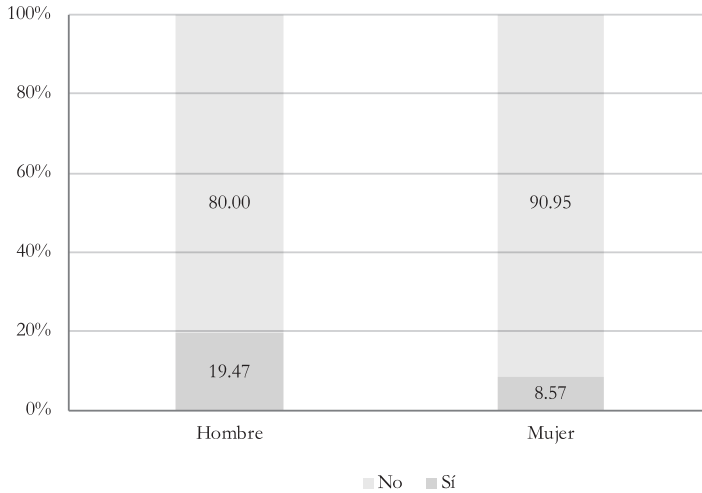
Gráfico 126

¿Cree usted en...? Reptilianos.
Respuestas por sexo.



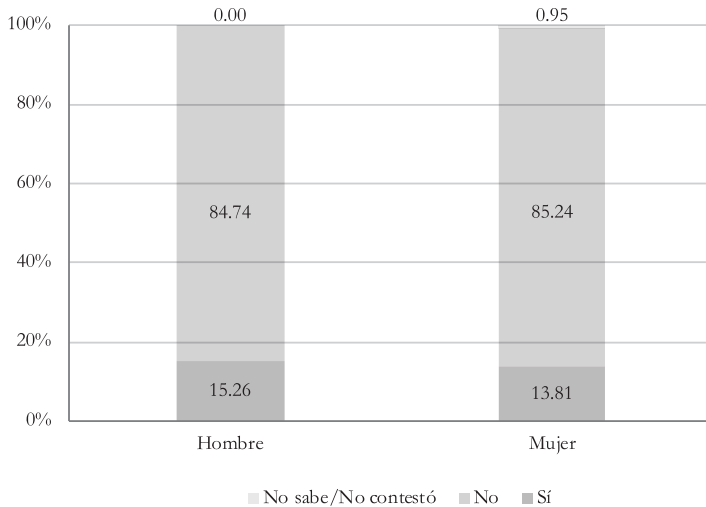
Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 127
¿Cree usted en...? Contacto con extraterrestres.
Respuestas por sexo



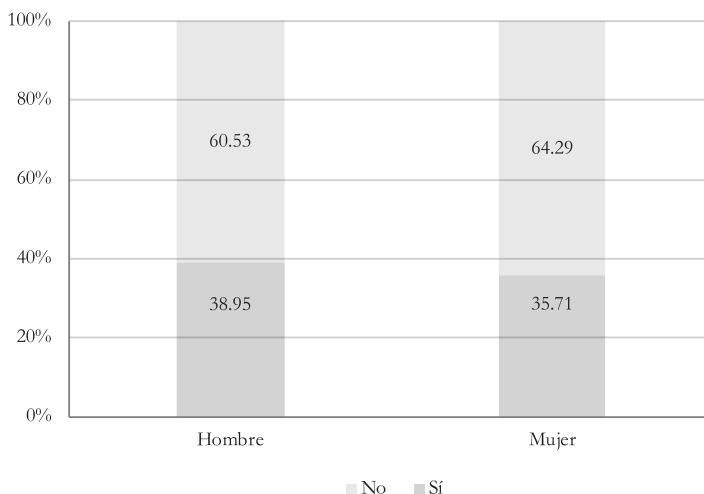
Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 128
¿Cree usted en...? Duendes y troles.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 129
¿Cree usted en...? Seres de luz.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

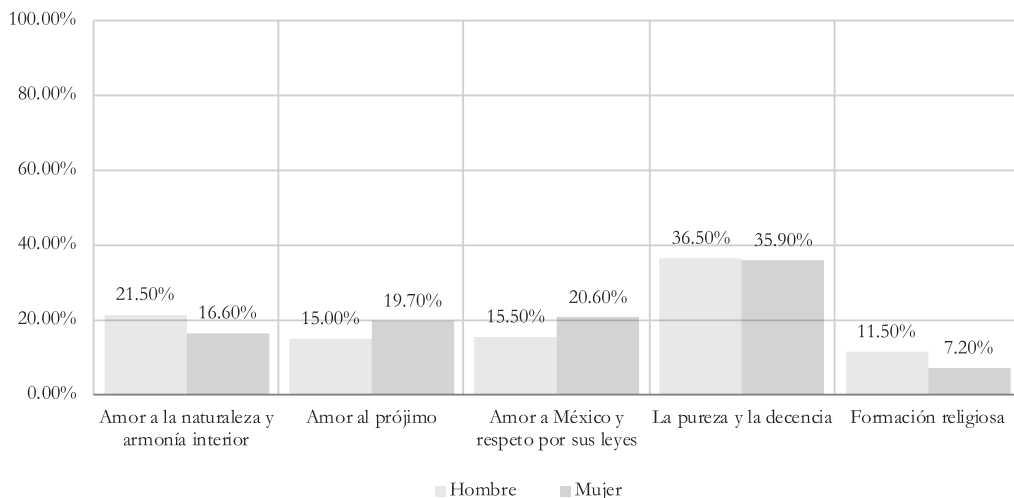
VALORES PRINCIPALES EN LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

Las mujeres se inclinan por la formación religiosa (cinco puntos). Igualan su valoración en el tema del amor al prójimo. Para los hombres, los valores seculares como el amor por México y el respeto a sus leyes es más relevante (con cinco puntos porcentuales). En los valores relacionados con el ambientalismo y el respeto a la naturaleza, son las mujeres quienes expresan esta preferencia, con más de cinco puntos porcentuales que los varones.

Las mujeres, tradicionalmente reconocidas como cabeza del hogar, valoran más a la familia como la institución donde se deben enseñar dichos valores (por una diferencia de nueve puntos porcentuales en relación con los hombres), y los hombres valoran más otras instituciones como las escuela, la Iglesia, los medios de comunicación y el gobierno.

Gráfico 130

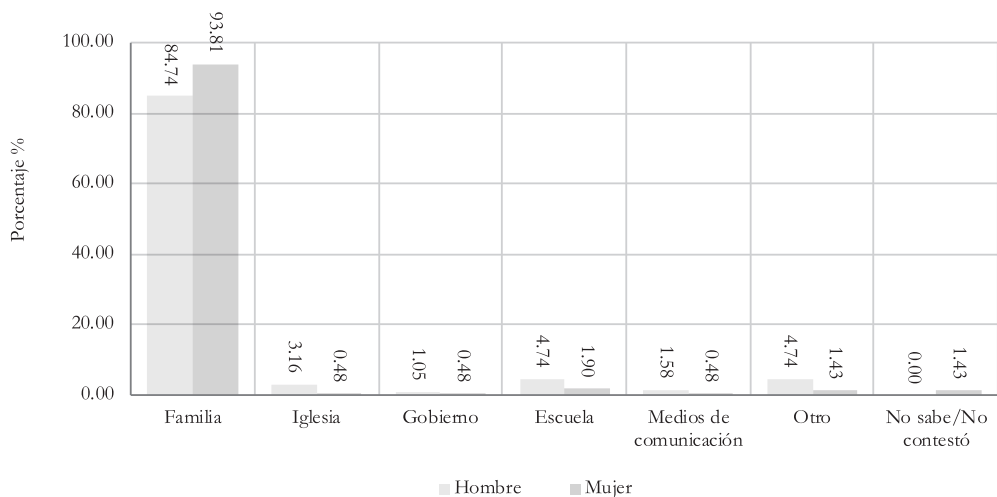
**¿Qué valores considera que son más importantes en la formación de los niños?
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 131

**¿Dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?
Respuestas por sexo**



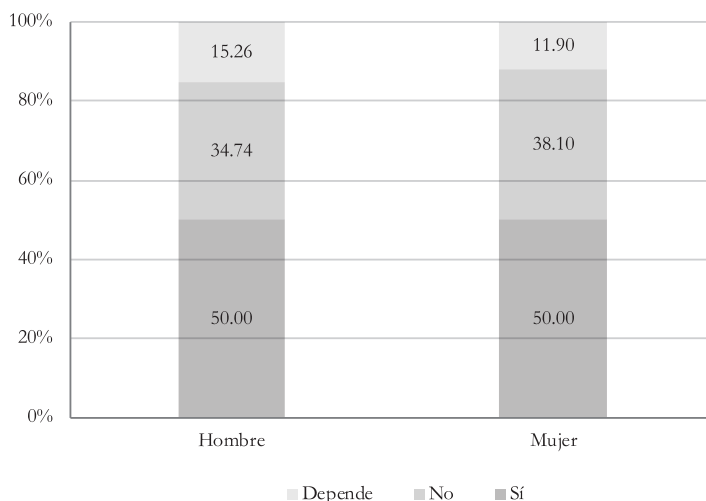
Fuente: EPPCR 2016.

MARCOS DE MORAL SEXUAL

Es la moral sexual la que experimenta una mayor emancipación de la regulación eclesial. A pesar de que la jerarquía católica de la diócesis de Guadalajara se caracteriza por una visión conservadora en materia de valores en torno a la defensa de la familia, el matrimonio y la vida, que se considera están amenazados por el avance del secularismo de la cultura contemporánea (materialismo, hedonismo, consumismo, liberación sexual y el capitalismo), estas preocupaciones no parecen ser compartidas por la mayoría de los católicos mexicanos. En general, parecería que el secularismo ha ganado terreno sobre la conciencia moral cristiana. Esto se observa con relación al divorcio, que se encuentra dividido en dos partes iguales entre quienes están de acuerdo con esta práctica. Aunque atendiendo las opiniones de rechazo y “depende” observamos ligeras diferencias entre hombres y mujeres. Los hombres optan más por “depende”, mientras que las mujeres optan más por el rechazo de esta práctica. Y aunque la Iglesia no admite el divorcio –sólo la anulación del matrimonio bajo ciertas causales–, es un derecho legal aceptado por el Estado laico desde hace varias décadas. La brecha entre hombres y mujeres se acorta en la medida que tiene una aceptación más generalizada (en Guadalajara es aceptado por la mitad) y la diferencia se deja ver con respecto al “depende”, donde las mujeres están a sólo cuatro puntos por abajo de los hombres.

Gráfica 132

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Divorcio. Respuestas por sexo

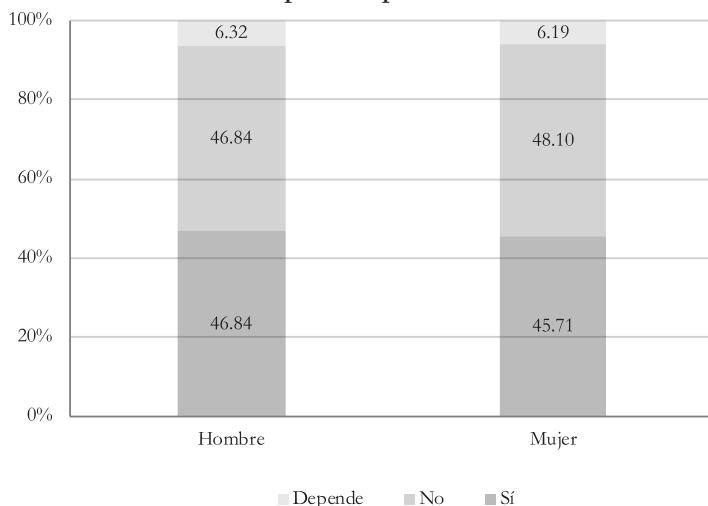


Fuente: EPPCR 2016.

En cuanto a la valoración de las relaciones sexuales prematrimoniales, los sexos están básicamente empatados, pero respecto a las relaciones extramaritales, son los hombres quienes más las aprueban (las mujeres en menor medida, casi cuatro puntos porcentuales). Ello podría relacionarse no sólo con el valor de la virginidad premarital, culturalmente asociada a las virtudes femeninas. Es sabido que mientras a las mujeres se les desvirtúa e incluso se les rechaza socialmente por incurrir en relaciones sexuales prematrimoniales, a los hombres se les perdona, e incluso se asocia a una virtud de su propia hombría. Existe el factor de la naturaleza biológica de la mujer: hasta que se inventaron las pastillas anticonceptivas, la práctica sexual representaba un riesgo de embarazo. Hombres y mujeres no gozan de las mismas libertades ni comparten iguales responsabilidades sobre los efectos de las prácticas sexuales. Esto marca una enorme distancia en la apreciación de géneros, no obstante, debido a la presencia de medicamentos anticonceptivos, esta relación ha ido cambiando sustancialmente.

Gráfico 133

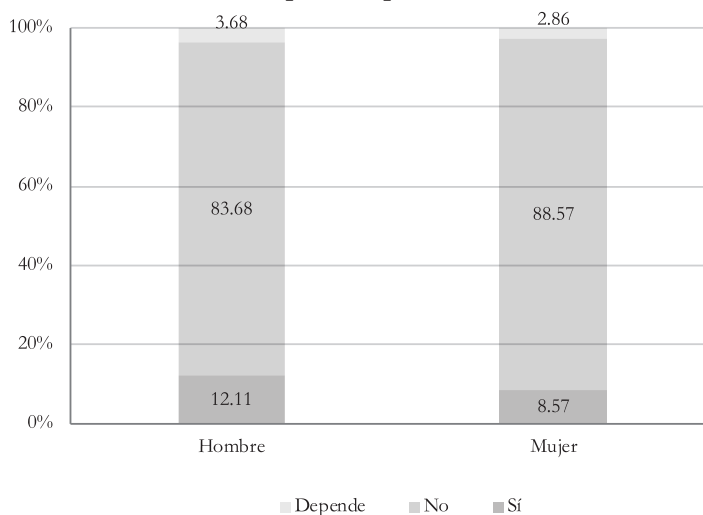
**¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Relaciones prematrimoniales.
Respuestas por sexo**



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 134

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Relaciones extramaritales.
Respuestas por sexo

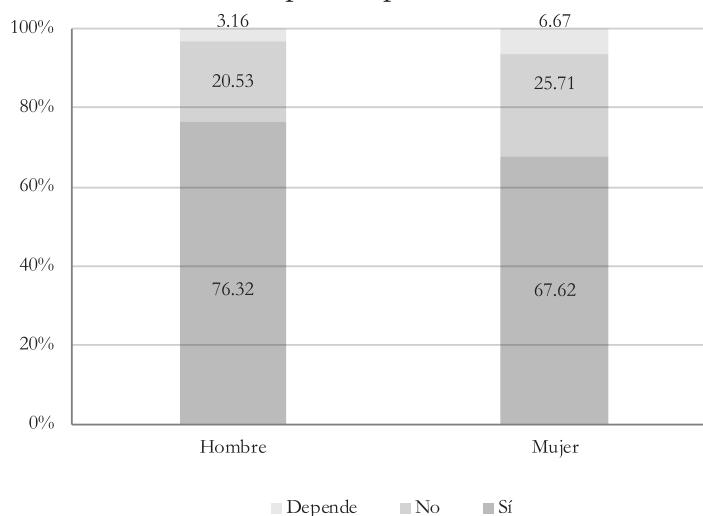


Fuente: EPPCR 2016.

El uso de métodos anticonceptivos, con una aceptación mayoritaria, recibe nueve puntos más de aprobación entre los hombres que entre las mujeres.

Gráfico 135

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Métodos anticonceptivos.
Respuestas por sexo

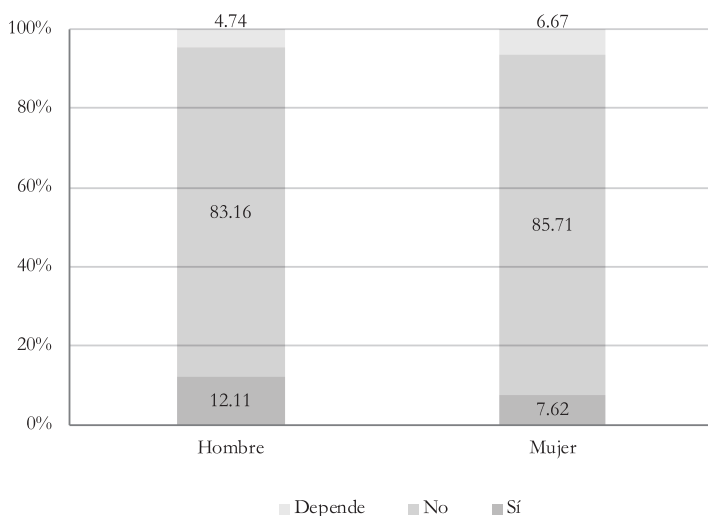


Fuente: EPPCR 2016.

El aborto es, sin duda, la práctica vinculada con la moral sexual que más ha sido sancionada por las posturas eclesiales. La única que, al considerarse el pecado más grave entre las prácticas morales que consideramos en la entrevista, amerita excomunión. La Iglesia católica lo considera el asesinato a un ser indefenso. Aunque durante todo el siglo xx fue un tabú, el aborto se ha convertido recientemente en un tema de debate familiar y público en la sociedad mexicana y latinoamericana. Organizaciones feministas a favor de los derechos de la mujer, sociedades de defensa de los derechos humanos (incluida la Organización de las Naciones Unidas), agencias mundiales de la salud y, de manera más reciente, los partidos políticos de la “nueva izquierda”, han promovido de manera internacional y nacional la despenalización y la descriminalización del aborto, por considerarlo un grave problema de salud pública.

Gráfico 136

**¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Aborto. Respuestas por sexo**



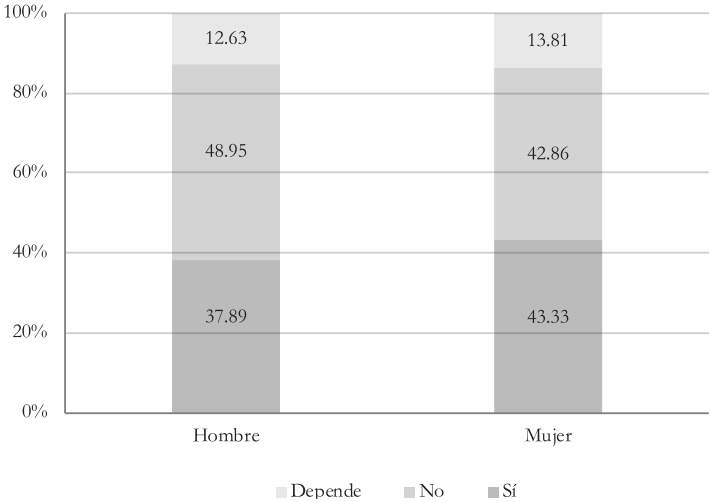
Fuente: EPPCR 2016.

Hace unos años en la Ciudad de México se aprobó una ley de despenalización del aborto, sin embargo, esta tendencia progresista también reavivó los conservadurismos de otros estados, como Jalisco, Guanajuato y Aguascalientes, desde donde se lanzaron cruzadas conservadoras y cuyos gobiernos implementaron leyes estatales para impedir su despenalización. En este clima de debate, las respuestas en torno al aborto cobran sentidos distintos. Los

hombres se muestran ligeramente más liberales que las mujeres con respecto a la aceptación de esta práctica (con más de cuatro puntos porcentuales), pero recibe dos puntos más entre las mujeres en la respuesta de “depende de las circunstancias”. Contrariamente a lo proclamado por los movimientos feministas, que defienden la despenalización del aborto como la posibilidad de decidir sobre el cuerpo, resultaron ser los hombres quienes más lo aceptan, aunque las mujeres sean las implicadas, en calidad de víctimas-victimarias.

Las opiniones en torno a la homosexualidad nos muestran que las mujeres son más tolerantes que los hombres, con una distancia porcentual de seis puntos en su aceptación.

Gráfico 137
¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Homosexualidad.
Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016

CULTURA DEL PLURALISMO RELIGIOSO Y LA TOLERANCIA

En México la diversidad religiosa es una situación reciente y además creciente (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007a). Aunque el catolicismo es la religión mayoritaria, se percibe una mayor apertura a la presencia de otras denominaciones, sobre todo cristianas. Por ello, para medir la apertura o tolerancia hacia las otras religiones se preguntó sobre los derechos de los que creen o profesan una fe diferente a la suya. Para medir la tolerancia, se interrogó también sobre

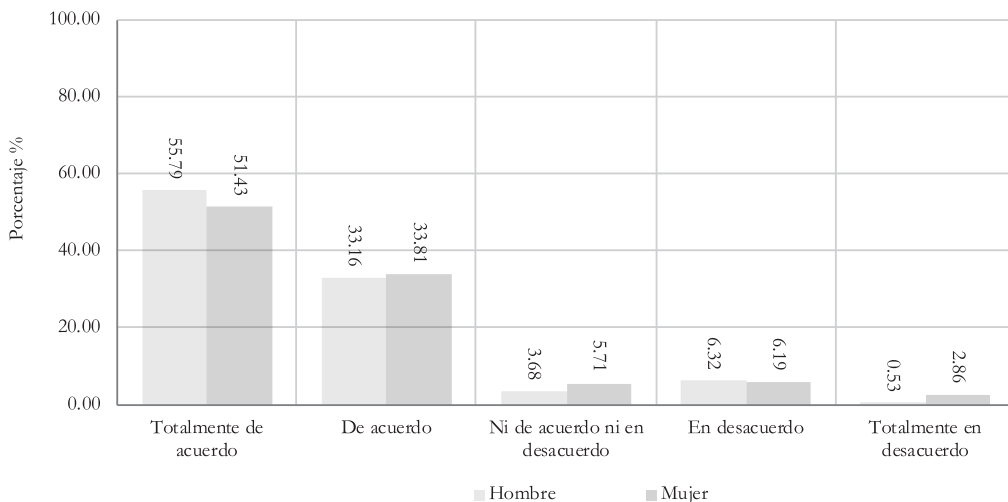
las reacciones posibles en caso de que algún familiar se convirtiera a otra religión. Las respuestas se valoraron como indicadores de grados de tolerancia, considerando que a mayor disposición existe un mayor grado de cultura de tolerancia religiosa y que el rechazo es indicador máximo de intolerancia.

En todas las respuestas, más de la mitad de los encuestados muestra una tendencia tolerante hacia otras religiones. Pero se advierte que los hombres se muestran más cercanos a una cultura basada en los principios y valores del pluralismo, al reconocimiento de todos los grupos religiosos y de la igualdad de derechos. En estos temas los hombres superaron a las mujeres por cinco puntos porcentuales. Hubo casi empate en reconocer que se deben respetar todas las religiones. Los hombres superaron por cinco puntos a las mujeres a la hora de aceptar candidatos políticos que pertenezcan a religiones diferentes y se mostraron (seis puntos) más dispuestos a compartir su casa con alguien de religión diferente. Las mujeres expresaron mayor intolerancia para aceptar que un miembro de su familia se case con alguien de religión diferente (20.95% mujeres *vs.* 13.16% hombres) y a votar por un candidato político con preferencias religiosas distintas a la suya (21.43% mujeres *vs.* 8.95% hombres).

Gráfico 138

**Expresé qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación:
“Todos los grupos religiosos en México deben tener derechos iguales”.**

Respuestas por sexo

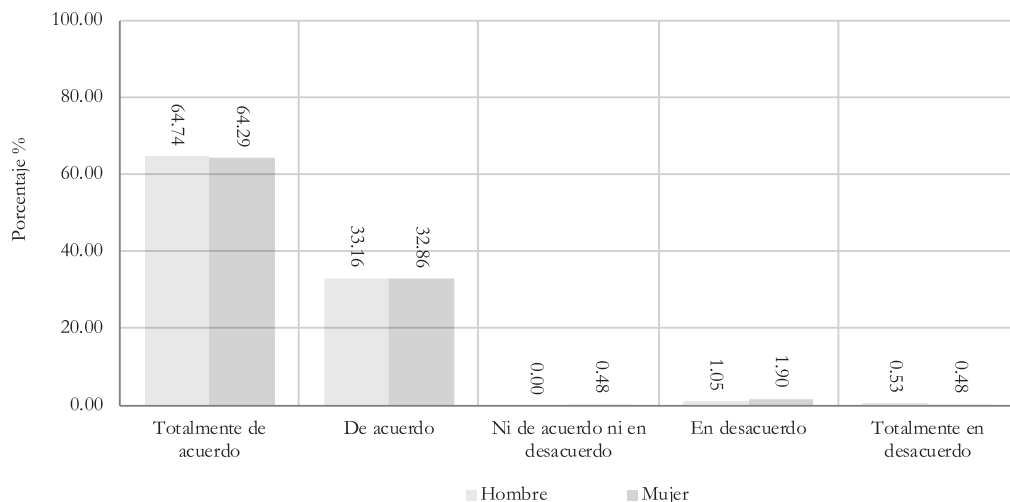


Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 139

Expresar qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Nosotros debemos respetar todas las religiones”.

Respuestas por sexo

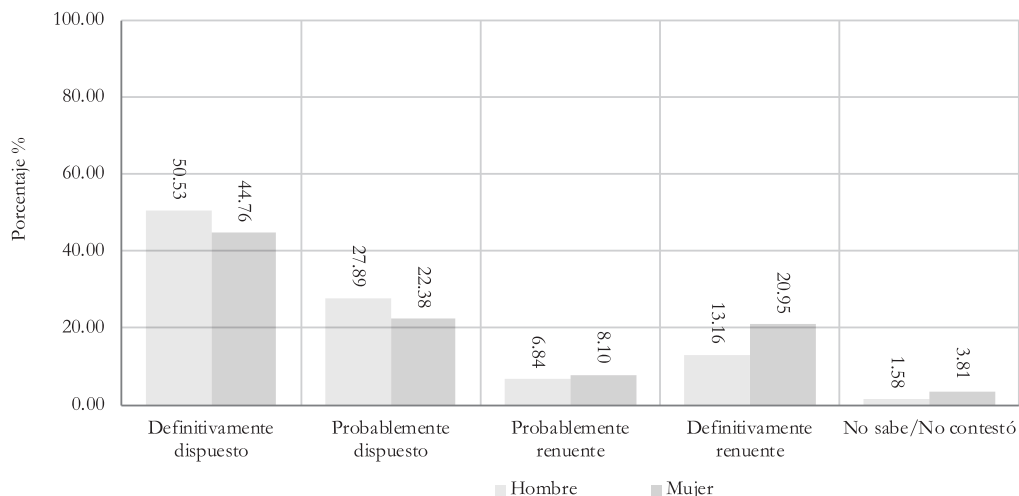


Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 140

¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya se case con alguien cercano a usted?

Respuestas por sexo

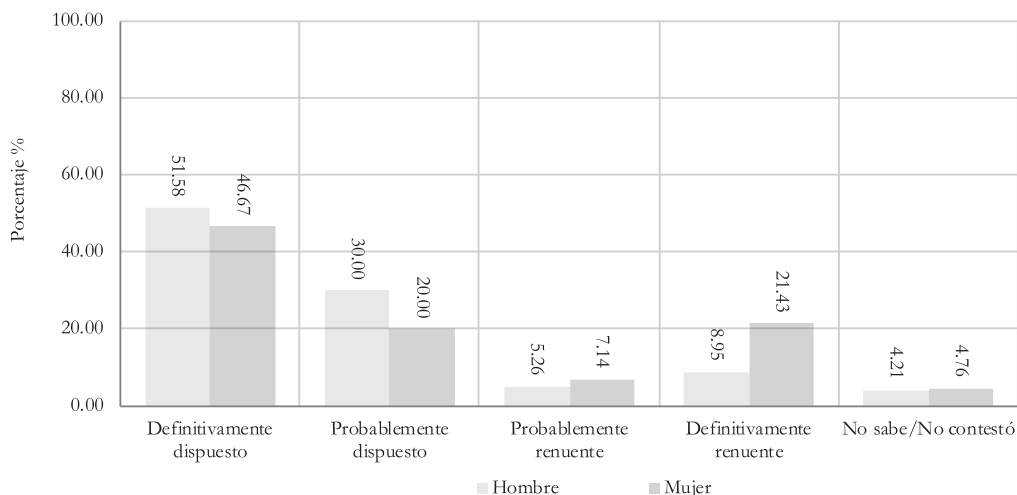


Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 141

¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente sea candidato a un cargo de elección por el que votaría?

Respuestas por sexo



Fuente: EPPCR 2016.

CONCLUSIONES

Aunque las diferencias entre hombres y mujeres no son grandes, se puede decir que las mujeres son más cercanas al mundo religioso, a la transmisión y mantenimiento de las tradiciones, mientras que los hombres muestran tendencias más secularizadas en todos los rubros descritos. Las mujeres muestran mayor propensión a creer “a mi manera”, mientras que los hombres parecen más indiferentes y alejados de las creencias trascendentes. Las mujeres son más piadosas y asisten con mayor frecuencia a servicios religiosos, peregrinaciones y pago de mandas; también son las que incursionan en prácticas heterodoxas con mayor frecuencia (magia, estérica, Nueva Era).

Las instituciones públicas no gozan de la credibilidad necesaria para la educación, tarea que se privatiza en la familia. Las mujeres muestran mayor tolerancia hacia la homosexualidad. Mientras los hombres se decantan hacia los valores como el patriotismo, la ley, son liberales y desapegados de los valores conservadores en materia sexual, aprueban más frecuentemente la sexualidad fuera del matrimonio, el consumo de pornografía, el consumo de anticonceptivos, el aborto y se muestran más proclives a los valores que permiten proyectar el pluralismo religioso.

En relación con la tolerancia, hombres y mujeres se sitúan de manera similar en el reconocimiento de los derechos y el respeto que deben de tener las diferentes religiones. Aunque las mujeres se muestran más intolerantes en cuanto a la aceptación de la diversidad religiosa en relaciones próximas o familiares y hacia el voto por candidatos políticos cuya religión sea distinta a la propia.

VI. LAS CONDICIONES SOCIOECONÓMICAS COMO FACTOR EN LA CONFIGURACIÓN RELIGIOSA DE LOS TAPATÍOS

El nivel socioeconómico de los hogares da cuenta de las condiciones materiales de sus integrantes. De éstas dependen cuestiones fundamentales para la configuración de los mundos simbólico-religiosos: el acceso a satisfactores básicos como alimentación, salud y educación, influye directamente en el grado de incertidumbre o de control de los sujetos sobre la sobrevivencia o el sostenimiento de su forma de vida. El nivel socioeconómico determina la disponibilidad de tiempo de ocio y equipamiento personal o doméstico que, al brindar acceso a medios de comunicación y tecnologías de la información (como Internet), configura también el acceso a distintas producciones culturales; este acceso puede ampliar los repertorios culturales y religiosos individuales, y estimular una actitud de reflexividad sobre las creencias y prácticas sostenidas previamente por los sujetos.

La importancia de estas condiciones materiales en la religiosidad de los tapatíos se valora aquí mediante un análisis estratificado de niveles socioeconómicos, a partir de la base de datos de la “Encuesta de pertenencia, prácticas y creencias religiosas en Guadalajara 2016”. Este análisis nos permitirá responder preguntas como: ¿son más creyentes o más practicantes los pobres que los ricos? ¿En qué creen y qué practican? ¿Disminuye la fuerza de la autoridad eclesial católica, su normatividad y su ritualidad entre aquellos que tienen mayor seguridad económica y más amplio acceso a una cultura cosmopolita? ¿Ha logrado la Iglesia católica acercar su estructura a los grupos más desfavorecidos? ¿Disminuye la creencia y la práctica religiosa entre quienes tienen mayor certeza y control sobre sus posibilidades de sobrevivencia y manutención de su forma de vida?

Considerando la marcada presencia proselitista de las iglesias cristianas no católicas entre los sectores más desfavorecidos de la ciudad (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011), vale la pena preguntarse: ¿cómo impacta el nivel socioeconómico en el desarrollo de la conciencia de esta diversidad y

la tolerancia ante su presencia? ¿La diversidad religiosa deja de ser considerada de manera abstracta? ¿Cómo pasa a ser experimentada en el contexto de la vida colectiva de los barrios, su convivencia y sus procesos organizativos y rituales? En contraparte, tomando en cuenta la oferta de las religiones orientales y movimientos espirituales de tipo Nueva Era y neoindios en las zonas más favorecidas de la ciudad, ¿qué significa la presencia y difusión de religiones orientales o neoindigenistas entre los estratos medios y altos, en cuanto al desarrollo de actitudes de pluralismo religioso?

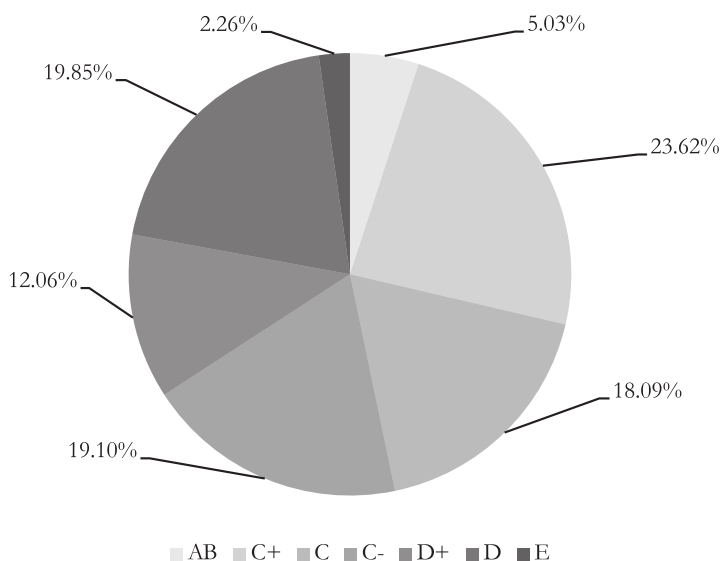
El índice utilizado para estratificar la muestra de población es la regla NSE 8x7 AMAI, orientada a la clasificación de hogares mexicanos de acuerdo con su bienestar patrimonial. Esta regla produce un índice conformado por siete niveles, considerando ocho características del hogar, así como la escolaridad de la persona que más aporta al gasto. Las ocho variables son:

1. Escolaridad del jefe del hogar o persona que más aporta al gasto.
2. Número de habitaciones.
3. Número de baños completos.
4. Número de focos.
5. Número de autos.
6. Posesión de regadera.
7. Posesión de estufa.
8. Tipo de piso.

Se asigna una puntuación a cada variable, para generar siete niveles, que por orden de bienestar son AB, C+, C, C-, D+, D y E.¹ De acuerdo con esta norma, la distribución de la muestra quedó de la manera que se expresa en el gráfico 142.

¹ La documentación de esta regla en extenso puede consultarse en www.amai.org.

Gráfico 142
Distribución de la muestra por niveles socioeconómicos



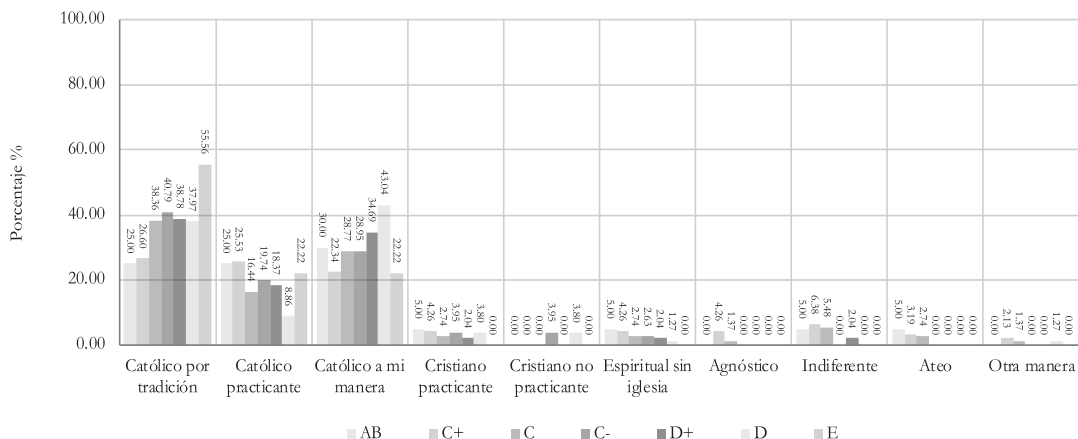
Fuente: EPPCR 2016.

PERTENENCIA Y MOVILIDAD RELIGIOSAS

El comportamiento de la pertenencia religiosa declarada, plantea que son los estratos económicos más altos los que presentan menores porcentajes de adhesión católica, con 85 y 75%, *vs.* 100% del estrato más bajo. Los no católicos de los dos niveles más altos se declaran mayoritariamente no creyentes (10 y 15% respectivamente), mientras que la adhesión a ese grupo entre los niveles medios y bajos es mucho menor (no rebasa 6% y es nulo en el nivel E). Por su parte, los grupos medios y bajos no católicos se identifican preferentemente con la opción cristiana no católica, aunque en proporciones minoritarias (menores a 9%).

Gráfico 143

¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos?
 Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

De acuerdo con este perfil de pertenencia declarada, las cifras de autoidentificación religiosa nos plantean que las opciones de espiritual sin Iglesia, agnóstico, ateo e indiferente, aunque minoritarias (menos de 5%), son preferidas por los grupos más privilegiados, y descienden linealmente conforme al estrato socioeconómico, hasta llegar al cero en el E. Los grupos privilegiados se distancian de la religión institucional, ya sea católica o cristiana evangélica; así lo confirma también su preferencia mayoritaria por la identificación como “católico a mi manera” (30% *vs.* 25% opciones católico practicante o por tradición en el grupo AB).

Los grupos medios se identifican mayormente como católicos por tradición y católicos “a mi manera”, con porcentajes alrededor de 40% y 30% respectivamente. Por su parte, los estratos inferiores se manifiestan preferentemente como católicos por tradición, alcanzando 55.6% en el estrato E, pero también como católicos “a mi manera” (entre 40 y 20%). De este conjunto resulta claro que el catolicismo tradicional, como opción de autoidentificación religiosa, muestra un comportamiento inversamente proporcional al nivel socioeconómico, con una preferencia de 25% en el nivel AB y de 55.56% en el nivel E.

La opción de “católico practicante” resulta la menos favorecida entre las alternativas católicas, con un comportamiento errático entre los estratos socioeconómicos (alrededor de 20%). Esto contrasta con los cristianos no ca-

tólicos, quienes como minoría se declaran practicantes en todos los estratos. Este comportamiento resulta congruente con el tipo de religiosidad minoritaria y de primera generación de conversos, como se reporta repetidamente en la literatura sobre el tema (Ver Garma, 2000; Gooren, 2007, Richardson, 1985 y Vázquez Palacios, 2001).

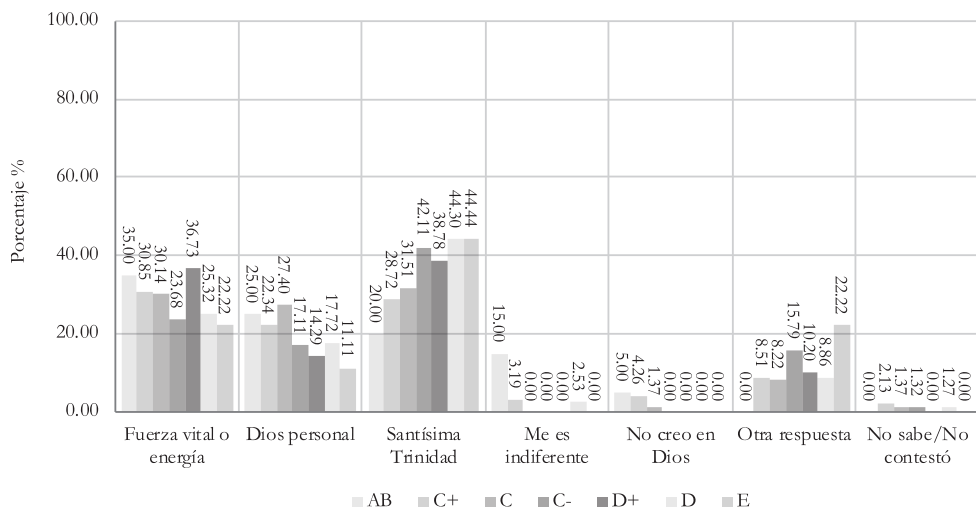
CREENCIAS E IMAGINARIOS DE LO TRASCENDENTE

De acuerdo con nuestro diseño metodológico, reportamos los resultados de esta sección distinguiendo las preguntas formuladas con un esquema de opción múltiple entre distintas matrices, y por lo tanto excluyente de cualquier combinación, de aquellas que fueron formuladas individualmente por creencia, permitiendo la expresión de combinaciones sin ninguna lógica preconcebida.

Los resultados de las preguntas sobre creencia con formato de opción múltiple nos muestran que los tapatíos, puestos a elegir entre matrices de creencias, manifiestan ser más heterodoxos mientras mayor es su nivel socioeconómico: los de estratos superiores creen comparativamente menos en el cielo y el infierno o en la Santísima Trinidad, y más en la reencarnación y en Dios como fuerza vital o energía, o en que después de la muerte no hay nada, o bien en la unidad con el cosmos, respecto a los de estratos inferiores. Muestran opciones de creencia trascendental más personalistas o autónomas respecto a la ortodoxia cristiana.

En correspondencia, si bien la ausencia de duda sobre la existencia de Dios es mayoritaria en toda la población, es claramente lineal e inversa con respecto al nivel socioeconómico: 50% en el nivel A y 90% en el nivel E. La creencia en que no hay nada después de la muerte, si bien minoritaria, muestra un comportamiento lineal directo, con 25% en el nivel A y 11% en el E. El ateísmo y la indiferencia muestran el mismo comportamiento.

Gráfico 144
¿Qué es Dios para usted?
Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

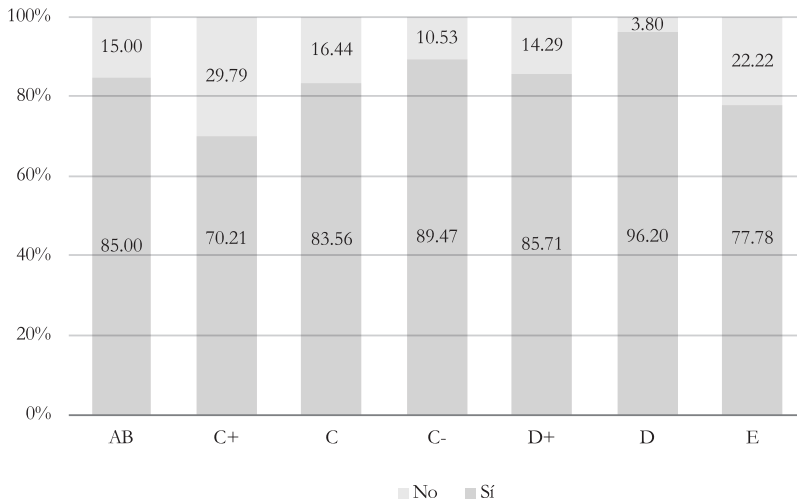
Correlativamente, los de estratos inferiores muestran altos índices de creencia en las opciones más tradicionales: creen más en la Santísima Trinidad, en el cielo y el infierno. Una importante excepción es la creencia en la reencarnación, cuyo comportamiento adquiere la forma de una ‘u’, con valores superiores a 20% en ambos extremos socioeconómicos, y alrededor de 10% en los niveles medios. No se descarta una incompreensión del concepto de ‘reencarnación’ ni su posible confusión con el concepto cristiano de ‘encarnación’, tampoco una versión popular de esta creencia generalmente asociada a doctrinas orientales.

Las preguntas por creencias individuales no muestran un patrón claro y nos presentan una visión compleja de las combinaciones de creencias entre los distintos estratos socioeconómicos.

Por ejemplo, las creencias católicas populares, como el diablo, las imágenes milagrosas o los ángeles, son prácticamente mayoritarias en todos los estratos económicos. El nivel AB se muestra como el más creyente en los ángeles e incluso en la Santísima Trinidad (si no es puesta a competir con otras opciones), y de las más creyentes en el poder milagroso del Espíritu Santo, en proporciones superiores a 80%.

Gráfico 145

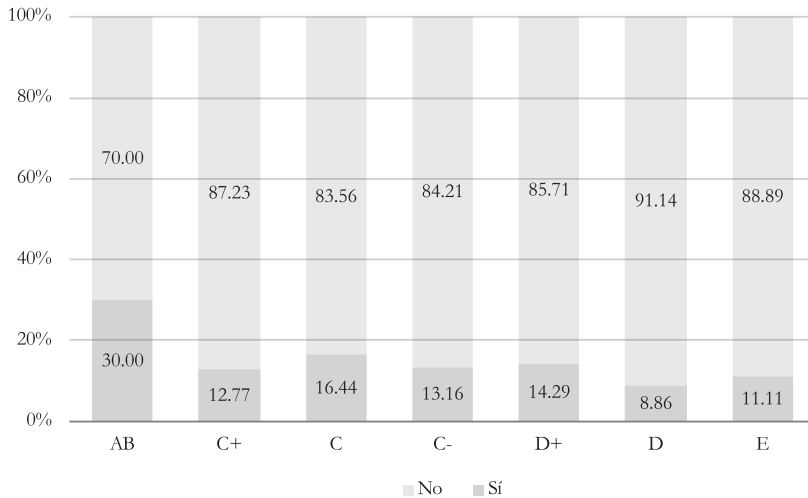
¿Cree usted en...? El poder milagroso del Espíritu Santo.
 Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

Gráfico 146

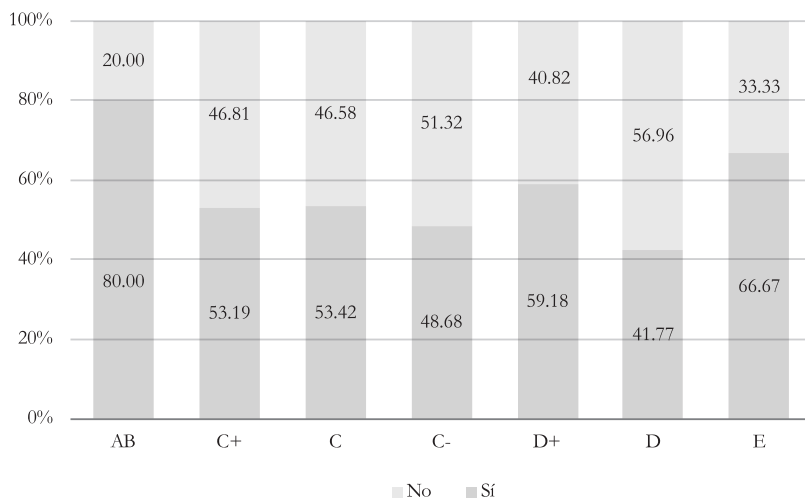
¿Cree usted en...? Contacto con extraterrestres.
 Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

Las creencias vinculables a matrices de creencias trascendentales difundidas por las industrias culturales, tales como los seres de luz, el contacto con extraterrestres y los reptilianos, aunque minoritarias, son claramente preferidas por los sectores más beneficiados y muestran un comportamiento lineal directo o descendente conforme el nivel socioeconómico. No así los duendes o troles, el karma ni las energías como principio universal, que muestra un comportamiento de campana inversa o ‘u’, y alcanza los valores más altos en los extremos.

Gráfico 147
¿Cree usted en...? Karma.
Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

Vale la pena mencionar que creencias originalmente asociadas con doctrinas orientales, pero igualmente difundidas por los medios de comunicación masivos y las industrias culturales, como el karma o la reencarnación, cuando son preguntadas por separado, alcanzan índices alrededor de 50% prácticamente en todos los estratos socioeconómicos. En el caso específico de la reencarnación, se muestra con claridad cómo su aceptación es muy amplia como creencia individual y ensamblable con otras creencias, al margen de cualquier matriz que pretenda una coherencia doctrinal. Las creencias otrora orientales o esotéricas, hoy constituyen parte de los imaginarios populares.

Las creencias asociables a la matriz popular tienen comportamientos particulares. Por ejemplo, los fantasmas, aparecidos o espíritus chocarreros son

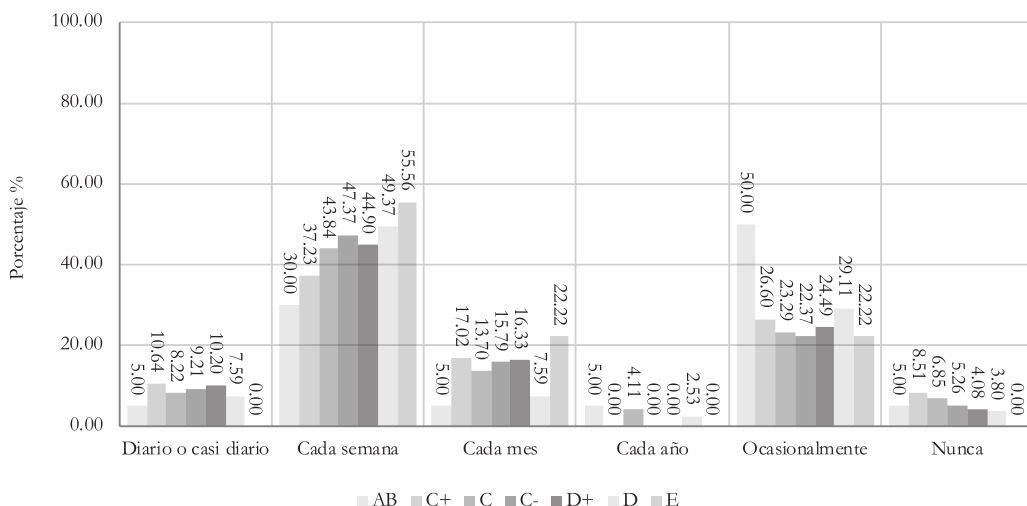
preferidos por el sector AB (55%), pero oscila entre 20 y 30% en el resto. Los nahuales, opción preferida por el sector inferior E (22%), también tienen relevancia en el sector AB. Es posible que este comportamiento sea también evidencia de procesos de resignificación de creencias populares de raigambre indígena entre los sectores urbanos más favorecidos. El neonahualismo representa una corriente de iniciación neochamánica basada en el nahualismo mesoamericano que ha sido promovida mundialmente por Carlos Castaneda y Jacobo Grimberg.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Un ángulo particularmente importante en el análisis de las prácticas religiosas no es sólo la matriz doctrinal de la que provienen, sino también la gestión de éstas. En el análisis socioeconómico de los comportamientos religiosos encontramos que, en efecto, las prácticas gestionadas desde la institución muestran un comportamiento distinto a aquellas que son gestionadas por la familia o por los individuos.

Gráfico 148

Actualmente, ¿cada cuánto asiste usted a servicios religiosos?
Respuestas por nivel socioeconómico

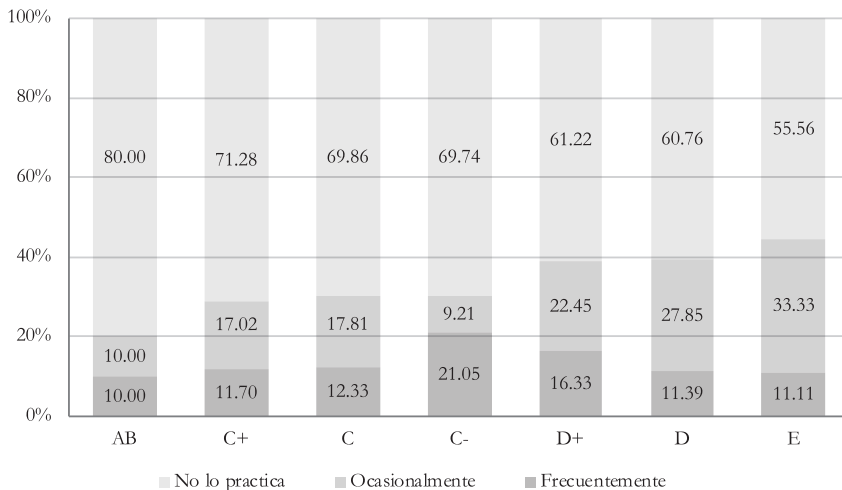


Fuente: EPPCR 2016.

La práctica institucional católica primordial es la asistencia a misa, que muestra un comportamiento inversamente proporcional al bienestar económico: la asistencia semanal a misa es de 30% en el estrato superior (AB) y de 55.56% en el inferior (E). El estrato AB manifiesta ir a misa ocasionalmente (bodas y bautizos), con 50%. Correlativamente, la importancia de la celebración religiosa de ritos de paso, como bodas, bautizos y entierros, es también inversamente proporcional: entre quienes la consideran “muy importante” está 77% de los más pobres y 40% de los más ricos, mientras que entre quienes la consideran poco o nada importante, predomina el sector AB.

Gráfico 149

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Apoyar actividades parroquiales.
Respuestas por nivel socioeconómico**

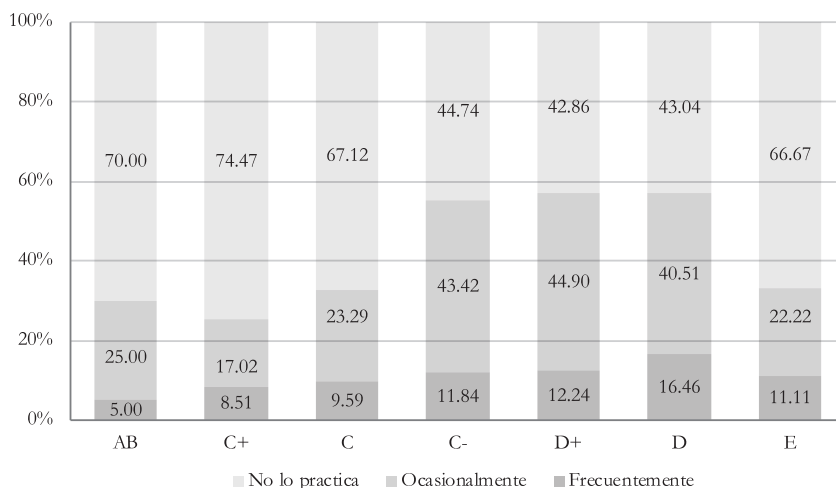


Fuente: EPPCR 2016.

Un comportamiento semejante podemos observar en otras prácticas católicas promovidas desde la institución: el apoyo a las actividades parroquiales y el rezo del Rosario, donde la participación se incrementa conforme descien- de el nivel socioeconómico.

Gráfico 150

¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
 Peregrinaciones a santuarios.
 Respuesta por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

Las prácticas del catolicismo popular no gestionadas directamente por la institución, como las peregrinaciones a santuarios y el pago de mandas a la Virgen o santos milagrosos, muestran importancia en todos los estratos socioeconómicos, con índices mínimos de 30% (sumando práctica ocasional y frecuente). Sin embargo, en estas prácticas observamos menor participación del grupo inferior E, probablemente porque implican un excedente económico, del que carecen. Son los estratos medios bajos los que muestran mayor práctica, con porcentajes entre 50 y 60%.

Otras prácticas populares no gestionadas desde la institución, pero que no requieren el empleo significativo de recursos económicos, como la velación a los ancestros y el altar de muertos, demuestran su importancia en todos los estratos económicos. El catolicismo popular manifiesta su fortaleza más allá las diferencias económicas.

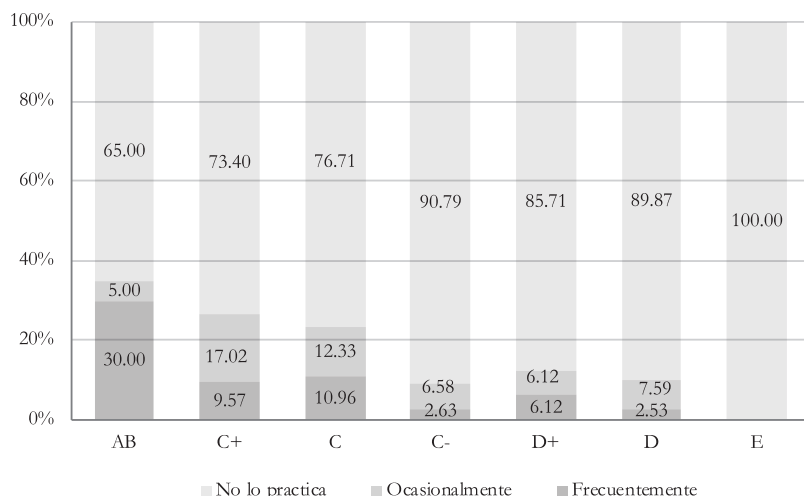
Algunas de estas prácticas sirven ahora como expresión de religiosidades y devociones de múltiple signo. Es el caso de los altares en casa, una tradición del catolicismo popular que se muestra fuerte en Guadalajara, pero que ahora es practicada con distintos sentidos. Primero, es la práctica más común en los sectores populares (llega casi a 90% entre los más pobres), y manifiesta un comportamiento descendente a medida que se asciende en el nivel de riqueza,

hasta alcanzar 50% en el nivel AB. Pero su dedicación evidencia otros ángulos de interés: el altar dedicado a la Virgen de Guadalupe es practicado de manera inversamente proporcional al estrato socioeconómico, llegando a 55% en el sector E y 30% en el AB; el altar a la Virgen de Zapopan, junto con patronos locales, es exclusivo de los estratos bajos, mientras que la dedicación a “otro” –entre quienes están san Judas Tadeo, ángeles, Juan Soldado o la Biblia–, es más importante entre los sectores más acomodados.

Otras actividades en las que pueden converger grupos católicos y cristianos no católicos (los grupos de oración y lectura de la Biblia), revelan su fuerza en los grupos medios y su ausencia en el grupo inferior E.

Gráfico 151

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Yoga, meditación o técnicas espirituales orientales.
Respuestas por nivel socioeconómico**



Fuente: EPPCR 2016.

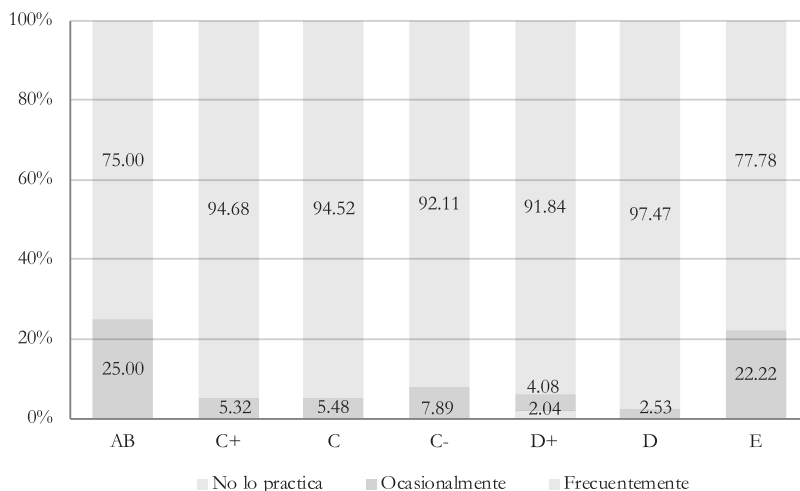
Las prácticas heterodoxas desde el punto de vista católico, provenientes de matrices orientales, esotéricas y Nueva Era, revelan un comportamiento inverso al de las prácticas gestionadas por la institución: aunque minoritarias, son más practicadas en los niveles altos y su frecuencia disminuye conforme desciende el estrato socioeconómico. La alineación de chakras, curas o limpiezas energéticas; el yoga, la meditación o las técnicas espirituales orientales, alcanzan 30% en el estrato AB y son nulas en el estrato E. La lectura del tarot,

i-ching, caracoles, café, runas o carta astral, también se muestra como una actividad de los sectores más altos, y contrasta con las técnicas de conocimiento del futuro más populares, como los horóscopos, presentes en todos los estratos con alrededor de 20%.

La actividad individual y autogestionada por excelencia (la lectura de libros de autoayuda o superación personal) exhibe niveles de práctica generalizada en todos los sectores sociales, pero asciende en los niveles socioeconómicos superiores, por encima de 70% entre los más ricos, y apenas 22% entre los más pobres.

Gráfico 152

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Rituales y danzas indígenas, baño temazcal.
Respuestas por nivel socioeconómico**



Fuente: EPPCR 2016.

Las prácticas indígenas que han sido resignificadas por los movimientos espirituales neoindigenistas de inspiración Nueva Era, son ejercidas por los extremos de la escala social: los rituales y danzas, junto con el baño temazcal, alcanzan índices entre el 20 y 25% en los niveles AB y E. Un comportamiento menos pronunciado pero semejante, es la carga de energía en el equinoccio, que, aunque señala una distribución de campana invertida, sí es practicado en casi todos los estratos sociales, con índices entre el 5 y 10%. Las limpiezas con yerberos, curanderos o brujos permanecen como una práctica casi exclusiva de los más pobres, en el nivel inferior E.

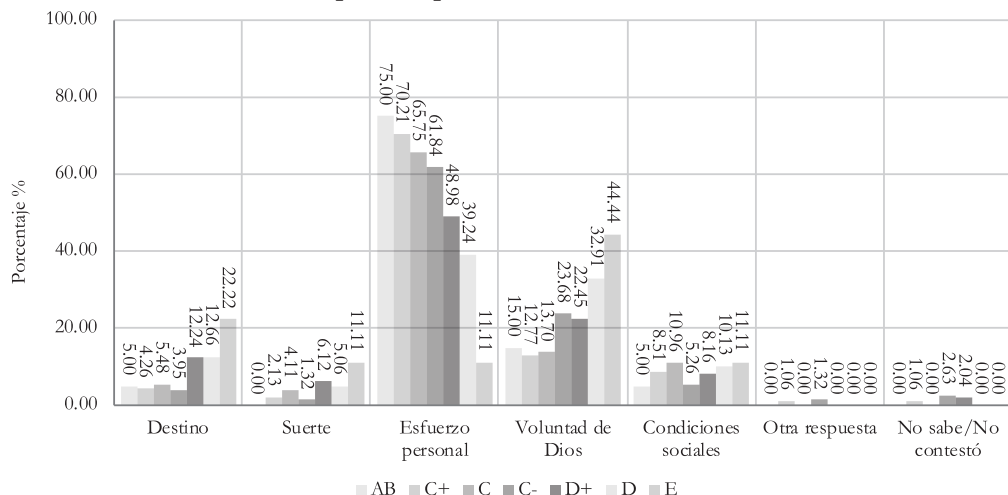
Hay estratos socioeconómicos con preferencias de valores más definidas: los más pobres se decantan no por los valores católicos tradicionales, sino por el “amor al prójimo” y “amor a México y respeto por sus leyes”. Los grupos socioeconómicos más altos se encuentran divididos entre estos mismos valores sin matriz religiosa específica, pero muestran además preferencia equivalente por el “amor a la naturaleza y la armonía interior”, un valor más espiritual que religioso e identificable con la matriz Nueva Era. Este valor afín a la espiritualidad ecológica es el que muestra un comportamiento lineal más claro, descendiendo hasta ser nulo entre los más desfavorecidos. En contraposición, amor al prójimo sigue un comportamiento lineal, ascendiendo conforme desciende el nivel socioeconómico.

Los valores católicos tradicionales, como la pureza, la decencia y la formación religiosa dentro de su rango minoritario en la población general y en el conjunto de los estratos, parecen estar sostenidos preferentemente por los grupos medio-bajos. Podemos decir que todos los grupos socioeconómicos están de acuerdo en que el lugar donde deben enseñarse esos valores es la familia; pero dentro del rango minoritario de preferencia que obtuvieron la Iglesia y la escuela, resalta que son más favorecidos mientras más se desciende en el nivel socioeconómico.

En cuanto a los conceptos de qué es un buen creyente, los resultados del análisis socioeconómico arrojan pocos rasgos definidos. En términos generales, los distintos estratos se encuentran fragmentados entre las opciones presentadas. Son los sectores más ricos los que se distancian comparativamente de un concepto de creyente vinculado al cumplimiento de las leyes: mientras el sector más pobre lo eligió con 44%, el sector AB lo hizo con 25%. En contraposición, la visión ética-social del buen creyente es más favorecida por el sector más alto, así como por el más bajo. Los estratos medios parecen identificados con una vivencia de la religión que cumple con las leyes, no le hace mal a nadie y vive en familia sus valores, alejados del trabajo por la justicia y la igualdad e incluso la práctica de la caridad.

Gráfico 153

¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida?
 Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

En términos analíticos, la prueba más productiva de esta sección del cuestionario fue la que estratifica socioeconómicamente las respuestas a la razón del éxito o del fracaso: la visión secular e individualista del esfuerzo personal muestra un comportamiento directamente proporcional a la riqueza, mientras que la visión providencialista resulta inversamente proporcional: mientras más pobres, más confían en ella como razón última de su destino, independientemente de su propio esfuerzo.

CULTURA DEL PLURALISMO RELIGIOSO Y LA TOLERANCIA

En términos de opinión sobre la actitud frente a la diversidad religiosa, observamos que la cultura de la pluralidad está más arraigada entre los sectores privilegiados. Sin embargo, es probable que se trate de un valor asociado, por una parte, a lo “políticamente correcto”; por otra, a una experiencia socioeconómicamente diferenciada de contacto con la diversidad, que en el caso de los más privilegiados no parece afectar profundamente su dinámica colectiva.

El contacto con la diversidad religiosa como parte de una cultura cosmopolita que se limita, por ejemplo, al contacto voluntario con grupos de signo ecuménico, oriental o de espiritualidad Nueva Era, mientras se tiene la posibilidad de elegir ambientes sociales exclusivamente católicos en clubes o escuelas privadas, resulta radicalmente distinto al contacto con grupos

cristianos de orientación sectaria fuertemente proselitistas que cuestionan la ritualidad colectiva de matriz católica que se vive en el barrio popular, la colonia de clase media baja o la escuela pública. Observamos cómo los estratos más desfavorecidos, en especial el grupo E, son los que muestran mayor polarización entre las distintas posiciones frente a la diversidad, producto de su experiencia específica.

Así, ante la situación hipotética de ser invitado a una ceremonia de una religión distinta, el grupo AB responde positivamente (70%), porcentaje que desciende conforme el nivel socioeconómico hasta 29% del grupo D, para luego repuntar a 55% en el grupo E. Sin embargo, a la pregunta de si han asistido a una ceremonia de distinta religión, el comportamiento de la respuesta sigue la forma de una campana invertida: 55% del grupo AB lo ha hecho (15 puntos porcentuales menos de quien dijo que lo haría), mientras que el grupo más desfavorecido lo ha hecho en 44%. Los grupos intermedios lo han hecho alrededor de diez puntos porcentuales menos de lo que dijeron hipotéticamente que harían.

Ante la situación hipotética de que alguien de su familia cambiara de religión, la posición de respeto es liderada por el grupo AB, con 90%. La aceptación desciende de manera lineal con el nivel socioeconómico hasta 74% en el grupo D, para caer radicalmente hasta 44% en el grupo E. En este estrato socioeconómico encontramos el mayor porcentaje de la opción “lo convencería de que está en un error” (2%), pero también el mayor porcentaje de quienes apoyarían a quien cambiara de religión (11%). La polarización de este grupo respecto a la diversidad religiosa se hace nuevamente patente en la concepción del cambio de religión: lideran la idea de que es porque “les lavan el cerebro” (44%) o “les ofrecen beneficios económicos” (33%) y ocupan el último lugar de las explicaciones del cambio en términos de satisfacción o decisión personal.

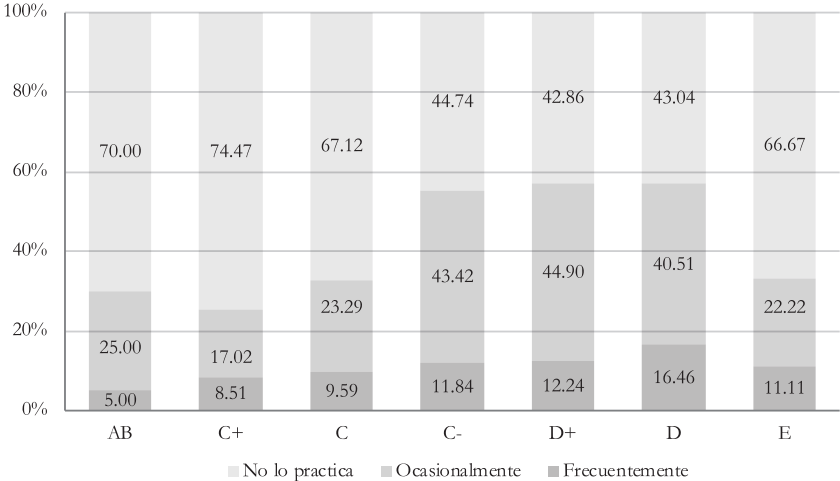
Son estas concepciones las que prevalecen entre los grupos privilegiados, con un comportamiento lineal descendente conforme disminuye el nivel socioeconómico. En consecuencia, la opinión acerca de la igualdad de derechos entre grupos religiosos sigue patrones muy semejantes, con una postura “totalmente de acuerdo” que llega a 70% en el sector AB, para disminuir linealmente hasta 45% en el estrato D, mientras que el más desfavorecido, el E, se manifiesta anómalamente a favor con 66%. En este tema, el grupo más pobre muestra la misma polarización de opiniones que en las anteriores, pues lidera tanto la respuesta de “desacuerdo” y “totalmente en desacuerdo”. Los sectores medios, por su parte, se muestran afines a las dos posturas “de acuerdo”, en proporciones de 40% por igual.

La idea del respeto a todas las religiones, sin connotaciones legales, muestra a grandes rasgos el mismo patrón de comportamiento entre los estratos que la anterior, pero con un nivel de aceptación más alto. Sólo el estrato más desfavorecido muestra respuestas de desacuerdo. Lo mismo sucede frente al acuerdo hipotético frente a que una persona de fe diferente se case con alguien cercano: la disponibilidad es lineal decreciente de acuerdo con el nivel socioeconómico, a excepción de estrato E, mientras que la renuencia es lineal inversa al nivel socioeconómico. La posibilidad hipotética de que una persona de fe diferente sea candidata a un cargo político tiene el mismo comportamiento, con niveles mayores de disposición general y niveles menores de renuencia.

MARCOS DE MORAL SEXUAL

Una distinción importante entre estas prácticas es la referida al grado mayoritario de aceptación, ya que muestran patrones diferenciados. El divorcio, las relaciones matrimoniales, los métodos anticonceptivos y la homosexualidad tienen un nivel general de aceptación entre los encuestados, mientras que el aborto, la pornografía y las relaciones extramaritales, no.

Gráfico 154
¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Divorcio. Respuestas por nivel socioeconómico

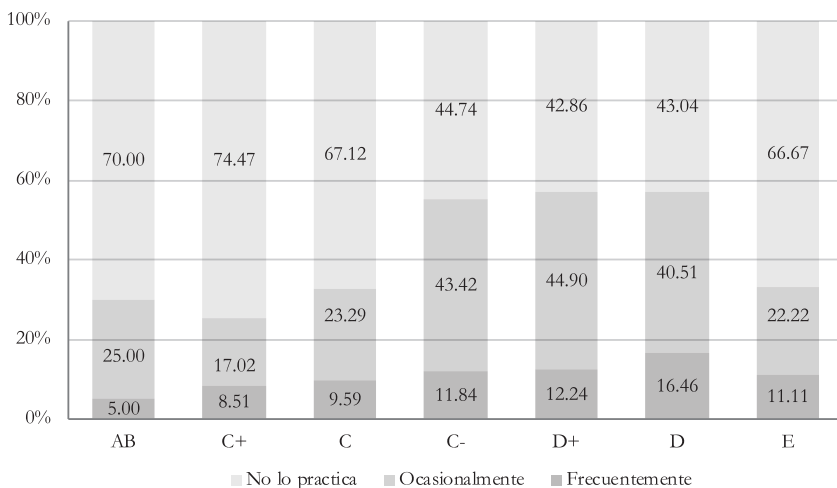


Fuente: EPPCR 2016.

Entre las primeras podemos observar, mediante la estratificación socioeconómica, que esa aceptación mayoritaria se localiza sólo en los niveles superiores, y que su rechazo alcanza proporciones mayores a 50% entre los sectores medios bajos, en los temas del divorcio, las relaciones prematrimoniales y la homosexualidad. Sólo el rechazo a los métodos anticonceptivos se mantiene minoritario en todos los estratos. Un rasgo particular de la opinión sobre la homosexualidad es que parece estar más indefinida en términos axiomáticos y sometida a consideraciones específicas de caso, de manera que la respuesta “depende” muestra porcentajes entre 10 y el 20% de manera errática entre los distintos estratos.

Gráfico 155

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Aborto. Respuestas por nivel socioeconómico



Fuente: EPPCR 2016.

En el caso de las segundas, el comportamiento de aceptación si bien minoritario, sigue la forma de campana invertida, con porcentajes de aceptación ligeramente mayores en los extremos: en el caso del aborto, la pornografía y las relaciones extramaritales, este porcentaje es de 20% en el nivel AB y 11% en el E. Vale la pena señalar que la frecuencia de respuestas “depende” varían entre las tres: para el aborto observamos las más altas, llegando a 15% en el nivel AB, mismo que desciende linealmente hacia los estratos inferiores, mientras que en la pornografía y las relaciones extramaritales no rebasan 10%. La tendencia general observada en esta sección apunta hacia una mayor indepen-

dencia o autonomía de los grupos más privilegiados respecto a las directrices institucionales de moral sexual y una actitud de mayor permisividad sexual.

CONCLUSIONES

Las condiciones materiales de vida se manifiestan como un factor importante en la configuración de imaginarios creyentes, valores, prácticas religiosas, tolerancia a la diversidad religiosa y moral sexual. Las creencias, prácticas y opiniones de la sociedad tapatía están fuertemente diferenciadas en relación con este factor, e incluso polarizadas en algunos aspectos específicos –como la moral sexual o la tolerancia–, a consecuencia de su profunda desigualdad. En el caso de las actitudes de tolerancia religiosa, esta diferenciación de condiciones de vida se suma a las distintas experiencias de diversidad que los sujetos tienen de acuerdo con su nivel socioeconómico: mientras los más privilegiados pueden “controlar” su exposición o grado de convivencia con la diversidad (por ejemplo, mediante la elección de escuelas particulares afines a su orientación religiosa) y con frecuencia prefieren opciones espirituales de frecuente signo ecuménico o multirreligioso, los menos privilegiados están mucho más expuestos en sus territorios de residencia a una diversidad religiosa de signo fuertemente proselitista y en tensión con la ritualidad colectiva de matriz católica que impregna fiestas y conmemoraciones.

En términos generales, observamos mayor apego a las creencias, prácticas y orientaciones de la institución religiosa en los niveles más desfavorecidos. La autonomización religiosa expresada por medio de la distancia de los modelos ortodoxos católicos de creer y practicar la religión, es inversamente proporcional al nivel socioeconómico. Las matrices de espiritualidad oriental y Nueva Era tienen mayor éxito entre los sectores más favorecidos. De manera similar, estos sectores son más proclives al ateísmo y el indiferentismo religioso. Pero también las prácticas de catolicismo popular no gestionadas por la institución, sino por grupos, familias o sujetos, tienen un fuerte arraigo entre estos sectores; es decir, forman un núcleo de prácticas y creencias de signo católico donde se da una fuerte convergencia de los distintos estratos socioeconómicos de la sociedad tapatía.

VII. LA ESCOLARIDAD COMO FACTOR EN LA CONFIGURACIÓN RELIGIOSA DE LOS TAPATÍOS

En el campo específico de la interpretación de las transformaciones modernas y contemporáneas de la religión, la educación es considerada la forma de acceso a una de las concepciones del mundo potencialmente más amenazantes para los sistemas de creencias: la visión científica.

Basado en la aplicación sistemática de la observación empírica y la reflexión racional, el pensamiento científico conforma una esfera que funciona con una lógica o legalidad autónoma y distinta a la de la religión; pero más allá de ser ajena a ella, de acuerdo con Max Weber, ambas esferas se han mantenido en tensión permanente, produciendo diversas estrategias en las áreas de competencia simultánea. De acuerdo con este mismo autor, hasta ahora el desarrollo de la racionalidad instrumental evidente en el avance de la ciencia, ha sido un elemento fundamental en el “desencantamiento del mundo” en la historia occidental (Weber, 1987).

El sociólogo francés Émile Durkheim plantea cómo, en el proceso de construcción de explicaciones racionales bajo la exigencia de la crítica lógica y la contrastación empírica, el conocimiento científico ha ofrecido un camino posible al progreso humano, a la par que ha minado la autoridad de la tradición y el saber local, produciendo efectos tanto benéficos como perniciosos que sólo la misma ciencia puede contribuir a minimizar (Durkheim, 1995).

Ello ha significado que las sociedades modernas atravesasen por la pérdida de la plausibilidad de las cosmovisiones religiosas del mundo fundadas en la tradición (Berger, Berger y Kellner, 1973). Desde esta perspectiva, los análisis de la religión en el mundo occidental moderno durante el siglo xx observaron consistentemente la ocurrencia de un declive en diversos indicadores del comportamiento religioso —a la par que se extendía el acceso a la educación entre la población—, mismos que apoyaron la perspectiva general del denominado paradigma de la secularización (Hervieu-Léger, 1999).

La educación ha sido parte fundamental de los proyectos de construcción de los estados modernos en general, que han visto en un sistema nacio-

nal de educación y su acceso abierto la clave para la formación de ciudadanos libres e iguales ante la ley, con la preparación educativa y técnica necesaria para ampliar la producción en una perspectiva de progreso económico, y en la instrucción de un conjunto de valores e imaginarios compartidos en una comunidad nacional, que son instaurados por la propia autoridad del Estado en un nivel jerárquico superior al de los propios de su comunidad religiosa, étnica o regional.

En Latinoamérica, los proyectos de construcción de un sistema educativo nacional formaron parte intrínseca del proceso modernizador acelerado en los regímenes liberales posteriores a las independencias e inicios del siglo xx, con el fin de crear las condiciones de la existencia autónoma y legítima del Estado (Bastian, 1997). En México, luego de ser promulgada la Constitución de 1917, los regímenes del nacionalismo revolucionario se enfrentaron a la Iglesia católica, principal institución educativa durante la Colonia, impulsando la creación de escuelas y la formación de maestros para constituir un sistema de educación pública laica y gratuita. Sin embargo, hoy observamos que no sólo existen estas dos instituciones, Iglesia y Estado, en competencia por la formación de los futuros ciudadanos, y en la definición del carácter religioso/secular de las visiones de mundo.

Con la emergencia de los medios de comunicación tradicionales, incluidos el cine y ahora las modalidades de información e interacción inauguradas por Internet, presenciamos el incremento de la difusión de visiones provenientes de una diversidad casi inverosímil de emisores —entre ellos los religiosos—, que colocan al individuo/usuario/receptor/prosumidor¹ ante la confrontación constante de sus propias concepciones y prácticas, y frente a la posibilidad casi inagotable de reelaboración y reconstrucción simbólica, incluyendo sus modos de creer y de practicar la religión.

Al mismo tiempo, la ciencia se ha constituido en una poderosa matriz de recreación de imaginarios sobre el universo y los posibles sentidos de la vida, en lo individual y como especie. En su análisis sobre las creencias en Suiza, Roland Campiche (2010) plantea la permeabilidad de los universos de creencias, tanto científicas como religiosas, filosóficas y políticas. Vemos aparecer sistemas de creencias abiertos e inclusivos, que alimentan el polo universalista de la religión.

¹ Es un acrónimo formado por los términos “productor” y “consumidor”. Como concepto fue acuñado por Alvin Toffler en *La tercera ola* (1980) para explicar el papel de aquellos que, además de consumir contenidos, participan de manera activa en su transformación y adaptación.

¿Realmente ocurre que a mayor educación haya menos creencia y práctica religiosa? ¿O sólo se transforma y se recrea con nuevos elementos? ¿Sigue rigiendo la autoridad de la iglesia en estas nuevas reelaboraciones simbólicas? ¿Cómo reaccionan los tapatíos con altos niveles de escolaridad frente a la diversidad religiosa? ¿Cambian sus posiciones en cuanto a las prácticas de moral sexual? ¿Cómo impacta la visión de los derechos ciudadanos de las minorías?

Para este análisis se procedió a la estratificación de la muestra de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas en Guadalajara 2016”, de acuerdo con cinco grados de escolaridad (grado terminado):

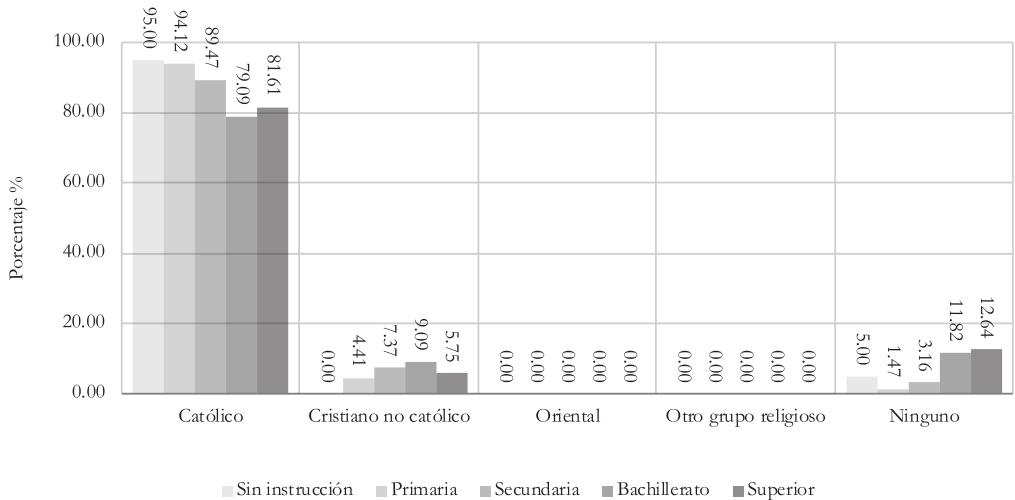
1. Sin instrucción.
2. Primaria.
3. Secundaria.
4. Bachillerato o carrera técnica.
5. Grado universitario o posgrado.

Revisaremos el comportamiento de las dimensiones de la religiosidad comprendidas en la encuesta de acuerdo con esta estratificación.

PERTENENCIA Y MOVILIDAD RELIGIOSAS

Gráfico 156

**¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos?
Respuestas por grado de escolaridad**

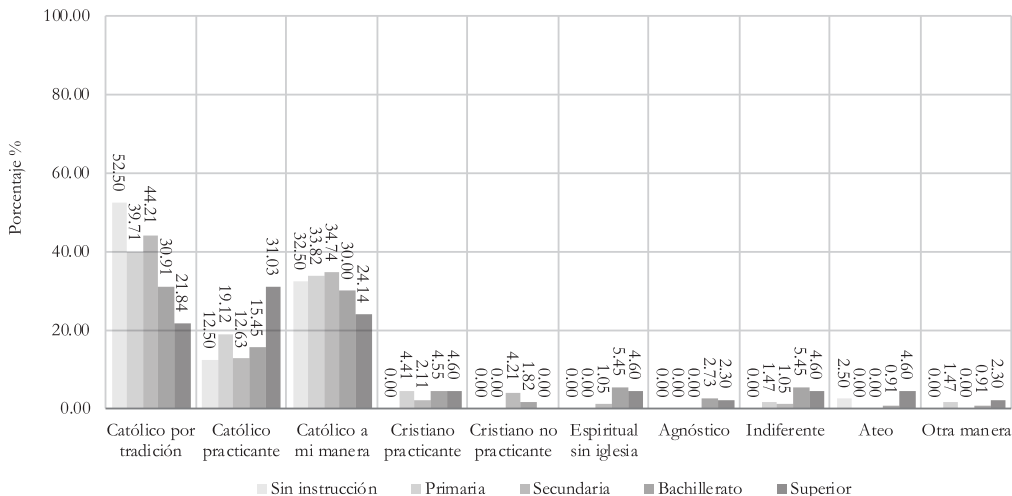


Fuente: EPPCR 2016.

La estratificación por niveles de escolaridad muestra que, dentro de la pertenencia mayoritaria al catolicismo en la zona metropolitana, la mayor disidencia se da entre los grupos con más años de estudios (bachillerato o preparatoria y universidad). La diferencia entre ellos y los sin instrucción es de 15 puntos porcentuales. El grupo no católico de educación preparatoria se divide entre cristianos no católicos y otros que optan por abandonar la religión, mientras que el de educación universitaria se inclina claramente por esta última opción: se manifiesta como sin religión más de 12.64% del grupo, contra menos de 1.47% en el nivel de escolaridad primaria.

Gráfico 157

¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos?
Respuestas por grado de escolaridad



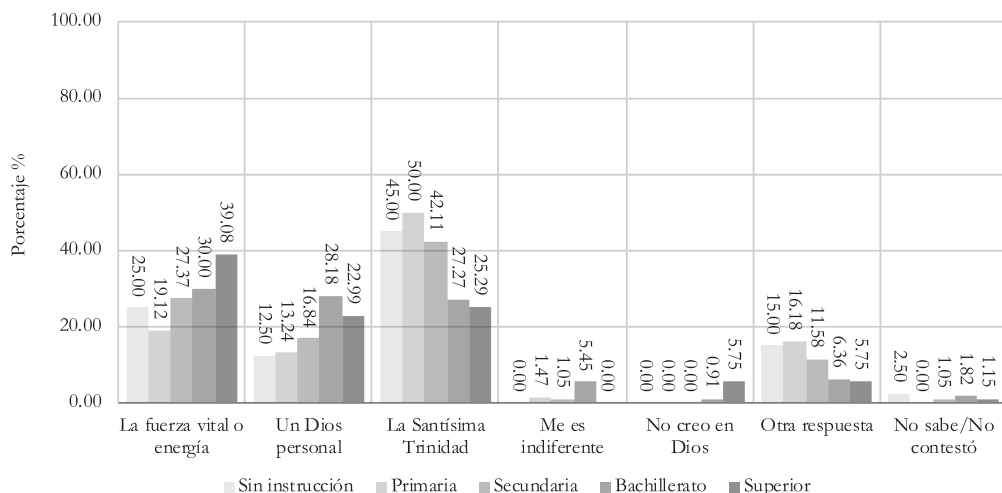
Fuente: EPPCR 2016.

La escolaridad tiene un claro impacto sobre la identificación religiosa caracterizada como tradicional: mientras que más de la mitad del grupo sin instrucción se identifica en esta categoría, sólo lo hace 21.84% del grupo de escolaridad superior, que prefiere identificarse como “católico practicante” (categoría que lidera), junto con “espiritual sin Iglesia”, “agnóstico”, “indiferente” y “ateo”. La categoría “católico a mi manera” es la identificación preferida de manera semejante por los tres grupos de escolaridad más bajos, en niveles alrededor de 30%.

CREENCIAS E IMAGINARIOS DE LO TRASCENDENTE

La creencia en Dios es mayoritaria en todos los grupos de escolaridad de la muestra, en proporciones superiores a 50%. Sin embargo, la polarización entre los grupos de escolaridad inferior y superior rebasa 20 puntos porcentuales: 90% de los entrevistados sin instrucción y los de nivel primaria manifiestan no tener dudas sobre su existencia, mientras que alrededor de 66% de los de educación preparatoria y universitaria lo hacen. Estos grupos de escolaridad superior lideran la creencia no en un Dios personal, sino en un poder supremo, así como la no creencia en Dios, aunque en proporciones de 5.75%.

Gráfico 158
¿Qué es Dios para usted?
Respuestas por grado de escolaridad



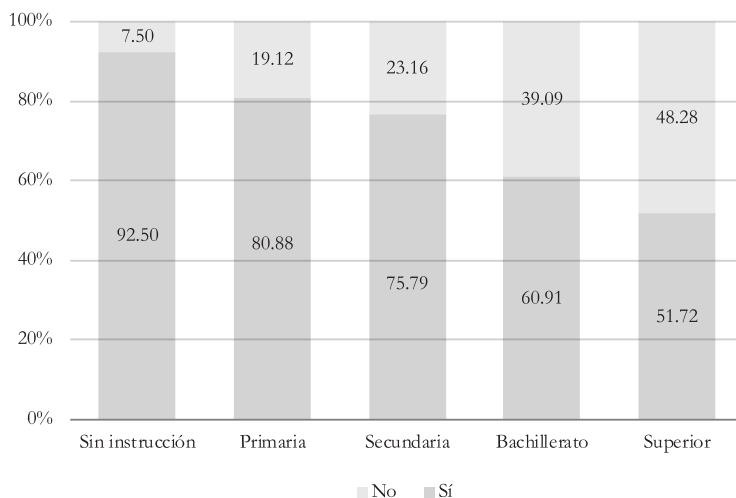
Fuente: EPPCR 2016.

Esta imagen de Dios se aleja del modelo católico ortodoxo, la Santísima Trinidad, en la que sólo cree 25.29%, contrastando con los grupos inferiores por otros 25 puntos porcentuales, mientras encabeza con 39.08% la creencia en Dios como una fuerza vital o energía. Esta imagen y la de un Dios personal aparecen más creíbles a medida que los sujetos alcanzan mayores niveles de escolaridad.

Otros imaginarios trascendentes, como el cielo y el infierno, la resurrección y el juicio final, pero también la reencarnación, pierden interés en tanto se incrementan los niveles educativos, a la vez que aumenta la credibilidad en “la unidad con el cosmos”, con 20% entre los universitarios.

Gráfico 159

¿Cree usted en...? Imágenes milagrosas (santos, vírgenes, cristos, Jesús).
Respuestas por grado de escolaridad

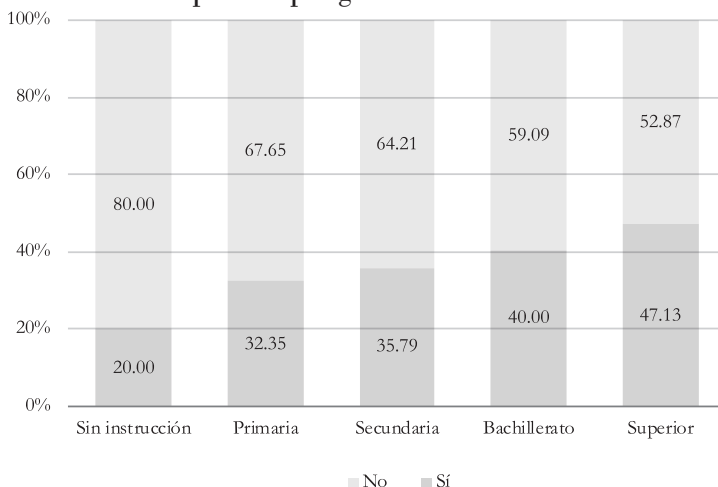


Fuente: EPPCR 2016.

Al preguntar las creencias de manera separada, observamos un descenso lineal en las creencias ortodoxas católicas conforme aumenta el nivel educativo, pero también de las católicas populares de una manera claramente lineal, elemento que contrasta con la estratificación por nivel socioeconómico, en la que vimos una correlación menos sólida. Confirmamos cómo disminuye la creencia en la Santísima Trinidad y en Dios mismo, pero también en el poder milagroso del Espíritu Santo y las imágenes milagrosas.

La opción por creencias de otras matrices, como la reencarnación, también desciende. La figura de los ángeles se muestra, como observamos previamente, como una creencia bisagra o puente entre la matriz popular católica y la matriz espiritual y Nueva Era, que los resignifica como seres de luz: se mantiene como una creencia para todos los estratos con proporciones entre 60 y 70%. Lo mismo sucede con los duendes y troles, pero en proporciones entre 12 y 22%.

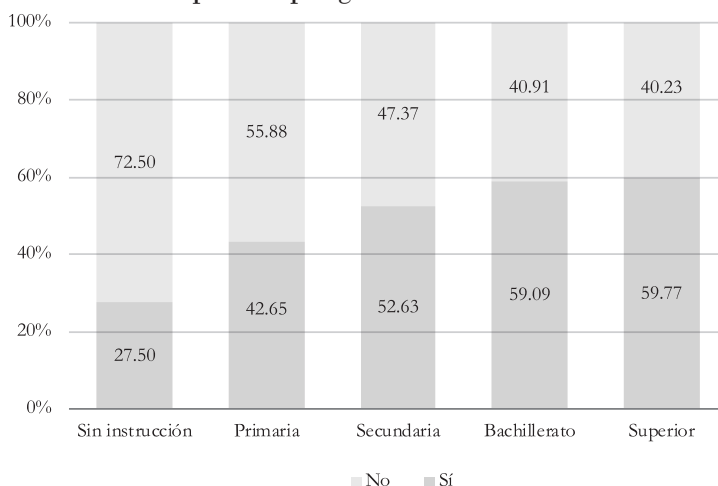
Gráfico 160
¿Cree usted en...? Seres de luz.
Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

Otras matrices no tienen el mismo comportamiento: aunque minoritarias, muestran una evolución lineal ascendente conforme aumenta el nivel educativo. Tal es el caso de la creencia en los seres de luz, el contacto con extraterrestres, los fantasmas, aparecidos y espíritus chocarreros, promovidos por las industrias culturales.

Gráfico 161
¿Cree usted en...? Karma.
Respuestas por grado de escolaridad



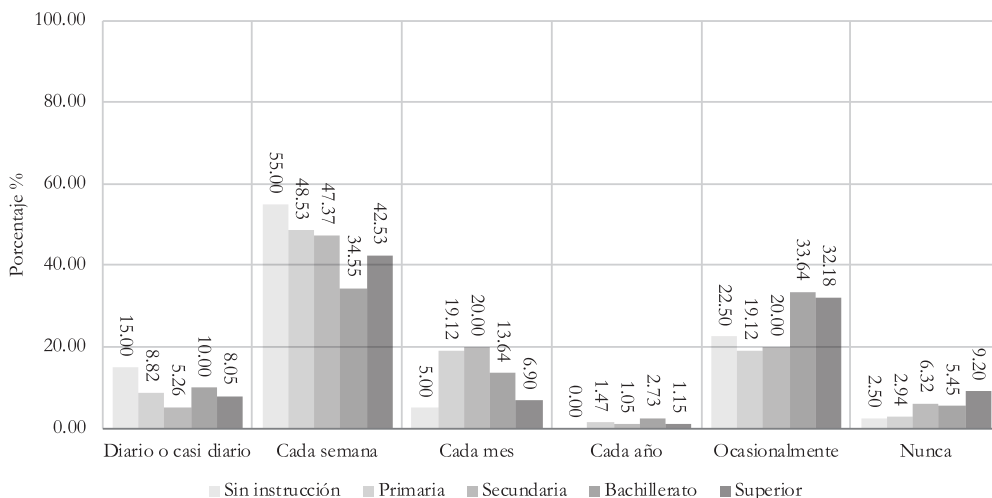
Fuente: EPPCR 2016.

El karma y las energías, elegidos como principio universal, llegan a proporciones mayoritarias entre los de educación superior, e incluso la categoría de “reptilianos” se revela como una creencia propia de los más educados, con 11% de elección.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Las prácticas de religiosidad impulsadas por la Iglesia católica son importantes en todos los grupos de escolaridad, aunque vemos una tendencia al decrecimiento conforme aumentan los años de educación formal.

Gráfico 162
Actualmente, ¿cada cuánto asiste a servicios religiosos?
Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

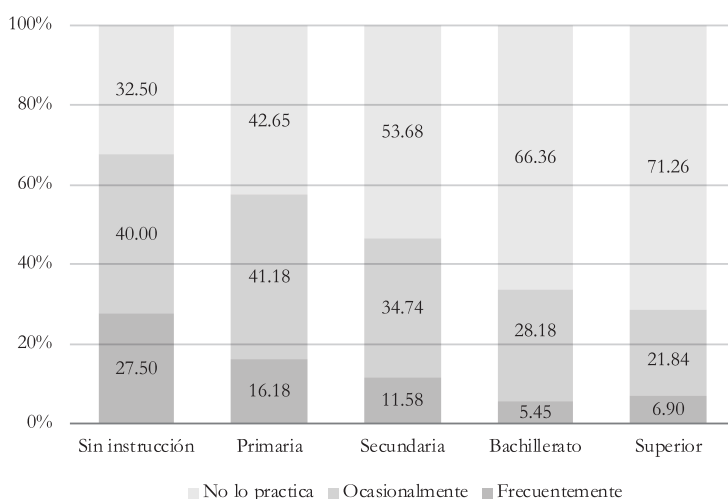
La asistencia semanal a misa decrece de 55% entre el grupo sin instrucción, a 34.5% y 42.5% en los grupos con bachillerato y educación superior, respectivamente, los cuales dicen ir sólo ocasionalmente en proporciones alrededor de 30%, o nunca. El grupo de menor instrucción encabeza la asistencia diaria con 15%, es el que menos deja de ir a misa. La celebración religiosa de bodas, bautizos y entierros es mayoritaria en todos los grupos de escolaridad, pero se registra una diferencia de alrededor de 20 puntos porcentuales entre los tres grupos de menor educación y los que asistieron a preparatoria o universidad. El apoyo a las actividades parroquiales registra un comporta-

miento lineal inverso a la escolaridad, con diferencias de 20 puntos porcentuales entre el grupo sin instrucción y el grupo de educación universitaria.

Cuando enfocamos nuestra atención en las actividades de matriz católica que pueden ser conducidas al margen de la institución eclesial, notamos el mismo impacto de la escolaridad, pero con algunas diferencias: el rezo del Rosario, por ejemplo, es mayoritario aun en los grupos de educación superior.

Gráfico 163

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Peregrinaciones a santuarios.
Respuestas por grado de escolaridad**



Fuente: EPPCR 2016.

Las peregrinaciones a santuarios son una práctica mayormente ejercida por el grupo sin instrucción, con frecuencias cercanas a 70%, y sufre una caída de 40 puntos porcentuales en el nivel de mayor escolaridad. El pago de mandas a santos milagrosos o advocaciones de la Virgen sigue el mismo patrón, aunque con menores frecuencias.

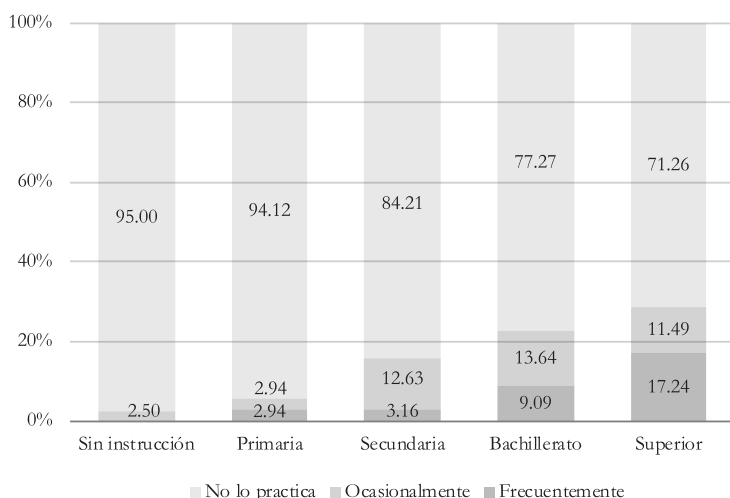
Sólo 20% de los sin instrucción carece de altar doméstico, vs. cerca de 60% de los dos grupos de educación superior. La Virgen de Guadalupe predomina en la dedicación de los altares de los menos educados con 52.5%, contra 20% de los más educados. Éstos prefieren altares a Cristo o a “otro”, sin especificar.

Por su parte, las actividades incluidas en el estudio en las que participan también los cristianos no católicos, muestran un comportamiento menos sen-

sible al nivel de escolaridad: la lectura de la Biblia es practicada en proporciones superiores a 50% en todos los grupos de escolaridad, con diferencias menores a 10% entre ellos. La participación en grupos de oración o comunidad cristiana sigue el mismo comportamiento ligeramente decreciente, en proporciones entre 30 y 15%. El altar de muertos y la velación a ancestros mostraron recibir un menor impacto por el nivel de escolaridad de los sujetos.

Gráfico 164

**¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?
Yoga, meditación o técnicas espirituales orientales.
Respuestas por grado de escolaridad**



Fuente: EPPCR 2016.

Las prácticas provenientes de matrices no católicas son claramente minoritarias, pero la mayor parte de ellas muestra un comportamiento inverso al observado hasta aquí: se incrementan conforme aumenta el nivel de escolaridad alcanzado. Es el caso de la carga de energía en equinoccio, los rituales y danzas indígenas, el baño de temazcal, la alineación de chakras, nivelación de energías, curas o limpiezas energéticas, leer horóscopos y la práctica del yoga, meditación o técnicas espirituales orientales. Esta última muestra la diferencia más significativa: sólo la practica 2.5% del grupo sin instrucción, y se incrementa linealmente en todos los grupos hasta cerca de 30% en el grupo de educación universitaria.

La lectura de libros de autoayuda o superación personal, –actividad individual practicada de manera independiente a las instituciones religiosas–,

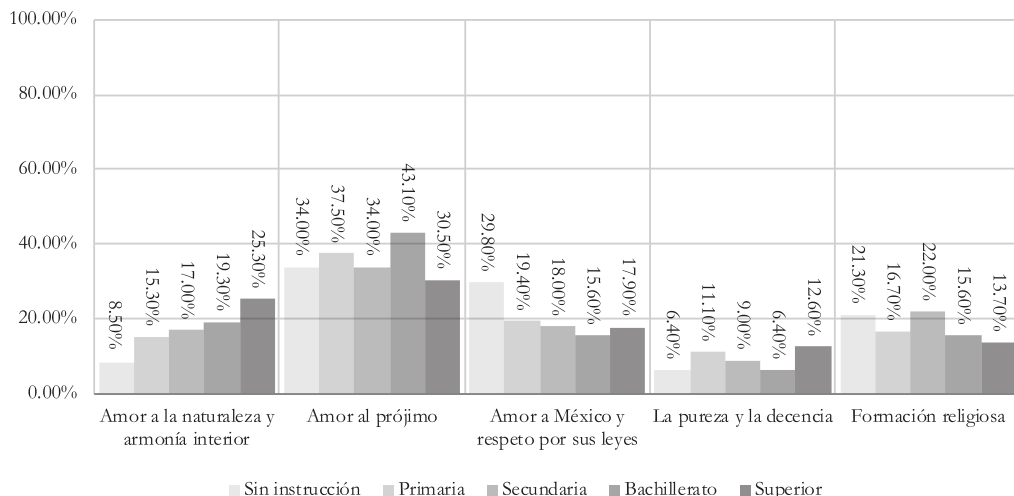
muestra el mismo comportamiento ascendente con el nivel de escolaridad, llegando a ser mayoritaria en el último grupo: parte de un porcentaje de práctica del 12.5% entre los sin instrucción, y llega a cerca de 60% entre los de mayor educación. Sólo las limpias o curas con yerberos y brujos se muestran como una práctica popular tradicional que permanece entre los grupos sin instrucción.

VALORES PRINCIPALES EN LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

El acceso a mayores niveles escolares tiene un impacto en los valores de los sujetos de manera más específica que en el nivel socioeconómico, factor con el que se encuentra fuertemente relacionado. Los grupos de mayor escolaridad se manifestaron más claramente a favor de valores no específicamente religiosos que los sin instrucción.

Gráfico 165

¿Qué valores considera importantes en la formación de los niños? Formación religiosa. Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

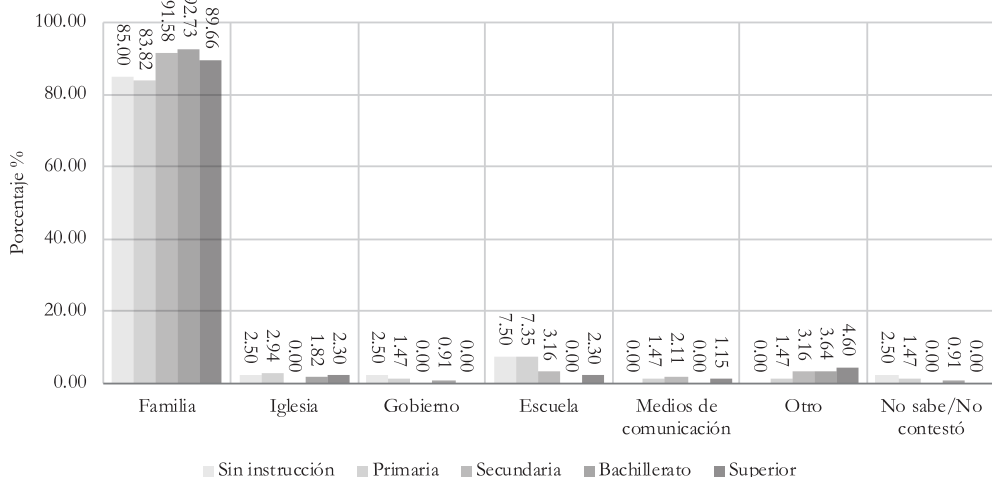
La formación religiosa es importante para el 25% del grupo sin instrucción, y diez puntos porcentuales menos para los de educación superior, mientras que el amor a la naturaleza y armonía interior –como hemos visto, un valor afín a la espiritualidad multirreligiosa Nueva Era–, pasa de una

preferencia de 10% entre los sin instrucción, a 27% de los de educación superior.

El valor religioso no específico de alguna doctrina, “amor al prójimo”, es el preferido por todos los grupos de escolaridad, con proporciones entre 30 y 40%. El menos preferido por todos los grupos es “la pureza y la decencia”, algo aparentemente no relacionado con la escolaridad. Por su parte, el valor específicamente secular y cívico de “amor a México y respeto por sus leyes”, es claramente preferido por los sin instrucción (35%), con una diferencia de 15% respecto a los de educación superior. Aunque el impacto de la escolaridad está lejos de ser tan importante como el que ejerce en las creencias y las prácticas religiosas.

Gráfico 166

**¿Dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?
Respuestas por grado de escolaridad**

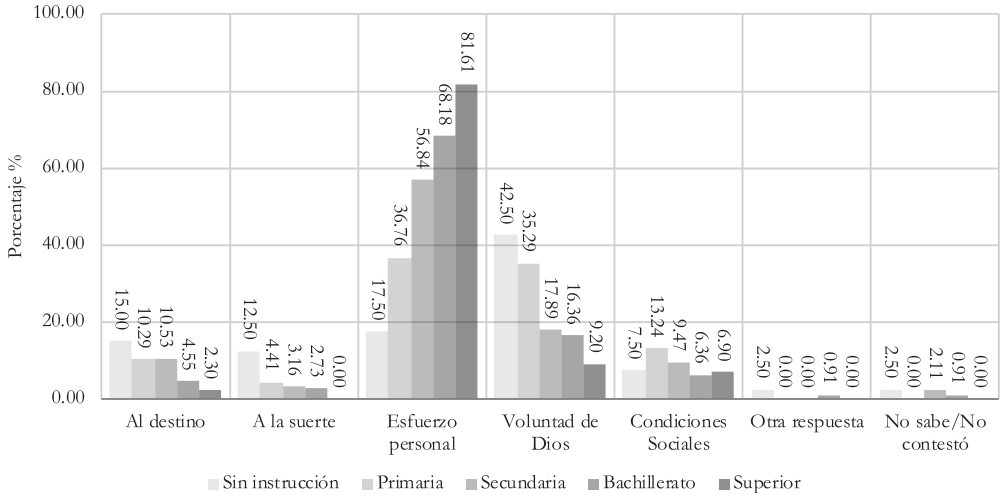


Fuente: EPPCR 2016.

Todos los grupos de escolaridad reconocen a la familia como la instructora de los valores, sin diferencias significativas. Vale la pena resaltar que aquellos con menor acceso a la educación son quienes, aunque de manera marginal, se manifiestan a favor de la escuela como formadora.

Gráfico 167

¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida?
Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

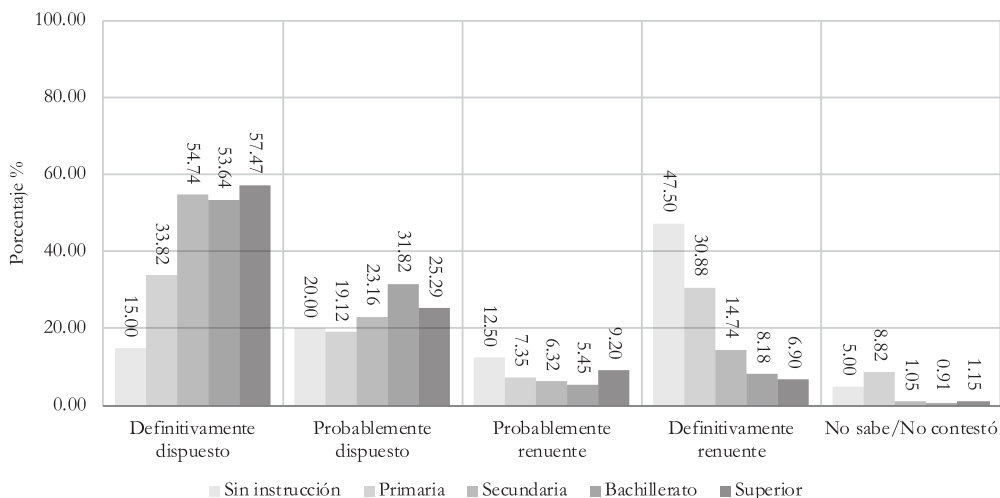
El impacto más importante de la escolaridad en el área temática de valores reside en la razón del éxito o el fracaso: el *ethos* providencialista está presente en más de 40% de los sin instrucción, y cae más de 30 puntos porcentuales entre los que tienen educación universitaria. Mientras que el *ethos* individualista que coloca al esfuerzo personal como el factor diferencial entre el éxito y el fracaso sólo es sostenido por 17.5% de los sin instrucción y más de 80% de los universitarios.

Otras representaciones al margen del control personal, aunque minoritarias, siguen el mismo comportamiento descendente conforme se asciende en el nivel de escolaridad. Esta transformación es afín a la observada en el análisis de la estratificación socioeconómica, fortaleciendo la hipótesis interpretativa de que aquellos con una formación escolar y condiciones de vida favorables, no sólo expresan una visión del mundo menos religiosa, sino que, a la vez, muestran una experiencia de mayor control sobre el curso de sus vidas y mayor confianza en su capacidad de modificarlas, lo cual presupone a la par una visión del sistema social como legítimo, justo y meritocrático.

La escolaridad tiene un impacto positivo en el desarrollo de actitudes de tolerancia hacia la diversidad religiosa. El número de personas que –afirman– asistirían a la ceremonia de una religión distinta de ser invitadas, o que lo han hecho, aumenta conforme los niveles educativos son más altos, hasta superar 50% entre quienes han recibido educación preparatoria o universitaria. Llama la atención que, al comparar los datos contra la pregunta de si efectivamente han asistido a una ceremonia, observamos que los niveles de respuestas afirmativas son prácticamente los mismos para el grupo sin instrucción, mientras que para los dos grupos de educación superior discrepan: dicen que irían, pero lo han hecho varios puntos porcentuales menos. Es decir, su posición coincide con un principio general, no necesariamente derivado de la experiencia.

Gráfico 168

¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya se case con alguien cercano a usted?
 Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

Otra consideración relevante dentro de esta relación lineal, directamente proporcional entre escolaridad y tolerancia, emerge a partir de la pregunta sobre la disposición a que “una persona con fe diferente se case con alguien cercano a usted”, o a que sea candidato a un cargo político: la disposición a

ambas situaciones es prácticamente igual entre los de mayor instrucción, y diferente en los grupos sin instrucción y con escolaridad primaria. Además de tener una menor aceptación de ambas posibilidades respecto a los grupos de escolaridad alta (15 *vs.* 57%), parecen menos dispuestos a aceptar el posible vínculo personal *vs.* la posibilidad de relación anónima con un representante político. La diferencia en el grupo sin instrucción es de 15 puntos porcentuales.

Ante la opción de que alguien de su familia cambie de religión, los grupos responden a favor de una actitud de respeto (con mayor frecuencia los de escolaridad alta, 62% en el nivel inferior, hasta 80% en el superior). Además, solamente los sin instrucción consideraron la posibilidad de no tratarlo más, con 5%. En este grupo es frecuente la imagen del cambio de religión como producto, por ejemplo el “lavado de cerebro” o el ofrecimiento de beneficios económicos; es decir, representaciones no legítimas del cambio religioso, mientras que los de mayor escolaridad encabezan las respuestas que legitiman dicho cambio como producto de una decisión personal, porque no conocen su propia religión, o que su antigua religión no les satisface. El grupo de educación secundaria rompe con estas concepciones no legítimas del cambio religioso.

A pesar de estas diferencias, en todos los grupos es mayoritario el “acuerdo total” con el respeto hacia todas las religiones, aunque hay diferencias de alrededor de 12 puntos porcentuales entre los de menor y mayor escolaridad. El resto se expresa como “simplemente de acuerdo” y sólo 5% del grupo de menor escolaridad se muestra en desacuerdo. La posición a favor de la igualdad de derechos para todas las religiones tiene un comportamiento menos lineal, además de que es considerablemente menos aceptada: 17% de los sin instrucción se muestra en desacuerdo, y casi 5% del grupo de educación secundaria. La postura “totalmente de acuerdo” sólo es mayoritaria en los grupos sin instrucción, preparatoria y universidad.

MARCOS DE MORAL SEXUAL

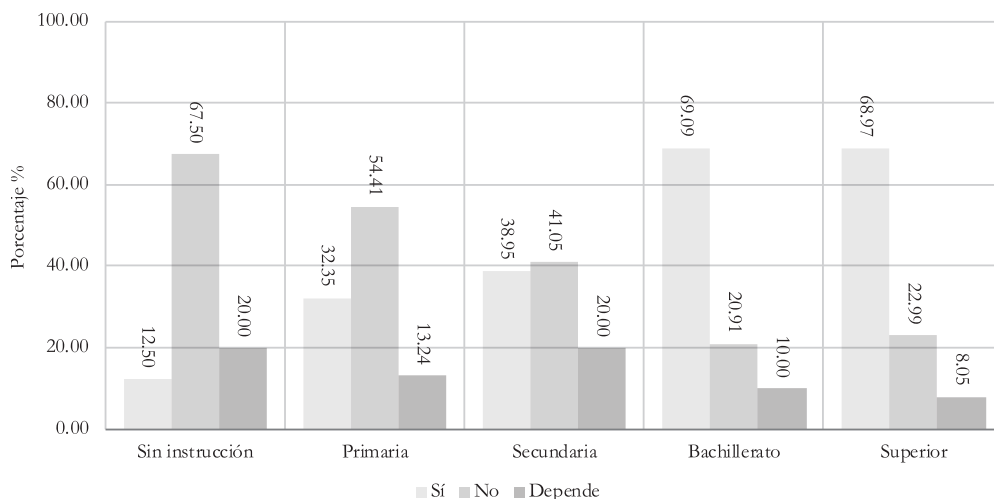
La escolaridad es un factor relevante en la opinión sobre la moral sexual, del mismo modo que mostró serlo el estrato socioeconómico. Su relación es prácticamente lineal y directa: a mayor escolaridad, mayor independencia de las regulaciones institucionales católicas y mayor permisividad. La práctica que en general recibe mayor aceptación es la de los métodos anticonceptivos. Su aceptación sólo es menor a 50% en el grupo de más baja instrucción (45%) y muestra una diferencia de 37 puntos porcentuales.

Gráfico 169

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?

Divorcio.

Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

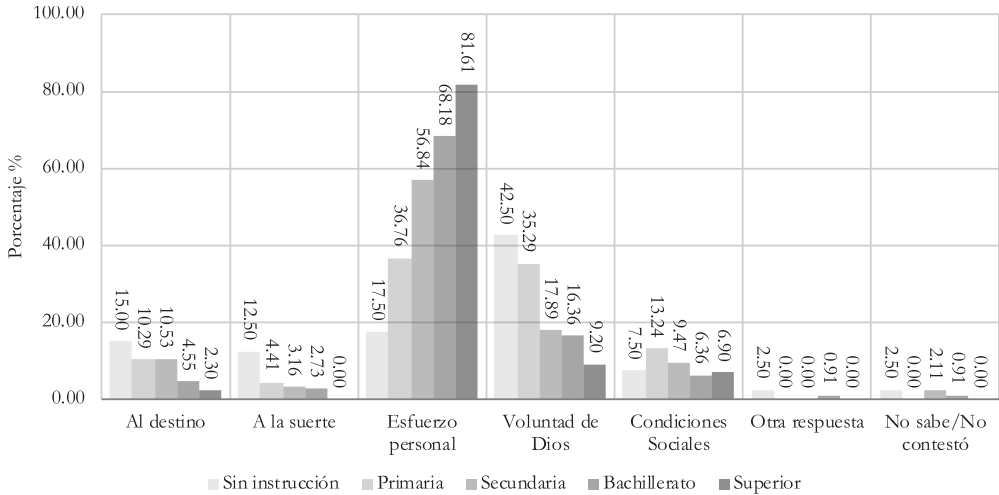
El divorcio suscita posiciones más polarizadas. Sólo es aceptado en más de 50% por los dos grupos de mayor escolaridad, en proporciones cercanas a 70%, y la diferencia respecto al grupo sin instrucción es de más de 50 puntos porcentuales. En esta práctica, la frecuencia de respuestas indefinidas y sujetas a la consideración del caso, es notable: llega a 20% en el nivel sin instrucción, y desciende conforme aumenta el nivel educativo.

Las relaciones prematrimoniales también son aceptadas sólo en los dos grupos superiores, con proporciones cercanas a 60%, pero la diferencia con el grupo de menor instrucción se reduce a 30 puntos porcentuales.

La homosexualidad es casi tan aceptada como las relaciones prematrimoniales, con un comportamiento semejante: la aceptación es superior a 50% sólo en los dos grupos de escolaridad superior, pero en proporciones que apenas superan 50%, mientras que la diferencia con los dos grupos de escolaridad inferior es de 30%. En esta práctica, hay una importante frecuencia de la respuesta “depende”, alcanzando 20% en el grupo de escolaridad secundaria.

Gráfico 170

¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?
Relaciones extramaritales.
Respuestas por grado de escolaridad



Fuente: EPPCR 2016.

Las relaciones extramaritales tienen una aceptación por debajo de 18% en el grupo más permisivo, que nuevamente es el de educación superior, pero observamos un ligero repunte en el grupo sin instrucción, una disminución máxima en el grupo de escolaridad primaria y luego un comportamiento lineal creciente. Este comportamiento se repite en el caso de las restantes prácticas minoritariamente aceptadas, como la pornografía y el aborto.

CONCLUSIONES

El análisis del comportamiento religioso de los distintos niveles de escolaridad nos muestra que la educación es un factor importante en la configuración religiosa de los sujetos, muy relacionada con lo socioeconómico, pues a mayor capacidad económica, mayores posibilidades de acceder a niveles de educación superiores. De hecho, la escolaridad forma parte de la construcción del índice de estratificación socioeconómica utilizado.

Sin embargo, efectuamos estos análisis por separado, considerando que el nivel de escolaridad da cuenta de otras dimensiones de gran potencial analítico desde la sociología de la religión: el acceso al capital cultural y la dinámica de reproducción estructural detectada por Pierre Bourdieu en la educación, así como el acceso a una visión racional afincada en la ciencia, potencialmente

desencantadora del mundo. Los resultados del análisis nos muestran que el efecto de la escolaridad sobre la religión institucional católica es una relación lineal inversamente proporcional: a mayor nivel educativo, menores índices de creencias y prácticas religiosas ortodoxas católicas y también católicas populares —con un impacto aún más definido que la estratificación socioeconómica—.

El comportamiento inverso en el caso de las prácticas y creencias de matrices no católicas apunta en la dirección de que, más que un efecto desencantador o racionalizador en los sujetos, socavando la plausibilidad de los universos religiosos, la escolaridad está produciendo una destradicionalización y, en el caso de la zona metropolitana de Guadalajara, equivale a una descatolización: los sujetos con mayor acceso educativo y cultural se polarizan entre la no creencia o el ateísmo, y la apertura a nuevos imaginarios y matrices de sentido provenientes de diversas fuentes tanto religiosas como seculares (ciencia, producciones fílmicas y artísticas, etcétera) entre los que conjugan su propia configuración religiosa con crecientes márgenes de autonomía frente a la institución.

La escolaridad es un factor tan relevante en la opinión acerca de la moral sexual y la tolerancia religiosa, como el estrato socioeconómico. Su relación es prácticamente lineal y directa: a mayor escolaridad, mayor independencia de las regulaciones institucionales católicas y mayor permisividad y tolerancia. El cambio religioso se acepta crecientemente como un proceso individual y legítimo.

La escolaridad se muestra, dentro del conjunto de condiciones estructurales de vida favorables, como un factor con peso específico en la pérdida de plausibilidad de las ofertas religiosas institucionales, y en la definición de un *ethos* más individualista, que expresa confianza en su capacidad de control sobre el curso de la propia vida y en la correspondencia entre destino y mérito, propio de las teodiceas afirmativas del mundo. Sin embargo, la búsqueda religiosa no cesa en todos los casos, continúa de manera creciente, autónoma y frente a una disponibilidad aún mayor de creencias y prácticas en universos de creencias permeables entre sí.

VIII. LA HUELLA DE LOS TERRITORIOS URBANOS EN LA ENCUESTA

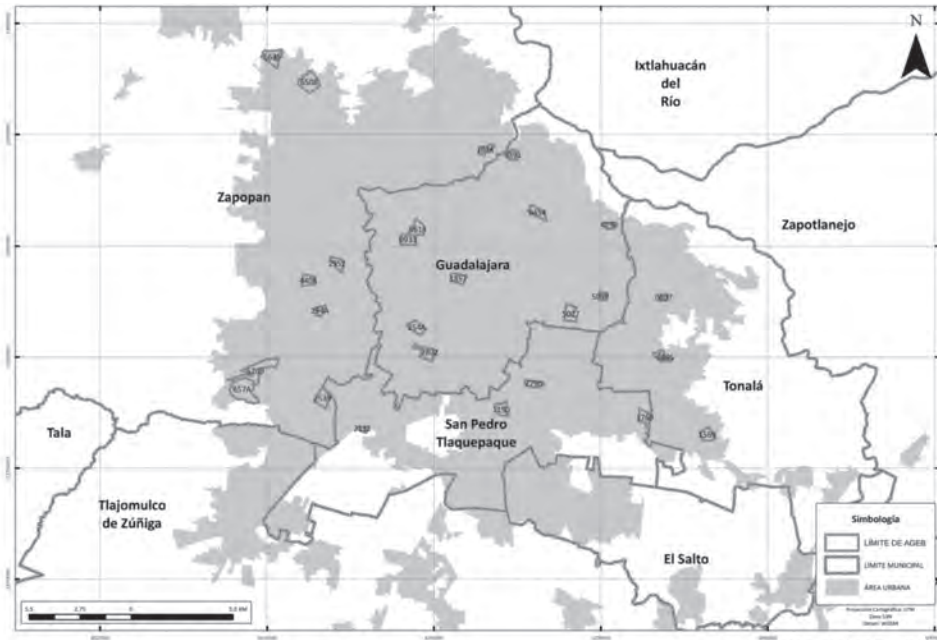
Los contextos sociales urbanos no sólo son habitados por los encuestados, sino que son religiosamente practicados. Además de escenarios o recipientes donde se practica la religión, los contextos de los barrios atendidos representan las condiciones de vida que circunscriben y modelan los modos de creer y el actuar religioso cotidiano. Como reconoce Pablo Semán, son “territorios, en cada caso, donde el plano de las relaciones con lo sagrado conforma un vector de enorme capacidad de orientación de las prácticas simbólicas” (citado en Suárez, 2015: 178). Por ello consideramos relevante una aproximación fenomenológica de los significantes y los significados presentes y actuantes en los espacios urbanos que mediaron la recolección de respuestas, más tarde sistematizadas y agrupadas como datos estadísticos. Ello nos dirige a una exploración etnográfica de los sentidos subjetivos, pero también objetivados, de la religiosidad urbana.

Los contextos sociales urbanos también fueron identificados, visitados, caminados, censados, narrados, experimentados y percibidos en los recorridos de nuestra encuesta. En este capítulo buscamos dar cuenta de la dimensión “sobre el terreno” de nuestro trabajo de campo. Para ello situaremos los lugares que fueron seleccionados como puntos de muestreo; posteriormente, mediante los diarios de campo y reportes de los miembros del equipo de encuestadores, reconstruiremos la experiencia del territorio. En el siguiente capítulo y último, basados en estas fuentes, se expondrá mediante un análisis la información sobre la religiosidad de los entrevistados que quedó fuera del instrumento estandarizado de la encuesta.

La selección de las áreas de muestreo se puede consultar en Anexo III. La ubicación espacial de las Áreas Geoestadísticas Básicas (AGEB) en los municipios que comprenden el área metropolitana de Guadalajara se muestra en el siguiente mapa.

Mapa 5

Distribución espacial de la muestra por AGEB, “Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas área metropolitana de Guadalajara (2016)”



CONFORMACIÓN DEL EQUIPO PARA EL LEVANTAMIENTO

El equipo estuvo integrado por estudiantes voluntarios que respondieron a la invitación de los coordinadores: las autoras y los directivos de Demoskópica México, Yasodhara Silva Medina y Javier de la Torre Velázquez. Fueron estudiantes en su mayoría de la licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara. Las sesiones de entrenamiento y pilotaje pudieron integrarse productivamente al programa regular de los cursos universitarios de Abordajes Macrosociológicos de la Investigación y Sociología de la Religión, impartidos por Cristina Gutiérrez Zúñiga. Contamos con otros voluntarios: auxiliares de investigación de CIESAS-Occidente, Demoskópica México, El Colegio de Jalisco, una de TECHO y otra estudiante de la Universidad Autónoma de Sinaloa, que en ese momento radicaba en CIESAS gracias a un programa intercambio de CONACYT. Los voluntarios fueron: Gabriela Gil, Samuel Hernández, Ricardo Alcaraz, Carolina Ortega, Maricela Gómez, Rosario Hernández, Saraí Castillo, Gustavo Manuel Jiménez, Paola Monserrat Cama-

cho, Verónica Patricia Briseño, Arturo Fabián Jiménez, Francisco Humberto Méndez, Carolina Toribio, Mayra Hernández, Fernando Rodríguez, Jacinta Díaz y María del Carmen Carbajal.

Fotografía 1

Equipo de voluntarios que participó en la aplicación de la encuesta



Fotografía: Javier de la Torre Velázquez.

Las jornadas de levantamiento de información se efectuaron los fines de semana, los días 17, 23 y 24 de abril (dos domingos y un sábado). Se formaron tres brigadas de campo, integradas por cuatro encuestadores, con un miembro del equipo coordinador al frente, que se dirigieron a levantar las encuestas en áreas predeterminadas por la estrategia de muestreo. Tras la primera jornada se tuvo una sesión de retroalimentación para resolver dudas y fortalecer las estrategias de entrevista desarrolladas. Para la mayoría de los estudiantes ésa constituía su primera experiencia como encuestador.

ETNOGRAFÍAS A PARTIR DEL LEVANTAMIENTO DE LA ENCUESTA

Los miembros del equipo fueron invitados a elaborar un diario de campo o un reporte reflexivo sobre la experiencia etnográfica que supone el levantamiento de una encuesta, aunque en la mayoría de las ocasiones esta experiencia es borrada o silenciada ante la contundencia de los datos estadísticos que emergen del instrumento. En nuestro caso, éstas serán las fuentes para la descripción de los territorios visitados.

La aleatoriedad de la selección de puntos de muestreo y, dentro de ellos, de manzanas de arranque, rompió con la experiencia rutinaria de nuestros itinerarios urbanos, para adentrarnos en territorios en su mayoría desconocidos. Con frecuencia sólo contábamos con los mapas previamente distribuidos y los sistemas de geoposicionamiento (GPS) en los teléfonos móviles para orientarnos. Nos encontramos ante paisajes contrastantes y no elegidos, asignados con una finalidad explícitamente socioantropológica, lo que nos abrió la posibilidad de una mirada distinta de nuestra propia ciudad.

Lo primero que saltó a nuestra vista fueron los contrastes socioeconómicos entre las zonas habitacionales, como escribió Saraí Castillo en sus notas de campo:

[...] lo que nos hace darnos cuenta cómo es que las zonas consideradas como periferias continúan siendo de las más marginadas y carentes de todo tipo de servicios y condiciones necesarias para vivir cómodamente, mientras que en otras tantas colonias (Providencia, etc.) es posible reconocer a simple vista la opulencia, abastecimiento y total cubrimiento de los servicios requeridos para vivir de manera despejada y tranquila.

Podemos afirmar que nos encontramos dentro de una zona metropolitana totalmente polarizada en cuanto al abastecimiento de los servicios y condiciones necesarias para mantener el bienestar de los habitantes. Lo cual se puede relacionar con diferentes elementos, uno de ellos es el fuerte crecimiento de la población, que ha provocado el aumento de los costos de viviendas en la zona centro y municipios más desarrollados (por ejemplo, Zapopan y Guadalajara), dando por ello origen a la constante expansión de la mancha urbana hacia los municipios más pobres y alejados donde los costos de terrenos y viviendas son considerablemente bajos (notas de campo, Saraí Castillo).

Así comentó su experiencia otra de las encuestadoras:

Me di cuenta de que existe una enorme diversidad cultural, económica y educativa. Sabía que existía una diversidad económica, con esto me refiero a los estratos sociales (clase alta, media, baja y los que están en la miseria), mas, nunca imaginé lo dividida que estaba la ciudad en estos términos; es increíble como en cuestión de minutos puedes pasar de la zona más rica a la más pobre (María del Carmen Carbajal).

Estos contextos operan como una especie de extratexto de las encuestas, tanto en la disposición a responder como en la orientación de las mismas respuestas. La interacción, comunicación y reacciones que tuvieron los encuestados al invitárseles a responder el cuestionario, no sólo ocurren en estos

paisajes practicados, sino que están influenciadas por ellos, lo cual motivó la siguiente reflexión de uno de los voluntarios:

El contexto sociocultural es determinante en el trato hacia la persona que se dirige al entrevistado para solicitar su atención y cooperación en la entrevista. La influencia que la religión ejerce sobre las personas también determina en la conducta la necesidad de promover sus creencias (notas de campo, Gustavo Manuel Jiménez).

Otra encuestadora planteó:

Ciertamente pude darme cuenta de que las condiciones materiales que rodean a las personas determinan en gran medida la manera en que se comportan, viven y se relacionan en comunidad, y contrario a lo que pensamos de las generalidades dentro de la sociedad, son muchas las características presentes que difieren de una colonia a otra, aunque nos encontremos dentro de la misma área (notas de campo, Paola Montserrat Camacho).

Todas estas impresiones esbozadas nos confirman que el estudio de la religiosidad no puede efectuarse sin considerar que “marginalidad urbana, vulnerabilidad social, variedad de manifestaciones de modos de vida, búsquedas de transformación, expresiones de esperanza y de fe son todas dimensiones que le dan forma al foco de nuestro trabajo” (Suárez, 2015: 23).

Así como la cuestión socioeconómica marca enormes diferencias entre las zonas habitacionales visitadas, el elemento de la inseguridad también se hace presente en todas ellas, aunque las reacciones y actitudes con las que se enfrenta la situación estén marcadas por culturas de clase. Este elemento fue definitivo en la puesta en operación de la encuesta. Observamos que los fraccionamientos de clase media alta afrontan la inseguridad haciéndose impermeables a lo que sucede en las calles. Son vecindarios vigilados, los edificios y pequeños cotos prohíben el acceso, pero también dificultan el ejercicio de la encuesta los enormes muros que separan las casas de la vida pública. En estos fraccionamientos fue donde más rechazos obtuvimos para aplicar la encuesta. En contraste, en las periferias, donde se viven situaciones de violencia cotidiana, se sigue experimentando un tejido vecinal que permite la convivencia y la construcción cotidiana de la confianza:

En la colonia Basilio Badillo nos volvimos a encontrar una serie de calles sin pavimento y otras medianamente pavimentadas y bastante accidentadas. Aquí nos tropezamos con ‘pandillas’ que no estaban conformes con nuestra presencia, ya que tanto a mí como a

otro encuestador nos comenzaron a querer confrontar. Esta situación hizo complicado el tránsito por algunas calles y en lo personal tuve que encuestar a un vecino en el interior de un establecimiento y a otro que estaba lavando su carro (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

A pesar de que en estos espacios hay signos claros de marginalidad, inseguridad y violencia, fue más fácil el trabajo. Allí no existen murallas que dividan el adentro y el afuera, por lo que se establecían comunicaciones cara a cara con sus habitantes. Por otro lado, prevalece la confianza e incluso los gestos de generosidad. La accesibilidad se dio a pesar de que hubo momentos en que los encuestadores nos vimos vigilados o acechados por los “halcones” que custodian las calles de estos asentamientos, como se lee en el siguiente testimonio:

Otra de las colonias de Tonalá me sorprendió muchísimo por ser una colonia de un estrato social bajo, donde las calles ahí sí eran de pura tierra y no se veía mucho movimiento de personas caminando. Los que estaban afuera de sus casas te miraban como si fueras un extraterrestre. Lo que más me sorprendió fue la presencia de una camioneta de lujo que patrullaba en esa zona. En ella iba un hombre manejando acompañado de una mujer. Se acercó hacia mí y el chofer me preguntó: —oye muchacha, ¿qué están preguntando?, le respondí que era una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas, la respuesta lo tranquilizó, me dijo gracias y se fue (notas de campo, María del Carmen Carbajal).

ESPACIOS DISPUTADOS POR LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Los territorios urbanos son hoy espacios disputados por la diversidad religiosa. Las sociedades latinoamericanas, incluida la mexicana, están experimentando un cambio conocido como la descentralización del catolicismo, que durante siglos funcionó regido por el modelo parroquial y configuró la vida de los barrios urbanos y rurales. Debido a la presencia casi monopólica del catolicismo, el régimen parroquial aportaba un modelo de ordenamiento y regulación territorial a partir de principios católicos. La parroquia no sólo se refiere al templo, sino a una circunscripción territorial que regula la vida social cotidiana de los habitantes de un territorio acotado. Dos elementos eran requisito para el funcionamiento del modelo parroquial: que fuera asentamiento de una población homogéneamente católica y que se rigiera sin autonomía, participando de un modelo de religión universal, pero altamente institucional, y bajo un organigrama jerárquico (Palard, 1999).

En el presente, se experimenta una recomposición de la estructura parroquial tanto en villas argentinas como en los barrios mexicanos. Guadalajara no es la excepción. En un estudio efectuado en los años 1980 sobre la vida cotidiana y la identidad en tres barrios tapatíos, se resaltaba el papel de la parroquia como el principal recurso social, político y cultural para la inserción de los migrantes que venían del campo a la ciudad. El estudio etnográfico señalaba que la parroquia, con sus actividades y organizaciones, fungía como el centro organizador de la vida urbana que involucraba a la mayoría de los pobladores y les permitía construirse una identidad de pertenencia al barrio. Desde la parroquia se organizaba un intenso calendario ritual que representaba las situaciones de interacción, festividad y socialización, regulando con ello tanto la vida religiosa como las actividades de ocio de sus habitantes. En varios casos, las asociaciones parroquiales fungían como tejido comunitario para reconocer sus problemas y actuar colectivamente. La parroquia cumplía con varias funciones sociales de integración y movilidad social, como los servicios de educación y salud. En muchos casos las asociaciones parroquiales derivaron en acciones reivindicativas y en movimientos ciudadanos mediante los cuales se agrupaban y exigían servicios urbanos a los gobiernos municipales. Era, además de un lenguaje y una circunstancia, un motor colectivo para la acción politizada (véase De la Peña y De la Torre, 1990).

En la actualidad, algunos barrios son espacios disputados por la diversidad religiosa y ya no están regidos por una sola Iglesia o bajo una sola jerarquía. Claro que —como veremos— la intensidad de la diversidad varía entre los diferentes lugares, según los modelos urbanos en que se inscriben, muchas veces marcados por las condiciones económicas, pero también por la violencia, por las formas abiertas o cerradas de habitar el espacio, por los orígenes e identidades de sus habitantes, etcétera.

Si antes los barrios tradicionales construían su identidad en torno a la parroquia, a sus fiestas al santo patrono, a la socialidad fuera de la misa dominical y a la participación vecinal en las asociaciones parroquiales, en la actualidad esta realidad se ha diversificado y con ello se han multiplicado los signos religiosos públicos. Lo religioso ha salido de los ámbitos privados. También ha dejado de estar únicamente circunscrito a los templos. Cada día se le encuentra por doquier.

Hay barrios donde la diversidad se presenta mediante la instalación de templos y diversos lugares de culto que ofrecen servicios religiosos. Algunos son templos imponentes, otros sólo bodegas o cocheras adaptadas para practicar la religión. Vemos otros barrios con población mayoritariamente católi-

ca, pero que alojan lugares de culto de otras adscripciones religiosas a donde asiste semanalmente su feligresía, sin formar parte de los residentes. Otros espacios viven el acecho de la diversidad religiosa todos los fines de semana cuando llegan los agentes misioneros (se distinguen por cuadrillas conformadas por mujeres de vestidos largo con sombrillas y hombres con pantalones negros, corbatas y portafolios). Diferentes congregaciones cristianas recorren las colonias de la ciudad para hacer el visiteo de casa en casa y frecuentemente se topan con avisos colocados en ventanas y puertas que dan a la calle que indican “Este hogar es católico y no acepta propaganda protestante” para ahuyentar y prevenir a los evangelistas a que no toquen la puerta para hacer proselitismo. Estas estampas son efecto de la diversidad religiosa, y de una falta de cultura de la pluralidad, como se ve en la siguiente reflexión:

La gran mayoría de las casas llevan consigo notas indicando que no aceptan propaganda religiosa diferente a la católica, por lo que interpretamos que existen minorías religiosas, tales como los testigos de Jehová, que se han acercado a los residentes para convertirlos a su fe (notas de campo, Ricardo Alcaraz).

Hay otras colonias que, por el hecho de sentirse acosadas o rodeadas por creyentes de otras denominaciones, han desarrollado estrategias de resistencia, o incluso de cierta cerrazón frente a las estrategias proselitistas cristianas plurales. Estas estrategias pueden incluir hechos milagrosos como supuestas apariciones de la Virgen en espacios públicos o la manifestación de una hostia sangrante que simboliza la materialización extraordinaria del cuerpo y la sangre de Jesucristo.

Desde principios del siglo xx el eje de la calzada Independencia, antes río San Juan de Dios, ha dividido la ciudad de Guadalajara en dos territorios, demarcando límites “entre lo propio y lo ajeno; lo permitido y lo prohibido; lo tolerable y lo intolerable; lo nombrable y lo innombrable” (De la Torre, 1998: 54). Esta demarcación distingue la Guadalajara del oriente como “los de allá”, y la del poniente como “los de acá”. Además de configurar identidades e imaginarios, también recrea paisajes de simbología religiosa contrastantes.

En el oriente se puede apreciar, por un lado, que la fuerza del catolicismo influyó en el modelo de colonia religiosa implementado por la asociación pentecostal La Luz del Mundo, que construyó un territorio residencial regido por las actividades de su propio templo. Ejemplo de ello son las colonias Hermosa Provincia y El Bethel, donde reside una mayoría de “hermanos cristianos”. A su vez, las colonias vecinas de mayoría católica han reaccionado ante

Fotografía 2

Estampas “Este hogar es católico”, colonia El Campesino, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

los embates de estas iglesias, como es el caso de San Rafael, donde el señor cura difundió el milagro local de la hostia sangrante. Similar a lo ocurrido en las villas de Buenos Aires, en Guadalajara, “cualquiera que haga un recorrido rápido por los barrios precarios de la ciudad advierte la cantidad y variedad de expresiones religiosas que los atraviesan” (Suárez, 2015: 23).

En contraste, en el poniente hay menos marcas de religiosidad en los espacios públicos y las casas. Tampoco abundan los lugares de culto no católicos, y los templos católicos tienen una presencia definitiva. No obstante, es la zona preferida de los centros no cristianos, sobre todo aquellos que promueven nuevas espiritualidades, Nueva Era, disciplinas orientales, etcétera. El paisaje confirma la distribución de lugares de culto plasmada en la “Cartografía de la diversidad religiosa de Guadalajara” (Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011). Estos contrastes también se perciben entre las áreas intraperiféricas y extraperiféricas de la ciudad, aunque la competencia de la diversidad religiosa es menos formalizada en instituciones y, al igual que la economía, es más informal o popular.

Después de recorrer las colonias asignadas por la muestra, pudimos concluir que los espacios urbanos no son espacios secularizados. Al contrario, están atravesados por presencias religiosas que imprimen diferentes sentidos al espacio urbano. La lógica de la religiosidad popular urbana no es individual ni meramente institucional, sale de los templos a las calles pero también entra constantemente al interior de las casas. Los signos de lo religioso están estampados en bardas, montados en altares en esquinas de calles, en róbulos sobre puertas y ventanas, tatuados en brazos, espaldas y piernas, impresos en camisetas, o acompañan los inmuebles donde se reúnen los grupos a practicar un culto.

El uso de signos es una estrategia que actualiza la competencia mediante la visibilización de la fe, del milagro, de la palabra sagrada. Como señala Hugo José Suárez, las imágenes tienen una potencia movilizadora, pues no sólo fueron colocadas para ver pasar el ritmo de la vida urbana, sino que alrededor de ellas se generan diferentes prácticas rituales y usos sociales (Suárez, 2012).

Las imágenes, hechas de yeso, madera, papel o barro, tienen un lugar en las casas, donde acompañan el día a día de las familias bendiciéndolos desde altares. Pero también salen continuamente de las casas para dirigirse a los templos y ser bendecidas. Se les instala en zaguanes, patios y cocheras para ser miradas desde afuera, constituyendo un signo de identidad en tiempos de diversidad religiosa. Se montan en las calles para definir territorios ocupados o en altares callejeros para proteger ciertas zonas violentas o inseguras. Como menciona De la Torre (2015), la religiosidad urbana es, antes que nada, multidireccional. No es privada ni pública, sino que tiene un sentido de impregnación que constantemente hace rebotar las fronteras entre el interior y el exterior, entre lo privado y lo público.

A la vez que el modelo parroquial se ha desestructurado, en consecuencia, el modelo de identidad local asociado al catolicismo (mediante el nombre del barrio y las fiestas patronales) se ha descentralizado. Podemos dejar de hablar de la identidad fija al territorio, que se pensaba era posible porque había un territorio compartido, y reconocer que es la identificación como actividad para hacerse visible la que va instaurando y generando territorios múltiples. Segato (2007) invita a pensar en los efectos que la iconicidad tiene sobre la reestructuración contemporánea del territorio. Propone apreciar los emblemas o signos religiosos como marcadores territoriales en un espacio disputado por la diversidad y ya no colonizado por la homogeneidad. Los aspectos icónicos aportados por las diferentes religiones son instrumentados para competir por la visibilidad de la diferencia. En este sentido adquieren un papel fundamental para formar y conquistar territorio e incluso para trans-

formar los paisajes urbanos en territorios etnorreligiosos. Así, colocar figuras, imágenes, afiches o logo-marcas distintivos de los grupos religiosos en los espacios públicos, es una manera de trazar pertenencias territoriales. Los iconos que ellos transportan constituyen el paisaje humano, móvil y en expansión, para demarcar su existencia en el territorio (Segato, 2007: 315).

Los referentes icónicos a lo sagrado, entonces, aparecen por doquier. Se manifiestan en una barda, un grafiti, en los espejos de los automóviles, en altares dentro de centros deportivos y parques; en plazas, en calles, impresos en camisetas o tatuados en cuerpos. La imagen hace posible la continua manifestación de lo sagrado en los lugares más insospechados. Generan una constante hierofanía.

Lo sagrado toma rostro en símbolos que no sólo personifican la fe y las figuras religiosas, también denuncian la injusticia, la muerte, la violencia, la precariedad, el dolor, el sufrimiento, y ofrecen salida a la desesperanza representando el amor maternal, evocando el terruño, o estableciendo rincones de seguridad. En este sentido, el espacio público no es tanto el de las instituciones, sino el lugar sin dueño. Hay más marcas religiosas que marcas de los partidos políticos, y las primeras no tienen un lugar exclusivo que distinga lo sagrado de lo profano, como sugería Durkheim. Antes bien, estos signos conviven continuamente con otros símbolos seculares. Su expresión más nítida es el grafiti, una expresión que se da fuera de las instituciones (Marcial, 2012) y que inscribe los símbolos religiosos en textos híbridos frecuentemente subversivos: “Es un modo marginal, desinstitucionalizado, efímero, de asumir nuevas relaciones entre lo privado y lo público, entre la vida cotidiana y la política” (García Canclini 1989: 316). Y podríamos añadir: “entre la vida cotidiana y la religiosa”, ya que el grafiti constantemente utiliza los emblemas religiosos (imágenes de Cristo o de la Virgen María) para estamparlas en muros y bardas callejeras que no son reservados para la consagración ni custodiados por las autoridades religiosas.

Las calles, bardas y esquinas no son, tampoco, lugares anónimos o sin rostro. Son espacios disputados por múltiples caligrafías de lo sagrado y de lo trascendente. El espacio público se conquista como territorio con marcas, símbolos, altares, fiestas, procesiones, ceremonias, música, baile. Estos lugares se convierten en espacios públicos en la medida en que se practica la religiosidad popular, ya que “hacen suyo el espacio significándolo. Es decir, generando identificaciones particulares sobre el lugar específico” (Portal y Sánchez, 2010: 63).

Fotografía 3
Mural guadalupano acompañado de grafiti,
colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

Esta colonia se ubica en el oriente de la ciudad. Es vecina de El Bethel, fraccionamiento donde habitan los “hermanos” de la Iglesia La Luz del Mundo. Se fundó a finales de los años 1970, tras la invasión del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) en 1978 a los terrenos de la comunidad agraria de Tatlán. El ejército evacuó la zona y el gobierno previno futuras invasiones de paracaidistas, donando lotes a miembros de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), brazo corporativo del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Si bien esos terrenos no podrían privatizarse, la repartición se llevó a cabo mediante un decreto presidencial. Esta acción permitió “quitarle las banderas al movimiento popular” y en el futuro evitar invasiones (De la Peña y De la Torre, 1990: 586). Es por esta razón que lleva el nombre del principal líder cetemista del sindicato de camioneros de la ciudad.

Esta colonia es muy cercana al Anillo Periférico. Antes de llegar vimos el primer símbolo religioso. Se trata de una estructura metálica que imita a la torre Eiffel –icono de la ciudad de París–, recientemente colocada en la colonia El Bethel como homenaje al “Apóstol Samuel”, líder espiritual de la Iglesia de La Luz del Mundo, durante los festejos de sus 50 años de su actividad ministerial. La torre es casi del tamaño de la francesa, una réplica que se impone en medio del oriente terregoso y desarbolado, demarcando la fuerte presencia de esta iglesia en la zona.

Mientras avanzábamos por el Periférico Oriente también vimos cómo las paredes de los túneles están adornadas por murales coloridos. Contrasta mucho con el paisaje de las colonias del poniente de la ciudad, donde no se aprecian con tal magnitud las muestras de muralismo urbano. Al ingresar a la colonia llamó nuestra atención un edificio que parecía un gimnasio de box, sus exteriores lucían pinturas donde “La Catrina” y Emiliano Zapata comparten espacio con diversas representaciones de la Virgen de Guadalupe que, al no estar reservadas al culto religioso, constituyen un emblema popular de artistas y vecinos que identifican sus raíces mexicanas por medio de su imagen.

Llegamos alrededor de las nueve de la mañana, hora en que los misioneros de diferentes grupos religiosos emprendían su labor evangelizadora con el método de visitas casa por casa. En la colonia se percibía un gran dinamismo dada esta presencia. A los de La Luz del Mundo los distinguíamos por las faldas largas de las mujeres, que cargaban sus sombrillas para protegerse del sol; a los mormones por vestir de corbata en domingo, y a otros grupos cristianos

¹ Notas del diario de campo de Renée de la Torre, 17 de abril 2016.

por llevar portafolios o la Biblia bajo el brazo. También pudimos identificar los testigos de Jehová, al encontrar una publicación de *La Atalaya* en la mesa de un negocio callejero de tortas ahogadas.

Fotografía 4
Obreros evangélicos en el visiteo casa por casa,
colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

Fotografía 5

La Atalaya, propaganda de los Testigos de Jehová,
colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

El proselitismo dominical ocurría en un paisaje urbano donde iconos de diversas pertenencias religiosas se hacían visibles; entre ellos vimos la presencia abundante de imágenes y signos católicos en ventanas y puertas de las viviendas para protegerse de la avanzada proselitista. Las cédulas anunciaban: “Este hogar es católico y guadalupano y no acepta propaganda protestante”. Son recurrentes los altares a la Virgen de Guadalupe en las cocheras.

La intensa presencia de misioneros cristianos dificultó nuestra labor de entrevistar. Hubo casas donde ya nos habían ganado los misioneros y cuando tocábamos nos respondían con un “ya pasaron”, asumiendo que éramos de otra religión. Así dejaban clara su decisión de no abrir las puertas a la prédica.

Otra presencia de la diversidad religiosa, eran los lugares de culto pertenecientes a distintas denominaciones. Solamente en el radio de dos cuadras que comprendía la AGEB donde debíamos aplicar las entrevistas, detectamos varios lugares de culto de denominaciones cristianas. El primero era un templo católico en el que no había misa en el momento. El segundo, a sólo una cuadra de distancia, en la esquina de la calle Hacienda la Calera, y aunque no tenía ninguna simbología ni estructura arquitectónica de templo, se hacía notar como lugar de oración, debido al fuerte sonido que salía de una grabadora reproduciendo la prédica de un pastor. La cochera había sido acondicionada con unas sillas de plástico donde pocos fieles estaban sentados.

Fotografía 6

Cochera acondicionada como lugar de culto evangélico,
colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

Fotografía 7

Centro de culto Iglesia Cristiana Adelante Nueva Vida,
colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

Más adelante, en la otra esquina de la misma cuadra, vimos la Iglesia Cristiana Adelante Nueva Vida, un edificio anteriormente habilitado como bodega comercial, ahora acondicionado como lugar de culto. En sus muros se veía la imagen de un águila volando, con la inscripción: “Venid a mí todos lo que estén trabajados y cargados y yo os haré descansar MT 11: 18”. Este lugar de culto anunciaba una reconversión: “del dolor al amor, de la guerra a la paz, de la muerte a la vida”. Era un espacio mucho más amplio y equipado; a la hora del servicio se veía mucha gente que llegaba en automóviles y a pie. Además de las familias, había una presencia importante de jóvenes que iban muy bien arreglados, llevaban marcas de su fe en camisetas y sudaderas con la leyenda impresa *Love (luv) A deep, tender strong feeling of affections toward a person; an intense emotional attachment.*²

Fotografía 8

Joven luciendo su camiseta *Love*, distintivo de la Iglesia Cristiana Adelante Nueva Vida, colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

² Es Amor: un sentimiento de afecto profundo, tierno y fuerte hacia una persona; un vínculo emocional intenso.

En otra de las calles vecinas (Alberto Coria) encontramos sobre el cancel de una casa el anuncio de otra denominación evangélica, “Nueva Vida”, que promovía “unidad cristiana” y ofrecía estudios bíblicos, e informaban los horarios. No había actividad, al parecer era un lugar de reunión entre semana. En otra casa, en la misma cuadra, se informaba en el cancel que ahí vivía un paramédico quiropráctico de la Fuerza Aérea, pero que a la vez era el “Centro de Evangelización (zona 16)” correspondiente a la parroquia católica; al fondo de la cochera se montó un altar con un crucifijo y dos esculturas de ángeles, y al centro un ramo de flores en un florero, colocados sobre una mesa cubierta con un mantel blanco que parecía el altar de la misa católica. Las sillas de plástico estaban vacías en ese momento.

La actividad religiosa se ve entrecruzada por otras actividades barriales, especialmente la venta de comida en los puestos montados sobre las banquetas, y por las pandillas que buscan ocupar y demarcar el territorio. En medio de la calle, a media cuadra de donde se encontraban tres de los lugares de culto cristianos también estaban reunidos alrededor de diez hombres de diferentes edades acompañados por perros de raza *pitbull* entrenados para pelear. Casi llegando, vimos cómo uno de los perros se apareaba con una perrita callejera (de menor tamaño) que estaba en celo. El grupo de hombres, para mostrar su hombría dio instrucciones a uno de los perros provocando que la perrita fuera arrastrada por el perro macho por la calle de manera brutal. Los hombres que se habían instalado en medio de la calle impidiendo el tráfico, celebraron la escena. Aquella fue una expresión agresiva y machista para demostrar su presencia y dominio callejero, que generó una situación intimidante para las mujeres y los presentes. A pocos metros de allí, los vecinos ingresaban a los lugares de culto.

Fotografía 9

Cochera adaptada como centro de evangelización, colonia Hernández Loza, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

Así como era notoria la presencia de evangélicos, también lo son los murales alusivos a la Virgen de Guadalupe y otras advocaciones marianas. La imagen de una Virgen Dolorosa se hacía acompañar de la frase: “Madre de Dios. Madre Nuestra”, que puede leerse como un contradiscurso a los protestantes, que no reconocen la fe de los católicos en la Virgen, no sólo como madre de Dios, sino madre de los católicos.

En diferentes bardas de la colonia las imágenes religiosas, sobre todo la de la Virgen de Guadalupe, conviven con otras iconografías del grafiti urbano y caligrafías de las tribus juveniles. Estos jóvenes, muchas veces pandilleros, son a la vez creyentes:

El hecho de que las caras de Cristo y la Virgen no se tachen se debe a la importancia que tienen las creencias religiosas entre estos jóvenes. Su fuerte catolicismo (aunque no asistan a misa) es el responsable de que incluyan imágenes religiosas en grafitis y tatuajes, así como de que porten en el cuello escapularios y medallas de la virgen o de santos que los ‘protegen’ de los peligros cotidianos en el barrio, con otras bandas, con la policía o al migrar ilegalmente (Marcial, 2012: 322).

Las imágenes católicas pintadas en los muros y en las bardas de la colonia conviven con otros trazos urbanos seculares, con la caligrafía de las tribus juveniles o con otras imágenes seculares que generalmente representan la mexicanidad como emblema identitario. A pesar de que puede haber rayones sobre las imágenes seculares que las acompañan, generalmente las de la Virgen o Cristo, son respetadas por el resto de las bandas y no son rayadas.

Al leer la cantidad de signos presentes en las áreas públicas de esta colonia, constatamos con sorpresa que la calle barrial es una arena de competencia por las almas, y que, a pesar de la actividad misionera y los signos de competencia religiosa, en el visiteo de la encuesta no obtuvimos una sola respuesta de alguien que no fuera católico. La situación de proselitismo intenso provocaba que los católicos se encerraran en sus casas. Una de las entrevistadoras, Gabriela Gil, se percató de ello tras tocar varias veces a la puerta de un domicilio sin recibir respuesta. Más tarde uno de los inquilinos salió a tirar la basura, al oír acercarse el camión recogedor. Al intentar explicarle sobre el sentido de la encuesta, el interpelado contestó: “¡ah!, una encuesta sobre religión. Aquí somos católicos, apúntele”. Y acto seguido, se enclaustró. Entretanto vimos que en la esquina de su sala había un altar a la Virgen de Guadalupe que resaltaba por su tamaño.

En muchas de las respuestas, los entrevistados informaban que algún miembro de la familia era converso a los “hermanos” o a los “cristianos”, pero que ellos no estaban en casa para responder el cuestionario pues el domingo es día de oración y —como nos indicó un entrevistado— “los cristianos salen de casa y se van al templo desde temprano”.

Fotografía 10

Mural dedicado a la Virgen: “Madre de Dios, madre nuestra”



Fotografía: Renée de la Torre.

Es un hecho que conviven cristianos no católicos con católicos aun dentro de las mismas familias. El lunes me visitaron dos “hermanas” desde la colonia Hermosa Provincia, sede de La Luz del Mundo. Aproveché para preguntarles qué pasaría si fuéramos a encuestar su colonia en domingo, y enfáticamente me respondieron: “no encontrarías a nadie, porque todos están en el templo desde temprano”.

*Enclaves católicos rodeados de enclaves evangélicos (San Rafael: la hostia sangrante)*³

Esta colonia, también situada al oriente de la ciudad, es fácil de reconocer por sus muy populares parque y caja popular, nombrados según el titular de la parroquia: San Rafael Arcángel. En el camino vimos las marcas de un movimiento artístico de grafiti que toma los muros de los edificios multifamiliares y plasma verdaderas obras de arte. Los murales no eran religiosos, sino una expresión artística urbana que hacía alusión a iconografía de nuestro pasado prehispánico.

San Rafael es una colonia de clase media. Al entrar se percibe un paisaje con predominio del catolicismo. Las calles están bien pavimentadas. Todas las casas tienen servicios de luz y drenaje, además de cocheras para uno o dos automóviles, que están resguardadas con un cancel. En la manzana que nos asignaron había un parque arbolado, que los vecinos utilizan para distintas actividades al aire libre. Cerca también hay pequeños restaurantes (no puestos callejeros: establecimientos formales) a donde los vecinos asisten para desayunar durante el fin de semana. No se siente la inseguridad que uno experimenta en otras colonias.

San Rafael está próxima a la colonia Hermosa Provincia, sede internacional de La Luz del Mundo; quizá por esa razón se ha desarrollado una presencia pública y contundente de los pobladores católicos. El catolicismo se muestra en símbolos como crucifijos, santos e imágenes guadalupanas que adornan los exteriores de las casas. Pero también se refleja en la reacción de los visitados hacia la encuesta. Cada vez que llamábamos en el cancel, los vecinos se asomaban preguntando qué deseábamos. Al explicar los motivos nos expresaban: “nosotros somos católicos”, e incluso en varias ocasiones manifestaron su desconfianza de que nos presentáramos como parte de un estudio de la Universidad de Guadalajara. Al principio no entendimos la reacción de rechazo a la entrevista, pues al pedirles si podían responder las preguntas decían tajantes: “somos católicos y ya”. Además de las consabidas cédulas de “este hogar es católico”, cuando abrían la puerta se veían, en los pasillos y salas de varias viviendas, mesas con una Biblia abierta en el centro. Eran como altares al libro sagrado, acompañadas de jarrones con flores y veladoras encendidas. De hecho, uno de los encuestados confirmó que tenían un altar a la Biblia.

Pero lo que más llamó la atención fue que en varias casas habían colgado en las rejas de sus cocheras unas lonas plásticas –reproducían un cartel– sobre

³ Notas del diario de campo de Renée de la Torre, 17 de abril 2016.

la hostia sangrante. Coincidió que la mayoría de quienes habitaban esas casas se negó a ser encuestada, y de manera agresiva respondían: “no tiene nada que preguntar, si quiere saber en qué creemos, vea eso –señalando la manta con el dedo–, en eso creemos”. Entendimos que reafirmaban su catolicismo. Intentamos explicarles que, aun así, nos interesaba conocer cómo practicaban y creían. Pero no deseaban dar la entrevista.

Fotografía 11

Lona colocada en reja habitacional, alusiva al milagro de la Eucaristía ocurrido el 24 de julio de 2013, colonia San Rafael, Guadalajara



Fotografía: Renée de la Torre.

Fue hasta el final del recorrido que tomamos una fotografía de la lona. Salió el habitante de la vivienda y pedimos permiso para la foto. El señor, de alrededor de 60 años, fue muy amable y lo consintió; al pedir una explicación de aquel cartel que decía “El Milagro de la Eucaristía. 24/07/13 miércoles 3:00 pm –como anunciando la fecha de la aparición de este milagro–. La Encarnación del Amor junto con su Madre y Señora. Parroquia de San Jacinto”, explicó que se refería a un milagro ocurrido en la parroquia vecina,

y aconsejó asistir a ver la hostia sangrante que estaba en exhibición en el interior del templo. Lamentablemente, la hostia había sido retirada y ya no se mostraba a los visitantes. No obstante, existen algunas notas periodísticas donde se relataba este suceso que, al parecer, había tenido un gran impacto para reforzar las creencias en milagros y la identidad católica de los habitantes de la colonia.

Las crónicas narran que el 23 de julio de 2013 el sacerdote José Dolores Castellanos, párroco del templo, fue testigo de un supuesto milagro. Mientras estaba haciendo su oración habitual frente al Santísimo, vio un destello a la vez que escuchó una voz que le indicaba:

Mi querido apóstol, Dolores, hoy es un día grande. Me manifestaré en esta comunidad –explicó el cura durante la homilía de una misa que convocó a cientos de creyentes–. Repica las campanas para que acudan todos, derramaré bendiciones a los que estén presentes y todo el día. Toma tu pequeño sagrario de adoración particular y llévalo al altar de la parroquia, coloca también junto al pequeño sagrario la custodia grande, no abras el Sagrario hasta las tres de la tarde, no antes, haré un milagro en la Eucaristía, el milagro que se realizará será llamado el ‘Milagro de la Eucaristía en la Encarnación del Amor junto con nuestra Madre y Señora’, plasmarás la imagen que ahora te digo y la darás a mostrar (la narración se puede escuchar en la homilía videograbada disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Mf7VmPM1Zjg>).

El sacerdote relató que la voz –a manera de una revelación divina– le pidió llamar a los sacerdotes y convocar a los fieles para ser testigos de este acto milagroso que serviría como un llamado a la conversión. El sacerdote, convencido de haber experimentado una revelación divina, hizo lo que la voz le ordenó, y para la misa vespertina reunió a los fieles a fin de que presenciaran el designio anunciado. Abrió el sagrario y presenció que la hostia estaba bañada en sangre. El cura Dolores, a quien conocen como “Padre Lolo”, interpretó este hecho como un mensaje de Jesús, que desea que se adore su cuerpo y su sangre, unidos a la Virgen María, todos los días 24 de julio. El sacerdote se convirtió en una especie de portavoz de una voluntad divina. Él, al igual que muchos fieles, consideró que el milagro era una manera de manifestación del propio Jesús (Guadalajara, 1 de agosto 2013/12:29 pm, ACI/EWTN Noticias: <https://www.aciprensa.com/noticias/arzobispado-investigapossible-milagro-eucaristico-en-guadalajara-21286/>.-).

La noticia de la hostia sangrante se propagó entre los vecinos de la parroquia y se hizo viral en las redes sociales, a través de las cuales se pusieron en circulación

varias fotografías que buscaban evidenciar el milagro. La tarde del miércoles 24 de julio, muchos vecinos y otros que venían de más lejos habían asistido al templo de María Madre de la Iglesia para testimoniar el milagro y recibir la gracia milagrosa de lo que llamaron el “misterio divino”.

Durante el primer día de exhibición al público de la “hostia sangrante” los visitantes generaron una situación complicada, pues no todos podían ingresar para ver el milagro. Ello provocó que las autoridades parroquiales amenazaran con cancelar el evento. Para evitar la aglomeración y el desorden, los encargados de seguridad colocaron una pantalla en la que proyectaban las imágenes de la “hostia sangrante”. Algunos acudieron buscando un milagro para sus seres queridos. Alrededor de las nueve de la noche, los encargados tuvieron que cerrar las puertas, impidiendo que los fieles ingresaran. Los invitaron a volver al otro día, cuando exhibirían de nuevo la hostia (información tomada de <http://www.informador.com.mx/jalisco/2013/474097/6/hostia-sangrante-conmociona-en-jardines-de-la-paz.htm>).

No obstante, la hostia se colocó en el Sagrario y dejó de ser exhibida de inmediato por instrucciones del Arzobispado de Guadalajara, que emitió el siguiente boletín de prensa:

Nos hemos enterado, por diversos medios, que el señor Cura D. J. Dolores Castellanos Gudiño, Párroco en la comunidad de María, Madre de la Iglesia, en esta ciudad de Guadalajara, y dicho por él mismo, ha tenido una manifestación en la que una Hostia consagrada –que para los católicos es el Cuerpo de Cristo–, quedó teñida de una sustancia que, aparentemente, es sangre.

La Iglesia, en estos casos, pide que se juzgue con mucha prudencia y mesura tal acontecimiento, con la finalidad de dar certeza a lo sucedido. La Iglesia actuará con mucho escrúpulo para llegar a confirmar que, en realidad, se pueda hablar de un milagro Eucarístico.

No es imposible que se manifieste Jesús de esta forma, pero debemos considerar que no se trata de algo ordinario y sencillo de discernir. Son pocos, a lo largo de la Historia y Geografía de la Iglesia, los prodigios en los que se ha comprobado la presencia del Señor de este modo.

Lo que procede en este caso, en primer lugar, es que se retire del culto público la Hostia consagrada, en la que, efectivamente, para los creyentes católicos, está Jesús Sacramentado, y se deposite en el lugar destinado para ello, que es el Sagrario. Por lo que ya no será posible verla como cientos de personas lo pudieron hacer el día de ayer miércoles.

El Cardenal J. Francisco Robles Ortega, Arzobispo de Guadalajara, ha pedido a Mons. Ramiro Valdés, Vicario General en esta Arquidiócesis, que haga la investigación

que llegue a conclusiones ciertas, para que nadie quede desilusionado, confundido, engañado o algo semejante.

Independientemente de la objetividad de este acontecimiento, tenemos que ver en él la Providencia de Dios, en primer lugar, para fortalecer nuestra fe y devoción, para los que somos católicos, en Jesús Eucaristía, que se hace presente en cada Misa, y valorar este prodigio cotidiano. Y, en segundo lugar, para que, delante de esta presencia sacramental del Señor, nos comprometamos a ser mejores cristianos con una caridad ejemplar.

Conforme se vayan haciendo la investigación correspondiente, encomendada a peritos, se darán a conocer las conclusiones (Oficina de Prensa y Comunicación Social, Arzobispado de Guadalajara, consultado en *El Informador*, disponible en: <http://www.informador.com.mx/jalisco/2013/474097/6/hostia-sangrante-conmociona-en-jardines-de-la-paz.htm>).

Fueron pocos los que pudieron entrar a la misa porque la asistencia superó el cupo del templo y los sacerdotes encargados decidieron cerrar el local. Quienes sí pudieron asistir a la misa vespertina oficiada por el señor cura, han continuado dando testimonio de que lo que vieron era real. En Internet hay un video que registra la homilía del “Padre Lolo” del día en que se manifestó Jesús en la hostia (disponible en: www.youyube.com/watch?=&v=QqY1m1RMZMs). Por su parte, el Cardenal Juan Sandoval Íñiguez, el anterior arzobispo, descartó públicamente el supuesto milagro (véase www.milenio.com/region/hostia_sangrante-Juan_Sandoval_Iniguez-milagros_de_la_hostia_sangrante-hostia_sangrante_de_Guadalajara_0_270573151.html), pero el cura “Lolo” sostiene que fue una manifestación divina y ha pedido apoyo testimonial a los habitantes de la colonia para que expresen su fe, razón por la cual muchos de sus fieles se encuentran a la defensiva y se pronuncian en sus casas como creyentes de esta manifestación divina. Algunos han interpretado este suceso como un hecho milagroso mediante el cual Jesús hace un llamado para acercarse a la Iglesia, y esto ha tenido efectos en sus actitudes religiosas.

Manifestaciones similares han tenido lugar también recientemente en la colonia El Parque, de la delegación Venustiano Carranza, Ciudad de México, y en Tixtla de Guerrero, donde supuestamente ocurrió primero, en 2006, y luego, a principios de 2013 (<http://www.misterioteca.com/hostia-que-sangra-en-una-iglesia-de-guadalajara/>), y el más reciente en un parroquia católica en Salt Lake City, Estados Unidos. Aunque la Arquidiócesis no ha confirmado el hecho milagroso, un año después se celebró el aniversario del milagro en el templo, en cuya homilía el padre no paró de mencionar que Jalisco y México son bendecidos con este “milagro” (<http://www.mural.com/aplica->

cioneslibre/articulo/default.aspx?id=286670&md5=ee94542b1f6531ff7efa
ba898c2e7179&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe).

Aunque el arzobispado desmintió el milagro en el que otros creen, el mensaje de la Arquidiócesis, que mantiene una investigación abierta, es ambiguo. El “Padre Lolo” ha pedido a los seguidores católicos de la parroquia que expresen su fe de manera pública, por eso han colocado mantas afuera de sus casas en apoyo al párroco y como una forma de atestiguar su fe en el milagro de la hostia sangrante. Este hecho contribuye a la conversión al catolicismo y tiene efectos para contrarrestar las labores misioneras de los evangélicos y pentecostales en la zona.

La transubstanciación de la hostia es una creencia netamente católica y es considerada uno de los principales sacramentos de esta Iglesia. La consagración del pan y el vino, recordando la fórmula que Jesús emitiera durante la Última Cena, transforma al pan en el cuerpo y al vino en la sangre de Cristo. Estos elementos consagrados se ofrecen a los fieles en el sacramento de la eucaristía como vía de salvación. Esta creencia, que los católicos defienden como un misterio de fe, ha sido fuertemente criticada desde la reforma luterana que dio lugar al protestantismo hace cinco siglos, cuyo líder propuso modificar la creencia de la transubstanciación por la consubstanciación. Pero aún se mantiene en las denominaciones cristianas protestantes que se derivan de este tronco. El resto de las denominaciones cristianas —donde se incluyen las congregaciones evangélicas y pentecostales— son muy críticas a esta creencia, argumentando que para alcanzar la vida eterna sólo se requiere la fe. Éste es uno de los temas doctrinales que más controversia causa al interior del campo cristiano, dividiendo opiniones entre evangélicos y católicos. Así, la epifanía de la sangre en la hostia viene a confirmar el milagro católico de la transubstanciación, que confronta el avance del resto de las iglesias cristianas evangélicas.

*Megaiglesias en territorio de mayoría católica:
el caso de la colonia Benito Juárez o La Canteral⁴*

La colonia Benito Juárez se sitúa al norte de la zona metropolitana, en el municipio de Zapopan, en la zona exterior al Anillo Periférico, muy cerca de la barranca de Huentitán. En ella se combinan las actividades industriales y las zonas habitacionales de nivel medio bajo, pero el poblamiento es de baja

⁴ Notas de diario de campo de Cristina Gutiérrez Zúñiga, 17 de abril 2016.

densidad. Las calles se encuentran trazadas y cuentan con servicios de nivel básico, pero la presencia de las naves industriales cerradas durante el domingo, da una impresión de abandono y desolación. No hay movimiento ni comercio, más que una cervecería un tanto informal en nuestra manzana de arranque. Nos costó mucho trabajo comenzar con las entrevistas. La gente no andaba por la calle. Queríamos ir al baño y no sabíamos ni dónde preguntar. En el GPS identificamos una iglesia llamada Familia de Getsemaní. Al acercarnos se abrió otro panorama: al interior de una barda alta se encontraba una construcción típica y reconocible de templo, grande, limpia y formal, con capacidad para unas doscientas personas, con estacionamiento propio, baños y salones de clase. Entramos. Los miembros de la comunidad religiosa estaban tomando un refrigerio durante el descanso, antes o entre dos actividades rituales. Fueron muy amables. Estaban muy arreglados y elegantes. A los feligreses parecía gustarles vestir a la moda y hasta la ostentación. Un hombre se encargaba del ingreso y llamaba con un *shofar* (o trompeta) hecho de cuerno. Nos invitaron a pasar y les dijimos que sólo queríamos usar el baño, a lo que accedieron muy atentos. La amabilidad y la efervescencia social intramuros contrasta fuertemente con el panorama vacío del exterior, como lo percibió una de las encuestadoras:

Lo que más me sorprendió fue la presencia de una iglesia Getsemaní, realmente desconocía estas iglesias y sus creyentes tienen una calidez humana y una amabilidad que pocas iglesias te ofrecen, y mucho menos si no perteneces a su religión (notas de campo, María del Carmen Carbajal).

En el baño había dos chicas que se estaban arreglando con túnicas largas y mantos alrededor. Estaban preparando un evento especial, al parecer una iniciación. Había mucha expectación. Cuando comenzó el servicio ya estábamos fuera continuando con las encuestas, pero pudimos escuchar que la música popular moderna era el eje de sus servicios: las canciones que tocan parecen de grupos pop auspiciados por Televisa, pero se distinguen de ellas por las letras cristianas de alabanza: coreaban: “Sólo Dios es grande”.

La gente llega en su mayoría en coche. No parecen residentes de la colonia. El criterio del levantamiento es estrictamente residencial, así que no aplicamos ninguna encuesta. De hecho, sólo encontramos un no católico entre los entrevistados, y no pertenecía a esa congregación.

La mayoría de los encuestados se dijo católico, a pesar de que ahí se encontraba un templo llamado Familia Getsemaní, que al parecer sólo funcionaba a partir de gente ajena a la colonia, en el cual también se veía una diferencia considerable con esta gente que asistía el templo, pues parecían de un estrato social no tan bajo (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

A pesar de que los miembros de la congregación no eran habitantes de la colonia, su huella se hizo presente en las entrevistas, en las que hacían referencias a “los hermanos” como alguien no hipotético, sino completamente real. Los miembros de la comunidad Familia Getsemaní forman parte de la identidad de la colonia, pero sólo como *alter ego*: casi todas las casas tienen en su puerta la tarjeta de “Este hogar es católico”. “No somos de éstos”, nos dicen. La diferencia se encuentra en que, al tratarse de una comunidad aislada del tejido social de la colonia y cuyo modelo identitario territorial no es residencial (Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011), no vimos rasgos de tensiones concretas o disputas de orden práctico como pudieran darse por el ruido, el uso de territorio o el proselitismo agresivo.

En “el reino del interfón”: colonias Italia-Providencia y La Estancia⁵

En una ciudad como Guadalajara, que conserva una segmentación socio-territorial muy marcada desde tiempos coloniales, muchas de las colonias del poniente concentran los estratos socioeconómicos medios y altos. La aleatoriedad de la muestra nos llevó a varias de ellas, como la Italia-Providencia y La Estancia (en el municipio de Guadalajara). En ellas, a diferencia de las colonias populares, los residentes viven en casas unifamiliares amplias, limpias y adornadas, con cocheras y varios autos. Se percibe una definición más marcada de los espacios domésticos como espacios privados, aislados y sustraídos de los espacios públicos formales como parques o paseos arbolados en los camellones que, por cierto, son más numerosos y amplios, pero menos frecuentados.

Habíamos sido advertidas por los miembros más experimentados de la empresa encuestadora que estas colonias solían ser las más difíciles para lograr las cuotas de aplicación, por la actitud desfavorable de las personas. Las chicas, al llegar a la primera colonia de este tipo, suspiraron: “aquí puro interfón”. La cuestión de los intercomunicadores es ciertamente clave: existen porque hay una barrera material que delimita claramente el ‘adentro’ y

⁵ Notas de diario de campo Cristina Gutiérrez Zúñiga, 23 y 24 de abril 20016.

el ‘afuera’, impidiendo el contacto visual. A ello se suma la distancia entre la puerta de ingreso y la cochera, comúnmente delimitada por un muro con un portón. La persona solicitada no nos ve, le es más fácil no responder o decir que no. Esta impresión etnográfica confirma ese establecimiento de fronteras más marcadas entre lo público y lo privado en estos espacios residenciales con mayores privilegios. Y, más allá del intercomunicador, es muy claro que la gente de mayor nivel socioeconómico no está dispuesta a “perder” su tiempo con desconocidos. Cuando nos ven, con nuestras camisetas, gorras y tablas, nos delatamos inmediatamente como encuestadoras. Es probable que tengan también miedo sobre el uso que se pueda dar a su información personal. Paola Monserrat Camacho reflexionó sobre su experiencia:

Creo que me fue de mucha utilidad personal poder conocer lugares alejados del centro de la ciudad. Las colonias presentan mucha heterogeneidad, no sólo hablando de lugares, sino de comportamientos por parte de las personas, accesibilidad, servicios presentes, problemáticas. Por ejemplo, el tema de la seguridad en colonias de clase media-baja no es tan marcado como en las colonias de clase media-alta, ya que por ejemplo dentro de Providencia y La Estancia, fue muy común toparnos casas con interfón, lo cual evitaba cualquier intento de contacto directo con personas que pudieran no ser solicitadas. A diferencia, en otras colonias –como la que estaba ubicada cerca de la base aérea–, la situación era completamente diferente. Por una parte, las personas en las colonias de clase media-baja tendían más a abrirnos la puerta, pero había más rechazo cuando solicitaba la encuesta, pues tenían argumentos como ‘estoy preparando el desayuno o la comida’, ‘*aborita* no tengo tiempo de contestar’, ‘no quiero contestar ninguna encuesta’, ‘voy de salida al trabajo’, entre otras. Sin embargo, fue desde mi perspectiva, un poco más soportable el rechazo debido a que no tardaba mucho en encontrar personas que sí quisieran hacerlo. Y por otra, los habitantes de colonias medias-altas presentaban mucha desconfianza hacia la encuesta, y me atrevería a interpretar como si sintieran que no era cierta o que estábamos haciéndoles perder el tiempo (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

La diferencia social entre encuestados y encuestadores se hace presente en el rechazo que expresan:

De manera totalmente diferente a lo que viví en colonias en las en que los servicios básicos, el desarrollo urbano y apariencia económica de los habitantes se notaba con mayor opulencia y desahogo, pues la verdad es que en estas colonias me costó mucho más trabajo que alguien quisiera atenderme, se mostrara interesado o con amabilidad hacia mí (notas de campo, Saraí Castillo).

Otra encuestadora también reflexiona al respecto:

Con las dos primeras colonias me costó un poco más de trabajo conseguir alguien que me abriera la puerta o que de manera amable me contestara que no podía o no quería contestar la encuesta, quienes me contestaban la encuesta me apresuraban a que la terminara lo más rápido posible. Fueron cambios muy radicales y no sólo por los espacios donde me encontraba, sino por la actitud de las personas. El último día me desesperé, me sentí denigrada, cosa que no sentí los anteriores días (notas de campo, Rosario Hernández).

El umbral de lo privado: los pasillos en los conjuntos habitacionales de clase media-alta en Lomas de Guevara⁶

Dentro del sector socioeconómico de clase media-alta, los conjuntos habitacionales conformados por edificios de departamentos con vigilancia exterior, han constituido crecientemente una opción para solteros, adultos mayores o familias pequeñas que no pueden costear una casa unifamiliar, pero buscan mayor aislamiento y seguridad. Estos inmuebles resultaron particularmente difíciles para el estudio, no sólo porque se ubican en lo que las encuestadoras identificaron etnográficamente como “el reino del interfón”, con la separación estricta entre lo doméstico privado y lo público, sino porque adicionalmente los residentes, al situarse en departamentos en distintos pisos, y en edificios muy alejados de la puerta de ingreso, resulta improbable que acepten acercarse a responder una encuesta. La opción que con escasa frecuencia nos daban era contestarla por el interfón, pero la longitud de la cédula no lo permitía. La opción fue timbrar en los departamentos más cercanos y de pisos bajos. Al conseguir que abrieran una puerta principal, y tras acudir al departamento a encuestar, había que quedarse dentro recorriendo los edificios de puerta en puerta. El contacto visual hace la diferencia y, después de muchos esfuerzos, logramos cubrir la cuota.

Los pasillos interiores de los edificios tienen un espacio que, si bien no es propiamente público, conforma el umbral de su espacio doméstico y privado, en donde transitan los vecinos con los que comparten la unidad habitacional. En este ámbito pudimos observar un despliegue de signos religiosos. No se trata de las tarjetas de “Este hogar es católico” que caracteriza las puertas hacia la calle de lugares con alta competencia religiosa, sino más bien recursos

⁶ Notas de diario de campo de Cristina Gutiérrez Zúñiga, 23 de abril 2016.

de personalización de sus hogares que, de otra manera, serían exactamente iguales.

Fotografías 12 y 13

Umbrales de departamentos, colonia Lomas de Guevara, Guadalajara



Fotografías: Cristina Gutiérrez Zúñiga.

La personificación de las fachadas de los departamentos no se agota en el estilo de puerta, plantas o piso; los signos religiosos son muy importantes: un ojo de dios *wixárika*, una fuente con gnomos, un *ying-yang*. No son signos católicos ni cristianos, sino propios de tradiciones retomadas por las espiritualidades alternativas. Puestos en el ingreso, funcionan además como demarcadores del espacio privado, purificadores y propiciadores de “buena vibra” o “buenas energías” para quienes traspasan la puerta. Una profesora jubilada y espiritista que fue entrevistada dijo: “tienes muy buena vibra, nomás por eso te di la entrevista”.

En esta misma colonia otras entrevistadoras, ante la dificultad de cubrir la cuota asignada en este contexto adverso, optaron por entrevistar a personas en la calle. Para cumplir con las especificaciones de la estrategia de muestreo, cuidaron que fueran residentes del área, verificamos los domicilios y, efectivamente, estuvieron dentro de la AGEB asignada. Sucedió algo curioso: algunos

de esos entrevistados se negaron a dar su domicilio preciso, sólo informaron la calle y algún referente, pero sin número. Les parece intimidante o inapropiado. No confiaban en nosotros. En realidad, los entrevistados en sus casas están mucho más expuestos, pero al parecer su casa les otorga un sentido de seguridad.

Entrevistar en un “coto residencial”: Ciudad Bugambilias⁷

Dentro del sector socioeconómico alto de nuestros puntos de muestreo, se encontró Ciudad Bugambilias, uno de los primeros condominios residenciales cerrados de Guadalajara que originalmente fueron suburbanos y hoy forman parte del área metropolitana. Constituye la expresión temprana de una tendencia de desarrollo urbano que responde a un reclamo de protección por las clases medias y altas frente a la inseguridad y al deterioro generalizado de la calidad de vida, derivado de las presiones poblacionales, la escasez de agua, el incremento en los flujos vehiculares, la insuficiencia del transporte público y la infraestructura pública en general. Lo hacen mediante la construcción de refugios privados que con frecuencia van vinculados a megaproyectos comerciales y habitacionales que prometen la generación de un microcosmos urbano autocontenido, donde se puede vivir con tranquilidad. Estos desarrollos –en la actualidad constituyen aproximadamente 14% del espacio metropolitano (Pfannenstein, Herrera y Sevilla, 2016)– se han convertido en una preocupación gubernamental, académica y ciudadana, debido a que su impacto está acentuando la fragmentación de la ciudad (Cabral y Canosa, 2002), dinámica que disminuye las posibilidades de construcción de comunidades urbanas y da lugar a nuevos archipiélagos territoriales o “constelaciones urbanas” de acuerdo con Castells (1999). Están retroalimentando las mismas causas que los generaron.

Según Manuela Camus, estos “cotos” se crean ofreciendo un imaginario de ascenso social, plusvalía en la inversión inmobiliaria, la protección frente a inseguridad y la valorización de la reproducción de la familia por encima de cualquier otro valor (Camus, 2015). Se observa una naturalización del privilegio a partir de la segmentación del espacio. En su interior hay un orden estatal patrón-servidumbre legitimado a partir de un pasado colonial, al que los nombres de sus calles y de los fraccionamientos mismos hacen constante referencia. Ricardo Alcaraz describe la experiencia de llegada al lugar:

⁷ Notas del diario de campo de Cristina Gutiérrez Zúñiga, 24 de abril 2016.

Nos dirigimos a la (AGEB) que teníamos pensado sería la más complicada, debido a que los residentes de esta colonia no suelen cooperar en el levantamiento de encuestas. Primero, aunque el acceso a la colonia estaba vigilado, pudimos ingresar. Los hogares de la colonia son bastante grandes, estéticamente bellos, contiene todos los servicios y de gran calidad. Comúnmente los residentes poseían más de dos automóviles, nos encontramos con gente extranjera. Ciclovías bien cuidadas. Jardines cuyo mantenimiento es constante, etc. Tuvimos la fortuna de contar con un miembro que previamente vivió allí y nos guio durante la aplicación de la encuesta [...] fue la más desafiante en comparación con las demás. Allí la interacción fue complicada, primero, el establecer un primer contacto implicaba tocar el timbre y comúnmente salía la cuidadora del hogar quien comunicaba a los residentes y no solían colaborar [...] Igualmente, varios residentes son extranjeros o vivieron en otro país (comúnmente Estados Unidos); al encuestar a una estadounidense, no hubo ningún problema de comunicación ya que hablaba muy bien el español. La escolaridad fue de licenciatura y algunos hasta superior (notas de campo, Ricardo Alcaraz).

La experiencia de distancia social es muy patente entre encuestadores y encuestados.

Nos negaron muchas encuestas. A mí alrededor de 14. Había en varias casas empleados, hombres jardineros y mujeres cuidando a los niños o haciendo la limpieza de las casas. Algunos nos dijeron que hubiéramos tenido que registrarnos en la entrada del fraccionamiento para que nos sellaran un papel que certificara que teníamos el permiso para hacer las encuestas.

De hecho, cuando ya estábamos completando la cuota de entrevistados, una patrulla se acercó a Carolina, una integrante del equipo, para informarle que no podía continuar realizando el levantamiento. La cuota fue completada gracias a que una encuestadora conocía a un ex residente, que facilitó la última encuesta (notas de campo, Gabriela Gil).

En este orden privatizado, los entrevistadores coincidieron en observar la nula presencia de signos religiosos en los espacios públicos.

EL USO DE ALTARES, CAPILLAS Y GRAFFITIS EN LAS PERIFERIAS Y TERRITORIOS DE INSEGURIDAD

En diferentes barrios y fraccionamientos que visitamos, conviven los signos de religiosidad con los de la inseguridad y la violencia. Ambas realidades parecen no ser ajenas entre sí. En los asentamientos urbanos periféricos se perciben muchas marcas de territorialidad de bandas y pandillas juveniles, de

asociaciones delictivas, pero también son los lugares cuyas calles están más practicadas por sus habitantes. Esto no sucede en las colonias de clase media baja o media donde la gente vive en el interior de las casas y no usan el espacio público. En los barrios populares fue más fácil el acceso a los encuestados. A pesar de que en algunas había indicios para respirar miedo, en la mayoría también se veía tejido social de vecindario.

Las imágenes son parte de ese tejido social y ofrecen algo como una red icónica de protección. Quisiéramos reflexionar sobre los usos de la simbología católica y las marcas religiosas dentro de estos lugares que, de manera general, llamaremos “asentamientos populares”. Después de recorrer diferentes áreas, quedó claro que, en la marginalidad, los símbolos religiosos representan recursos de identidad barrial.

Las imágenes en los umbrales de las casas y la calle⁸

En varias colonias populares, a diferencia de las colonias y fraccionamientos residenciales de clase media y alta, la religiosidad está presente en las calles. La vida de las familias no se circunscribe a la casa. Quizás por lo estrecho de las viviendas. Las banquetas son un espacio que usan los vecinos para platicar, hacer reuniones familiares, comidas, tomar cerveza entre amigos e incluso para instalar una pequeña alberca inflable donde los niños chapotean mientras los padres beben y escuchan música popular.

En estos espacios urbanos son también notorios los altares callejeros. La mayoría se ha colocado en patios, cocheras y ventanas para que sea apreciada por los vecinos. Por ejemplo, en la colonia Aldama Tetlán pudimos ver muchos altares en los exteriores de las casas. La mayoría estaba dedicada a la Virgen de Guadalupe, a San Judas Tadeo, a San Martín Caballero, y aunque ya no era época navideña, se mantenían montados los nacimientos. Varios de los encuestados de estos lugares afirmaron creer en el poder milagroso de las imágenes. Una de las atribuciones milagrosas es que protegen las casas de los rateros que merodean la zona. También los protegen del proselitismo evangélico. Las imágenes, además, cuidan saberes ancestrales relacionados con las plantas medicinales:

Cuando caminaba por la colonia El Campesino para llegar al área que nos correspondía, pude ver una imagen de la Virgen de Guadalupe colocada en un patio, pero a diferencia de las que había visto el día anterior, en este patio la imagen se escondía entre plantas

⁸ Notas de diario de campo de Renée de la Torre, 17, 23 y 24 de abril 2016.

medicinales y flores. En un primer momento el olor a romero llamó mi atención, pero cuando veía qué tipo de plantas tenía el patio me encontré con la imagen ‘custodiando’ las plantas (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Fotografía 14

Altar exterior, colonia Francisco Silva Romero, Tlaquepaque



Fotografía: Renée de la Torre.

Altars que delimitan franjas de paz en medio de territorios inseguros

En diferentes colonias, sobre todo en las más periféricas donde escasean los servicios de luz y de pavimento, se han colocado altares que resguardan imágenes de la Virgen de Guadalupe mediante rejas y son cuidados por los vecinos. Por lo general se ubican en las bajadas abruptas donde no hay calles, en ciertas esquinas inseguras, en lugares con poca iluminación, donde han ocurrido enfrentamientos entre bandas o en zonas proclives a actos vandálicos.

Colocar ahí un altar, apunta a generar formas de colonizar la inseguridad, la violencia y el miedo (Gaytán, 2004).

Aun cuando en las zonas más lejanas y con poco desarrollo urbano hay menor presencia de parroquias o centros religiosos, es dentro de estos mismos lugares donde se puede apreciar mayor presencia de altares, murales y diversos símbolos religiosos (en su mayoría referentes a la religión católica). Lo que es aún más impresionante al aplicar las encuestas dentro de estas zonas es que el fervor religioso no se relaciona demasiado con las prácticas de la iglesia (notas de campo, Saraí Castillo).

En la colonia Loma Dorada, un fraccionamiento de los años 1970 donde se innovó la construcción de edificios multifamiliares —que hoy lucen deteriorados y son prueba del fracaso del proyecto urbano—, se nota un abandono y desprecio de los habitantes por el espacio público. Hay suciedad en las calles. Las ventanas no tienen cortinas, sino cobijas; algunas sirven como tendedores. Los lugares para estacionar han sido enrejados. También hay algunas casas en la parte baja de la colonia, de buen tamaño, pero la inseguridad se percibe al ver los portones altos que se han construido o los varios candados en los cancelos y chapas de seguridad en las puertas de ingreso. También están los perros como resguardo y vigilantes de las cocheras. Algunas casas tuvieron timbres y los han arrancado. Tampoco se ve gente caminado por las calles. Incluso a las abarroteras y a la lavandería asisten en carro. Es palpable una desolación que todavía no habíamos visto en otros lugares.

En esta zona fue muy difícil que los habitantes accedieran a ser entrevistados. Había un joven lavando su carro y lo interpelamos mientras hacía su quehacer. Respondió amablemente que no podía, que estaba ya por salir. Rogamos nos diera la entrevista, pues no podía contactar a nadie, y refutó: “Señora, yo soy militar. En este lugar todo el mundo tiene miedo. La inseguridad es terrible. Hay mucha desconfianza de brindar datos personales. No creo que logre entrevistar a nadie”. Me señaló que tuviera cuidado de caminar por la zona de arriba, vecina a los multifamiliares, ahí se reunía una banda de asaltantes. Poco antes de ser informados, habíamos recorrido esa zona. Entre la zona alta y la zona baja hay un espacio de tierra con algunos árboles. Ahí estaban reunidos los chavos banda en una esquina. Parecían desafiantes. Al lado, ocupando la parte exterior de los edificios, los vecinos habían montado un altar a la Virgen de Guadalupe, debidamente enrejado, pero adornado con flores naturales.

Fotografía 15

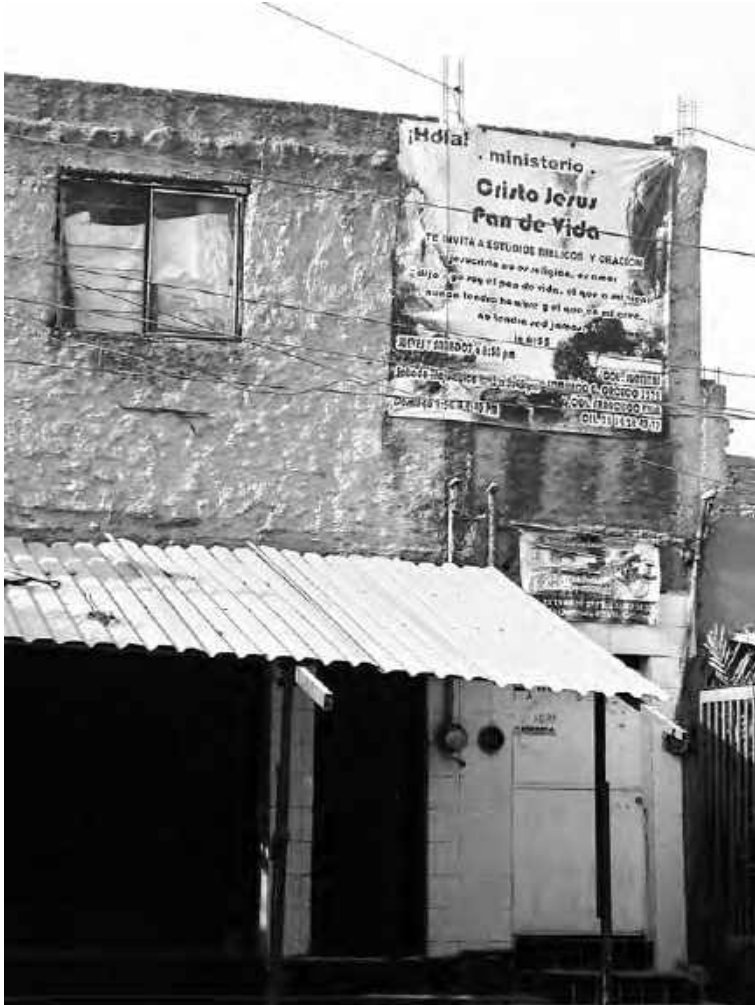
Altar-capilla callejera, fraccionamiento Loma Dorada, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Otro ejemplo de este uso de la imagen guadalupana como resguardo de la delincuencia lo vimos en la colonia El Campesino, en Tonalá, el asentamiento más marginal que recorrimos. Se localiza en lo que conocemos como Las Juntitas, por la carretera a Chapala. Es un lugar que ha padecido inseguridad, contaminación por las fábricas que lo bordean, y que, al estar al lado de la vía del tren, es vulnerable al paso de los migrantes, entre los cuales están no sólo quienes buscan una mejor vida en Estados Unidos, sino también miembros de “maras” centroamericanas, y los policías que resguardan a los migrantes. Desde la llegada pudimos oler el miedo que impregnaba el ambiente. Nos equivocamos para llegar. Estacionamos nuestro carro en una parte de la colonia del otro lado de la carretera. Ahí pudimos ver muchos murales con imágenes católicas, pintadas por “cholos” o bandas juveniles.

Fotografía 16
Colonia El Campesino, Las Juntitas, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Cruzamos la carretera por el puente peatonal. Lo primero que vimos fue muchos niños vestidos con uniformes de futbol que venían de una cancha de tierra, donde acuden a jugar. Nuestro destino estaba cuerdas abajo. Había que atravesar las vías del tren, de ahí bajar por una pequeña zanja de tierra hasta llegar al lugar señalado para las encuestas. Mientras cruzábamos la vía del tren, vimos a un grupo de personas que vestía como nosotros, con camisetitas y cachuchas en colores distintivos. A la pregunta de si también eran

encuestadores, dijeron que misioneros guadalupanos, estaban repartiendo la revista *Almas*. Nos regalaron una. Siguieron su curso y se quedaron visitando las casas que estaban arriba de la vía del tren. No bajaron a nuestro destino.

Fotografía 17
Cruce de vía del tren, colonia El Campesino, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Abajo nos encontramos un lugar inhóspito: lleno de basura, sin calles trazadas. El único paisaje era la vía del tren que separa la otra parte de la colonia. Fue uno de los lugares que más nos hizo sentir temor e inseguridad:

La colonia de Las Juntitas fue una de las que más me impactó, es una colonia muy pobre, para llegar a una parte de esta colonia se tiene que cruzar por las vías del tren, al llegar del otro lado de las vías te das cuenta de la forma en la que viven las personas, son casas muy humildes, algunas muy pequeñas en donde habitan más de seis personas, algunos jóvenes los observas drogándose en la calle, otros te hablan de descabezados y las calles están llenas de tierra y piedras (notas de campo, María del Carmen Carbajal).

Los vecinos habían instalado un altar con la figura de la Virgen de Guadalupe, que estaba enrejada, como para prevenir que la robaran o le dieran mal uso. Había un pequeño foco que al menos de noche podría iluminar la zona. Por lo general estos lugares son practicados. En lo que parece ya una pequeña capilla, se ven flores y veladoras. Ahí también los vecinos pueden acudir a rezar en grupo. Parece que esta estrategia permite al menos ahuyentar a las bandas de delincuentes o de cholos para que no se reúnan en esa esquina, una especie de marca territorial para liberar ciertas esquinas del vandalismo.

Fotografía 18

Altar callejero a la Virgen de Guadalupe, colonia El Campesino, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Justo en contraesquina de donde está el altar, le tocó a Saraí Castillo levantar la encuesta en una casa habitada por un joven que se dedica a hacer tatuajes. Pudo ver que en su casa había varios jóvenes con aspecto de cholos. De hecho, salía olor a mariguana. Él accedió a responder la encuesta. A la pregunta de si practicaba rituales religiosos, respondió: “¿cuentan como ritual los descabezamientos que he hecho?” A pesar de lo intimidante de su aspecto, la entrevistadora reseñó:

Fui atendida por un grupo de cuatro jóvenes que parecían estar bajo la influencia del alcohol y las drogas a las 9:00 de la mañana, lo que provocó en mí una fuerte sensación de temor, pero la verdad es que la situación que viví con ellos fue muy curiosa, pues aunque al principio me sentí atemorizada, aceptaron responder una de las encuestas y me brindaron un trato muy atento y respetuoso, al igual que el resto de las personas a quienes apliqué la encuesta en esta colonia y en otras más en las que se percibían carencias económicas de los habitantes (notas de campo, Saraí Castillo).

Al final, cuando caminábamos de regreso, volvimos a pasar por la casa del tatuador y salió a nuestro paso a preguntarnos la hora. Su intervención nos pareció una manera de hacer sentir su presencia en esa calle, que vela como su territorio. Al subir hacia la vía del tren, había dos transmigrantes, reconocibles por sus mochilas con cobijas. Del otro lado de la vía estaban dos policías federales armados, junto a su camioneta negra. Cuadras arriba nos reencontramos a los misioneros católicos. Cerca de ahí debía estar el altar de la Santa Muerte en Las Pintas.

El uso misionero de las imágenes

Así como los muros de los edificios y las bardas muchas veces lucen grafitis, también son usados como espacios para anunciar actividades misioneras y evangelizadoras de diversos grupos religiosos. Los espacios públicos son tierra de misión para diversas denominaciones y grupos católicos. En un edificio de la colonia Loma Dorada colocaron una manta anunciando servicios de sanación a domicilio ofrecidos por una casa de oración.

El fraccionamiento Revolución, en el municipio de Tlaquepaque, es un asentamiento de clase media baja. Tiene muchos cotos cerrados y otras viviendas de buena construcción que dan a la avenida. En lugar de tendejones, se ven tiendas de la cadena Oxxo. En la calle principal encontramos, en un terreno semibaldío, un mural con la cita bíblica del Salmo 23. No anuncia ningún grupo en particular, sólo el texto. Llama la atención el uso de la caligrafía, se parece a la de las bandas juveniles.

Fotografía 19

Edificio multifamiliar, fraccionamiento Loma Dorada, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Fotografía 20

Salmo 23 en baldío, fraccionamiento Revolución, Tlaquepaque



Fotografía: Renée de la Torre.

Éste es un rasgo interesante de reapropiación de las culturas juveniles a las obras misioneras religiosas, sobre todo de grupos de evangelización que retoman la cultura del grafiti de las pandillas para acercarse a los jóvenes. En la colonia Basilio Vadillo, en Tonalá, es visible esta estrategia. Se trata de un asentamiento a las orillas de la ciudad, desde allí se ve el cerro. Las calles son amplias. Sólo las avenidas principales tienen empedrado, el resto es de tierra. Aunque de nuevo había presencia de cholos, era más fácil efectuar las entrevistas, porque la gente vive entre su casa y la calle. Las ventanas de la cocina o la puerta de la sala dan a la calle y están abiertas. No hubo necesidad de tocar para contactar a las personas. Era domingo a medio día. La gente se preparaba para comer en familia o recibir familiares. Aquí fue donde contactamos más personas no católicas: algunas pentecostales y otra que vivía en una casa que olía a incienso y se mostraba muy abierta a la esotérica. El templo cató-

lico apenas está en construcción, aunque ya tiene bancas y se llama “Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe”. En su exterior anuncia el proyecto de las Jornadas Diocesanas para la Nueva Evangelización, con la fotografía del Papa Francisco en el ritual de lavatorios de pies durante una de sus primeras celebraciones de última cena besando los pies de un hombre común. Con esta imagen el pontífice envía un mensaje de humildad a la comunidad católica.

Fotografía 21

Templo católico, colonia Basilio Vadillo, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

A pesar del incipiente templo, en este asentamiento se ve mucha actividad de grupos de la pastoral juvenil católica que retoman la pinta de bardas usando la iconografía de las letras propias (grafiti) de las bandas juveniles, como lo hizo el movimiento laical católico Barrios Unidos en Cristo que forma parte de la pastoral juvenil diocesana y que busca rescatar a miembros de pandillas. También recupera la manera de nombrarse: “grupo pandillas”, que es un movimiento de evangelización católica destinado a los jóvenes. Estas marcas se anuncian, al igual que el grafiti, en las bardas *públicas*.

Fotografía 22
Grafiti católico, colonia Basilio Vadillo, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Fotografía 23

Grafiti “Pascua Juvenil”, colonia Basilio Vadillo, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

Los altares que delimitan territorios de las bandas⁹

Hay otro tipo de altares que no es bien visto por todos los habitantes. Está en las calles para reafirmar el poderío de un grupo sobre el territorio; muchas veces sirve para demarcar la zona que pertenece a una banda. En la colonia El Campesino, durante la entrevista a un señor que trabajaba arreglando el rin de una llanta en la cochera de su casa, pasó una jovencita vestida de negro y con aspecto varonil. Traía una grabadora encendida que reproducía canciones de rap con letras agresivas sobre situaciones violentas. Preguntamos al señor si creía en el diablo y él la volteó a ver, la señaló y dijo: “no necesito creer en el Diablo. Aquí hay muchos diablos que andan sueltos. El infierno está aquí”. En cuanto la muchacha avanzó, explicó que “esa gente” –sin dar un nombre– tenía un altar muy feo en la colonia. Preguntamos si en honor a la Santa

⁹ Notas de diario de campo de Renée de la Torre, 23 de abril 2016.

Muerte o algo parecido y explicó: “no, en honor a uno de ellos mismos que fue asesinado. Ése es un lugar por donde uno no debe pasar”.

Cuando íbamos de regreso en el carro, en otra colonia donde había también muchas marcas de la presencia de cholos, divisamos un altar a media calle dedicado a la Virgen de Guadalupe. Había un grupo de jóvenes adultos y unos niños jugando a la pelota. Al acercarnos para tomar una fotografía, un niño que estaba con los jóvenes se dirigió a la ventana del auto y preguntó con inocencia: “¿tú manejas?” Ante la obviedad, la respuesta fue: “Creo que sí”. El niño era muy amigable, pero los jóvenes nos miraban con desconfianza. Su nombre era Michael. Nos indicó que avanzáramos hacia donde estaba la banda, pero la calle era angosta. Nos quedamos con la duda de si era riesgoso seguir adelante. Sin preguntarle, Michael nos informó: “mi mamá está en la cera”. Creímos que indicaba la *acera*; al no ver mujeres en el grupo y ante la pregunta: “¿en cuál acera?”, respondió: “no, en la *cera* caliente” (quizá pensó que éramos trabajadores sociales). Llamaba la atención su aspecto, que contrastaba con una actitud tan amable e inocente. Tenía la cabeza rasurada con dibujos como si fueran las manchas de una jirafa, mediante surcos que delimitaban islas de pelo de donde asomaban cicatrices. Tenía además una coleta larga y delgada. Tal vez el niño fuera un señuelo empleado por la banda.

El altar estaba dedicado a un compañero de la cuadra que fue asesinado. Estos altares se conocen como *cenotafios*, son monumentos que se erigen en honor a un difunto. Es común que se construyan en el lugar donde murió la persona, por eso también se les reconoce como “tumbas vacías”. El sentido religioso de los cenotafios es mantener el recuerdo de una persona especial. Se trata de una edificación simbólica (erigida con el objetivo de conmemorar, comunicar, recordar o simbolizar algo) que se practica manteniendo el lugar con flores o veladoras. Estos altares han sido incorporados por las pandillas de barrio para no olvidar dónde fue asesinado uno de sus compañeros. También se convierten en marcas de identidad del grupo. Ahí colocaron una figura de la Virgen de Guadalupe y un crucifijo; inscribieron en el muro de ladrillo: “Madre Bendice el Barrio”, un mensaje para pedir protección a la Virgen, considerada “nuestra madre”. Este altar se erigió en memoria de Ricardo Ramírez. Ahí se colocaron las plantas conocidas como “corona de espinas”, una planta de ornato que los fieles católicos asocian simbólicamente a la crucifixión de Cristo y que también sirve para evitar que los perros orinen en el monumento. La cuadra era territorio resguardado por los miembros de la banda juvenil del barrio, que ese día estaba ahí jugando en su calle.

Fotografía 24

Cenotafio a joven del barrio, colonia El Campesino, Tonalá



Fotografía: Renée de la Torre.

CONCLUSIONES

La aplicación de una encuesta a una muestra representativa de un universo mayor —como lo es la ciudad— recurre al sorteo de puntos de muestreo, confiando en que el azar se hará cargo de mostrar sin sesgos las múltiples y variables caras de su objeto. Esa estrategia convierte cada punto de muestreo en un lugar neutro, intercambiable, con igual oportunidad de ser elegido aleatoriamente como punto de recolección de datos. En cierto sentido, lo convierte en un “no lugar”, un espacio sin características particulares.

Habiéndonos beneficiado de este enfoque metodológico para dibujar los perfiles estadísticos del creer y practicar la ciudad en la primera parte de este libro, procedimos ahora a la recuperación de la experiencia en el territorio que el propio levantamiento propició en el equipo de trabajo: los puntos de recolección de datos fueron abordados en este capítulo no como lugares aleatorios, sino como lugares antropológicos, espacios donde pudimos observar diversas dinámicas urbanas que se entretajan con lo propiamente religioso.

Las fotografías no solamente dan cuenta del paisaje sino de las prácticas religiosas impresas en el espacio urbano. Por una parte, vimos cómo la expansión de la ciudad y la diversificación de los actores religiosos da lugar a una recomposición de la estructura parroquial católica, pero también a una disputa religiosa por el territorio urbano. Presenciamos cómo lo religioso no se circunscribe a las creencias y prácticas relativas a un bienestar ultramundano, ni se mantiene circunscrita a los lugares de culto, sino que está presente en los espacios públicos, imprimiendo su huella con numerosas marcas simbólicas con las que los habitantes conquistan su visibilidad urbana.

Los símbolos y marcas religiosos son resultados de experiencias de apropiación territorial pero, a su vez, transforman el paisaje urbano. Con ello, la religiosidad no es una cuestión meramente subjetiva, familiar o institucional, sino que tiene un uso y un sentido social urbano para generar identidades y para enfrentar las problemáticas cotidianas de sus habitantes.

También, atestigüamos las discontinuidades de los territorios urbanos como consecuencia de la abismal desigualdad socioeconómica de sus habitantes, expresada en las diferencias materiales no sólo entre las características de las viviendas y los servicios urbanos, sino también en el grado de conectividad o aislamiento de las distintas colonias. A esa misma discontinuidad contribuyen las distintas formas de privatización del espacio urbano, mediante la creación de espacios cerrados y privados, y de espacios multifamiliares semicontrolados.

Tocamos los límites de la ciudad entendida como territorio colectivamente organizado, atisbando en diversos momentos la ausencia o ruptura del tejido social, así como la presencia de liderazgos informales que buscan el control de territorios que piensan suyos (entre ellos, los asociados a las actividades del crimen organizado). Esta fisonomía de los territorios es conformada y a su vez conforma la interacción de los habitantes de la ciudad, en la que conjuran miedos, y en donde las prácticas religiosas a su vez alientan esperanzas y construyen el sentido de su vida cotidiana. Lo religioso aparece aquí como un hilo que sólo cobra sentido cuando se le observa entretejido y arraigado a estas formas de vida urbana.

Cerramos este ejercicio de análisis etnográfico sobre el territorio, para continuar en el siguiente capítulo con los resultados de la etnografía, enfocada ahora sobre la aplicación del instrumento mismo de la encuesta.

IX. EL REVERSO DE LA CÉDULA (NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE EL ACTO DE ENCUESTAR)

Rodrigues Brandão (1982) planteó cómo las anotaciones al margen o al reverso de los instrumentos de recolección de datos, con frecuencia resultan ser lo más relevante en el proceso de investigación. Éstos son los datos inesperados de una investigación; si nos mantenemos en una actitud atenta y abierta, nos regalan la experiencia del trabajo en campo. Aunque el instrumento nos permite apreciar estas combinaciones que asocian significantes tradicionales con significados emergentes (Lemieux *et al.*, 1983), no facilita atender la condición del estudio sobre las modalidades del creer que —retomando de nuevo a Villoro— dependen más de los procesos que de los propios contenidos.

El instrumento de la encuesta nos aporta una fotografía instantánea de la realidad religiosa y la posibilidad de hacer cruces que le dan consistencia sociológica al estudio, pero no podemos atender procesos mediante los cuales se constituyen y se afianzan las creencias en el devenir de la cotidianidad. Para ello es necesario recurrir a metodologías cualitativas con tal de redimensionar los contextos sociales y las trayectorias de los sujetos de manera más amplia. A fin de paliar esta limitación, los encuestadores registramos en notas etnográficas los comentarios ampliados —no cabían en el instrumento— que atendían el dinamismo de la recomposición del universo de creencias de los sujetos encuestados.

Recurriremos a extractos de narrativas recogidas durante la aplicación de la encuesta. Estos fragmentos serán útiles para complementar las tendencias aportadas por la encuesta, y para reflexionar sobre la creencia no como un hecho absoluto y constituido, sino como un proceso dinámico, fruto de negociaciones, reconfiguraciones y redefiniciones.

Algunos rasgos propios de la religiosidad contemporánea nos plantean nuevos retos: 1) las recomposiciones entre identidad e identificaciones creyentes; 2) el hecho de que la experiencia religiosa ocurre cada vez más fuera de los recintos habituales de la religión; 3) las dinámicas propias de la re-

composición de las creencias, que hacen de ellas objetos de recomposición constante, móviles y dinámicas; 4) la dificultad para captar lo emergente y lo heterodoxo en un instrumento diseñado de manera cerrada con opciones de respuestas limitadas. Iniciaremos por una revisión del funcionamiento del instrumento y la situación social de la encuesta.

LA INTERACCIÓN CON EL INSTRUMENTO Y CON LOS ENCUESTADORES

Cómo fuimos percibidos

Nos presentamos verbalmente como encuestadores de una investigación que hacía la Universidad de Guadalajara sobre tema religioso. Llevábamos camisetitas con el logotipo de la empresa encuestadora, credenciales oficiales y una carta de presentación firmada por el coordinador de la carrera de Sociología, por si hacía falta. Ante la presentación verbal, algunos nos rechazaron porque nos identificaban como personas religiosas o incluso provenientes de la parroquia. Dos encuestadores relatan:

Abordé a una pareja *gay*, quienes aceptaron ser encuestados un poco renuentes. Uno de ellos aceptó que le hicieran las preguntas, mientras que el otro revisaba su carro. Sus respuestas se limitaron a negar la existencia de dios y a cuestionar los valores religiosos tal y como se expresaban en la encuesta. Sin embargo, se reconocía como católico debido a que lo bautizaron (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Aunque sabían que la encuesta era muy independiente del catolicismo y no recababa datos personales, tenían miedo de decir sus propias opiniones, podría decirse que temían que las juzgara o les dijera algo respecto a sus prácticas o cómo vivían su vida, tratando de justificar cada respuesta que daban (notas de campo, Rosario Hernández).

Algunas personas creían que éramos de otra religión y respondían: “aquí somos católicos”. Nos rechazaron porque veníamos de parte de la Universidad de Guadalajara.

Un hombre de actitud rígida, vestido con ropa ranchera, cuestionaba el motivo de nuestra presencia, así como la razón de la encuesta. Esta persona no creía en el quehacer científico y descalificaba a los universitarios como desviados y como el origen de tanta homosexualidad en la zona. No obstante, la plática se fue relajando y entre groserías y cuestionamientos a mi persona fuimos desahogando las preguntas hasta concluir la encuesta dándonos la mano (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

En algunos casos nos encontramos con el rechazo ante la solicitud de datos que consideraban personales, a pesar de que explicábamos que la encuesta sería anónima y dejamos las preguntas que permitieron caracterizar el estrato socioeconómico hasta el final.

Cuando hice la primera pregunta: *‘¿en dónde nació usted?’*, el señor se molestó mucho y me dijo: *‘de eso no estoy dispuesto a darle ningún dato personal’*. En ese momento le agradecí y le respondí que no era posible continuar (notas de campo, Renée de la Torre).

Nos identificaban asimismo con promotores de programas de gobierno, por lo que la gente se mostraba renuente a ser entrevistada como una expresión de rechazo y desconfianza:

Un señor estaba muy molesto con las actitudes y falsas promesas del gobierno; cuando le pregunté si lo podía encuestar sobre prácticas y creencias religiosas me dijo que sí. Comenzamos con la encuesta y al llegar a la pregunta número 8 el señor se molestó y me gritó: *‘¿Para qué son tantas preguntas? Mucho investigan y no hacen nada’*. Le comenté los motivos de la investigación y me permitió continuar. Avanzamos dos preguntas más y se enojó de nuevo: *‘Ya son demasiadas preguntas, mucho investigan, mucho investigan y ni hacen nada, yo trabajo en el gobierno y me doy cuenta de las cosas que hacen, no sirven para nada’* (notas de campo, María del Carmen Carbajal).

Sin embargo, a otros el tema religioso fue lo que les atrajo:

En la primera casa que toqué, me abrió la puerta un chico de 24 años, me dijo que sólo me contestaba la encuesta porque se trataba de religión, porque le interesaba, pero advirtió que, si fuera de otra cosa, no hubiera aceptado la encuesta. Vivió en Canadá y cree en los reptilianos (notas de campo, Gabriela Gil).

Por su parte, Cristina Gutiérrez Zúñiga observó:

A los encuestados acaba por intrigarles lo que les preguntamos. Ellos también quieren saber sobre lo que queremos saber, qué es lo importante. Además, con nuestras preguntas nos revelamos como no religiosos, simplemente por la amplitud de opciones dadas. A algunos les ofende que preguntemos por los reptilianos en el mismo reactivo que *‘El poder milagroso del Espíritu Santo’*. A otros les resulta interesante plantearse formalmente ciertas cuestiones, como *‘¿qué es Dios para usted?’* En mi experiencia, a nadie le parece larga la encuesta, es como si comenzaran con flojera y acabaran interesados. Cada vez me vuelvo más *‘teatral’* con el cuestionario, ya lo domino e intento interesar a los entrevistados. La mayor parte de las veces lo logro (notas de campo, Cristina Gutiérrez Zúñiga).

De hecho, al señalarles que los resultados se harían públicos, algunos entrevistados mostraron interés:

Hubo más de dos personas que pidieron la página de publicación de los resultados de las encuestas, pues mencionaban que era muy interesante ver dicho estudio publicado, ya que en primer lugar habían participado, además de que sería interesante conocer la situación de Guadalajara en cuanto a términos religiosos, pues las personas estaban conscientes del cambio en las creencias en la actualidad (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

El funcionamiento del instrumento

En ocasiones el tema religioso suscitaba tanto interés, que las preguntas de la entrevista se quedaban cortas. Las personas deseaban expresarse sobre sus creencias y sus prácticas, dar razones para sus posicionamientos y no sólo responder ‘sí’ o ‘no’.

Otra experiencia muy grata y frustrante a la vez fue el encuentro con un señor mormón, con el cual no pude concretar la encuesta, pero me platicó a grandes rasgos lo que su religión aportaba a la sociedad, mencionando aspectos como la educación hacia la preservación y respeto del medio ambiente, hacia los valores de la moral sexual, y lo bien que se sentía al profesar esa religión. Sólo que por cuestiones de tiempo el señor tuvo que parar la encuesta dejándola incompleta y por lo tanto invalidada (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

Igualmente resultó frustrante someterse a la selección aleatoria de hogares, que nos impidió de momento hacer entrevistas u observaciones en templos:

Al terminar la entrevista me aconsejó: *‘váyase dos cuadras para arriba. Allí está el templo de los Testigos de Jehová. Y más para allá el de los «cristianos»: ellos sí quieren platicar. Ellos sí le van a responder su pregunta’. Y yo le dije: ‘no, si me voy con ellos me van a querer adoctrinar en cada respuesta’, y respondió: ‘ah, eso sí, pero ellos sí le responderían’. De nuevo vimos varias familias que caminaban hacia arriba para asistir a los templos. Pero nuestras entrevistas tenían que ser en las casas (notas de campo, Renée de la Torre).*

En algunos casos, los entrevistadores cedimos a la curiosidad y acabamos por hacer, además de la encuesta, una entrevista. En el caso de un pionero del yoga en Guadalajara, María del Carmen Carbajal acordó volver. Experiencias como éstas nos remitieron a una reflexión sobre el funcionamiento del instrumento y las condiciones sociales que da por sentadas para su operación.

La primera entrevista me la da una mujer albañil. Su marido está enfrente, trabajando en una casa. La suya está como en obra también, aunque ya viven ahí. Es analfabeta. Me impresiona la disfuncionalidad del cuestionario en la interacción con ella. No sabe qué es 'anónimo' y le parece muy extraño que no le pidamos su nombre. Ella nos lo da, junto con un saludo de mano, que es lo correcto para establecer confianza. Muchas palabras le son desconocidas. Ella lo que quiere es platicar, explicarnos, mostrarnos lo importante que es para ella y su familia la religión. Eso de que le dé opciones para cada pregunta le resulta extraño. No se puede decidir en las opciones de opinión, que caigo en cuenta son muy abstractas. Todo lo remite a casos concretos de su vecino, de cuando murió su mamá, de cuando empezaron el viacrucis en el barrio y logró que su hijo fuera. Particularmente, las preguntas del cuestionario con escalas de Likert no le funcionan. Me propongo observar durante ese día si el cuestionario funciona mejor mientras más escolaridad tenga la persona, y ciertamente lo compruebo. Funciona para personas letradas en general, pero con jóvenes preparatorianos o con adultos universitarios, fluye velozmente. Entienden qué es, no lo confunden con una conversación y no les interesa establecer relación. Hay construcciones histórico-sociales detrás del cuestionario como dispositivo de investigación que resultan clave para su funcionalidad (notas de campo, Cristina Gutiérrez Zúñiga).

La encuesta siempre está mediada por el sentido moralizante de la religión

Es muy difícil sustraer una encuesta sobre creencias de los efectos que tiene la moral en la religión. Como lo describió Francisco Humberto Méndez, uno de los encuestadores, "la neutralidad del encuestador y la exaltación del encuestado entran en conflicto varias veces". Por un lado, confunden a los encuestadores con misioneros y hay una especie de respuesta orientada a ser evaluados por lo que está bien y lo que está mal. Por otro, es inevitable que la encuesta muchas veces sea apreciada como un examen o *test* en el que responden para dar cuenta si conocen bien la doctrina o donde responden tratando de ajustarse al "deber ser". Continuamente preguntaban al encuestador o a algún familiar si su respuesta era correcta, lo cual influye en las respuestas, que continuamente reflejan la norma o las expectativas que consideran tiene el encuestador sobre sus preguntas. Gracias a los registros de las intervenciones y reacciones, pudimos observar el carácter normativo que está presente en la actividad de la entrevista, como uno de los elementos pivote de los sistemas religiosos que permea la interacción de la encuesta.

En la interacción durante las entrevistas había quienes nos regañaban o expresaron su inconformidad porque percibían que, al preguntar ampliamente

te “de todo”, también estábamos promoviendo lo que para ellos no estaba bien o de acuerdo con la doctrina.

Una señora que se definía como católica apostólica comentó que no estaba de acuerdo con las preguntas, pues por eso mucha gente anda perdida buscando un Dios personal, y por eso cada una cree en lo que le conviene. La señora era catequista, y aprovechó la situación para querer catequizar al encuestador (notas de campo, Gustavo Manuel Jiménez).

Las sanciones explícitas eran frecuentemente expresadas por los entrevistados, según su orientación doctrinal; veían mal que preguntáramos sobre creencias, valores y prácticas que están prohibidas en su religión. Esto ocurría con evangélicos y católicos, algunos de ellos también eran catequistas.

Entrevisté a la dueña de una tienda de abarrotes que dijo pertenecer a la Iglesia Universal del Reino de Dios (conocida como Pare de Sufrir). Primero no quería ser entrevistada, pero le expliqué que el motivo era para dar a conocer la diversidad religiosa y contribuir a una cultura de respeto. Entonces aceptó. Cuando pregunté: ‘¿A qué atribuye el éxito o el fracaso en su vida?’, ella dio una respuesta alternativa, muy propia del mensaje del éxito que proclama esta Iglesia: ‘al que le va mal es porque está alejado de Dios. El que no está con Dios no tiene la bendición y no le puede ir bien’. Recitaba los sermones continuamente y, cada vez que yo preguntaba sobre algunas creencias heterodoxas o ligadas con los santos católicos y rituales no cristianos, ella me respondía con un ‘no’ reprobatorio. Una especie de condena a las opciones brindadas por la encuesta. También corrigió que para ella Dios es el Espíritu Santo, y no concordó con las respuestas que sugerimos. Se veía en sus respuestas la marca de la doctrina de su Iglesia Pare de Sufrir (notas de campo, Renée de la Torre).

Hubo casos en que la encuesta fue apreciada como una guía de aquello que había que sancionar en el templo:

Una señora dijo ser pastora de una iglesia cristiana evangélica, pero además combina su fe dando consultas de homeopatía. Cada vez que le preguntaba algo, ella se molestaba y corregía los contenidos de las preguntas. Por ejemplo, su imagen de Dios es que es todopoderoso. Otra evangélica respondió similar: ‘Dios lo es Todo’. En cuanto a lo que hay después de la muerte corrigió que no es resurrección y juicio final, sino ‘vida y resurrección’. Se ve que el adoctrinamiento fundamentalista tiene efecto. Pero además lo más interesante era su reacción hacia las imágenes y los rituales ‘paganos’, externando que eso no debía ser, que era pecado. Al final me pidió una copia de la encuesta pues

quería retomarla para su prédica en el templo, pues las preguntas señalaban todo lo que hay que inculcar que está mal (notas de campo, Samuel Hernández).

Aunque las preguntas estaban diseñadas para ser respondidas con ‘sí’ o ‘no’, o una opción mediante respuestas puntuales, en lo práctica propiciaban explicaciones, reacciones y hasta deseos de discutir o aclarar algunos puntos con los que nos estaban de acuerdo, porque iba contrario a sus creencias o convicciones. Cuando una creencia es extravagante o no es parte del repertorio mayoritario de las creencias socialmente aceptadas, los sujetos se ven en la necesidad de dar evidencias de la existencia real de aquello en lo que se cree y parece creíble.

Una catequista de Residencial Bugambilias, cuando le estaba preguntando sobre nahuales, limpias etc., me dijo que, en cada equinoccio, ahí en la colonia, arriba, por donde va a caminar para hacer ejercicio, ve gallinas muertas. Dice que las gallinas son negras y que eso le parecía del demonio, las veía en restos arqueológicos que hay en el monte. Cada vez que ella ve eso dice que le da mucho miedo, y que empieza a rezar ‘Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo...’, tratando de no voltear a ver el sacrificio porque le parece del demonio (notas de campo, Gabriela Gil).

La situación de entrevista se pensó siempre para ser respondida por un individuo, pero muchas veces los encuestados estaban acompañados de otros testigos que intervenían continuamente en las respuestas.

Hice una entrevista al dueño de un tendejón. Mientras lo entrevistaba llegó un vecino que estaba ebrio. Él se metía continuamente en la entrevista diciendo: ‘qué buena pregunta’, pero cuando llegué al final y pregunté cuántos focos de luz tenía en su casa (pregunta que se instrumenta para medir nivel económico), el señor que tenía un *six pack* y estaba bastante ebrio se molestó muchísimo y me empezó a increpar: ‘eso sí que no, eso no está bien. Eso no se debe preguntar’ (notas de campo, Renée de la Torre).

También fueron frecuentes las respuestas donde el encuestado se sentía inhibido por la presencia de su padre y su madre; ocurría sobre todo con los jóvenes, que temían que sus respuestas no fueran bien vistas por los mayores.

Pudimos trabajar con una joven, la cual estaba acompañada por su padre, quien se mostró bastante interesado por el contenido de la encuesta, sin embargo, las respuestas de la joven la definían como alguien desinteresada por las prácticas religiosas, aun cuando

tanto ella como su padre se definían como católicos por tradición. En este caso, las preguntas relacionadas con la moral y la sexualidad no fueron leídas en voz alta, señalando únicamente la pregunta y las posibles respuestas para que ella las pudiera leer en silencio y dar una respuesta sincera (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Cuando toqué en la casa me abrió una joven de 18 años que estudiaba en una escuela católica. Su madre le pidió que respondiera las preguntas. Fue un tanto evidente que esta petición por parte de la señora se encaminaba a ‘poner a prueba’ las creencias de su hija, pues escuchó las primeras respuestas en una especie de monitoreo para saber si eran ‘correctas’. La joven se reconocía como católica tradicional, aunque la mayoría de sus respuestas se encaminaban a cumplir con la Iglesia como institución, antes que con sus propias creencias. Noté que no dudaba cuando le preguntaba por la frecuencia con que asistía a servicios religiosos, ya que todos los días llevaba a cabo prácticas de ese tipo en la escuela. Sin embargo, con respecto a sus creencias presentaba dudas sobre qué responder en cuanto a duendes, horóscopos y la aceptación de personas de una religión distinta, incluso cuando se le preguntó si asistiría a servicios de otra religión, su primera respuesta fue que no, pero después dijo que le daba curiosidad y que ella no le veía nada de malo (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Cuando se hacían las preguntas sobre creencias, al inicio respondían sin duda alguna sobre su creencia afirmativa en Dios:

[...] pero cuando se preguntaba por el diablo, las personas dudaban, y me parecía interesante ya que separaban las posibilidades respecto a la creencia. Por un lado, estaba el hecho de saber o más bien creer que el diablo existe, y por otro, el hecho de considerarlo objeto de culto o algo parecido. Muchos de los encuestados dejaban en claro sólo la creencia en que pudiese existir, explicando que no por ello debíamos considerar que dicha creencia era motivo de veneración (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

Otra situación fue que muchos católicos que se identificaban como tales veían necesario explicar su desacuerdo o su desencanto con la institución.

Algunos entrevistados, después de declararse católicos, mencionaron que han sufrido un desencantamiento de la religión católica provocada por los diversos escándalos de corrupción, abusos sexuales, intolerancia y desactualización con respecto a las prácticas sociales que se viven en la actualidad (notas de campo, Sará Castillo).

También hay quienes aclararon que, aunque eran católicos, no están de acuerdo o incluso están molestos con la Iglesia, y que eso los ha hecho apartarse de la institución:

Entrevisté a una ama de casa joven. De entrada, me dijo que ella era católica, pero que estaba muy enojada con la iglesia. Al final me dijo que ella creía que en realidad se era católico a pesar de la institución. Sobre todo, a pesar de los curas. Le pregunté cuál era la razón de su descontento y me explicó que su hijo tiene el síndrome de déficit de atención y que va a la preparación para la primera comunión. Que los curas le exigen aprenderse de memoria y el niño no puede. Y aunque ella ya les explicó su situación se han mostrado intransigentes y le piden que vaya tres años a formación (notas de campo, Renée de la Torre).

LOS DIFERENTES MODOS DE CREER Y VALIDAR LAS CREENCIAS

Como lo describió De Certeau, para atender el estudio de la creencia hay que ir al acto de creer y no quedarse en la atención al objeto de la creencia. Para apreciar la manera en que los sujetos invisten una proposición o estructuran un enunciado con pretensiones de verdad, se necesita apreciar “una modalidad de la afirmación y no tanto de su contenido” (De Certeau, 1996). Es decir, no sólo importa en qué se cree, sino cómo se fundamenta y se autentifica la creencia; en nuestro caso, la creencia religiosa.

Es en las modalidades de la afirmación donde se establecen las diferencias entre ciencia y fe, ya que los primeros conocen mediante un proceso empírico, demostrable e incluso refutable (Popper, 1980), y los segundos no se basan en la verificación para creer sino en sus efectos extraordinarios —milagros que suceden pero no son explicables por la razón—, en la repetición de acciones que terminan por hacer creer (Pascal, 1962); en los efectos emocionales —sentir lo extraordinario o el sentido luminoso de lo santo o sagrado (Otto, 1995)— y en las fuentes autorizadas o sagradas de donde surgen explicaciones trascendentes e inconmensurables del cosmos y de los misterios que alimentan la fe (por ejemplo, los libros sagrados). La creencia religiosa se refiere a lo trascendente, algo que no puede ni verse ni oírse, pero puede ser simbolizado, para que a través del símbolo sea percibido, sentido y comunicable (Mardones, 2003).

El problema del estudio de la creencia trascendental se incrementa en la nueva tendencia del individualismo religioso. Si en el modelo de secta e iglesia la gramática de la creencia correspondía a mantener una coherencia sustentada en modelos institucionales que fomentaba el criterio delimitador de “o-esto-o-lo-otro”, el modelo del individualismo y la desinstitucionalización religiosa instaura el modelo abierto a la creatividad y asociación libre de las creencias bajo la fórmula “tanto-esto-como-lo otro” (Beck, 2009: 134).

Como lo ha desarrollado Fernando M. González (2005), en el presente se vuelve cada vez más necesario apreciar los diferentes modos de creer, que no siempre son absolutos, sino que producen distintas intensidades de adhesión, debido a que –paradójicamente– las creencias son procesuales, inestables, dinámicas y fragmentarias: “la estructura de la creencia es temporal. Esto es, está abierta al futuro como incertidumbre” (Mendiola, 2013: 155). A continuación, propondremos algunas de estas artes de hacer creencias que nos expresaron los encuestados.

Creo absolutamente... sin dudas

Cuando preguntábamos si creían en Dios la respuesta era, como la denominó González (2005), una creencia plena que remarcaba no tener dudas sobre la existencia de Dios. La concepción del Dios como creencia total y absoluta, acompaña otras certezas compartidas por los evangélicos o “cristianos”. Esta certidumbre en la existencia de Dios no aparece referida a otros aspectos. Hubo también quien dijo no creer en Dios, pero respondió ser católico, porque así lo habían bautizado sus padres.

Llegados al punto de las creencias, cuando se hacía mención sobre Dios, sin duda alguna se decía que sí creían, pero cuando se preguntaba por el diablo, las personas dudaban, y me parecía interesante ya que separaban las posibilidades respecto a la creencia: por un lado, estaba el hecho de saber o más bien creer que el diablo existe, no obstante, creer en Dios no necesariamente implica tener religión (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

Pudimos notar que son los evangélicos quienes comparten una idea absolutista de Dios. A la pregunta ‘¿qué es Dios para usted?’, coincidían en responder: lo es todo, es el principio y fin. Estas respuestas no se ofrecían en las opciones de la encuesta (notas de campo, Ricardo Alcaraz).

Hubo quienes expresaron creer en Dios pero que rechazaron tener religión y se orientaron por practicar una espiritualidad. Tal fue el caso de un chico de 34 años con un tatuaje en el hombro-espalda del guerrero águila, quien se declaró espiritual pero sin religión, y reafirmó creer en Dios, pero aclarando no creer en las iglesias. Este caso es representativo de espiritualidades más individualizadas y desinstitucionalizadas que fomentan prácticas de carga de energía en el equinoccio, prácticas de temazcal, yoga y meditación (notas de campo, Gabriela Gil).

Ya no sé qué creer

Aunque parece contradictorio, existe la duda: “creo, pero ya no sé si seguir creyendo”, o “como los demás lo creen, ya no sé qué creer”. Si algo ha perdido el campo religioso es la coherencia y el consenso en torno a las creencias, ello conlleva a la duda por lo que se cree o por lo que no se cree. Aunque parezca paradójica la combinación entre la duda y la creencia, continuamente es procesual y se presenta como un pasaje de un estado de creencia a una situación de duda, como se puede apreciar en el siguiente comentario: “Yo ya no sé qué creer, pero ya ve que esos temas están saliendo mucho en la televisión” (duendes, fantasmas, extraterrestres) (notas de campo, Gabriela Gil).

Antes sí creía... ahora no

La creencia no es algo con lo que se nace o se muere. Cada vez es más efímera. Las certezas dependen en gran medida del entorno donde se finca la experiencia cotidiana. Cuando éste cambia, también se puede dejar de creer, a pesar de que hay una experiencia pasada, como se muestra en el siguiente caso.

Cuando le pregunté si creía en duendes se quedó pensando y me dijo: ‘ahora ya no. Pero yo sí los vi y los oí cuando era chico. Un día iba con mi abuela y me tocó oír a los duendes. Le pregunté qué era «eso» y ella me respondió que eran los duendes –y abundó– «Yo sé dónde viven, pero ya están lejos»’.

Otro señor también me dijo que los duendes no vivían ahí. Pero que él sabía que sí vivían en las orillas. Igual otro informante me respondió sobre los nahuales: ‘antes sí los veíamos, ahora ya no’ (notas de campo, Renée de la Torre).

¿Cómo no creer en aquello que se vio?

Ésta es la postura opuesta a la que trabaja Fernando González al analizar la tumba vacía de Jesucristo. En este caso, la cuestión de la creencia parece marcada por la propia experiencia de ver y sentir o haber presenciado ciertos fenómenos. “Yo lo vi”, “yo sé dónde viven”, “yo sé que existen”, pero aun así no creo. La invisibilización del objeto de la creencia parece poner en suspenso la certeza, mas no necesariamente anula la creencia que se sitúa en la experiencia de un tiempo pasado. La creencia se vuelve transitiva y liminal. Esta liminalidad anuncia el paso de una condición material y visible que favorece a lo creíble –yo sé, yo los vi (en pasado) –a su invisibilidad—: –ahora no los

veo, por ahora no creo, pero si los vuelvo a ver o si regreso al lugar donde habitan los duendes es posible que vuelva a creer—, que se desplaza a una nueva condición donde ya no están presentes los objetos de la creencia. Si bien su respuesta es transitiva, no lo anula, y la deja como en una especie de reserva.

Sí creo, pero no lo puedo probar

También opera el caso contrario que Fernando González trabaja: no lo puedo comprobar, pero aun así lo creo. Aquí la creencia parece requerir de una experiencia o de una evidencia para reafirmarla, pero aun cuando no la hay, se mantiene vigente. Se aplica la fórmula de *sí creo*, aunque no tengo evidencias para mostrarlo. A pesar de que confirma que nadie puede tener certeza para creer, la creencia persiste y se afirma; veamos la siguiente situación:

Hubo también quienes me respondían cuando preguntaba si creían o no en que había cielo o infierno después de la muerte: ‘no le puedo decir, yo no he ido y regresado’. O ‘nadie ha regresado para contarlo’. Pero cuando yo les decía ‘no se trata de confirmarlo, sino de saber si usted lo cree’, entonces respondían que *sí* (notas de campo, Renée de la Torre).

Se supone que tengo que creer... pero la verdad no creo en eso

La creencia puede también descansar en el carácter normativo del deber-creer. Un individuo que pertenece a una religión tiene claros los dogmas en los que debe creer y busca ajustarse a ellos a pesar de sus dudas. En este sentido, existe una negociación que pone a tambalear la creencia: ¿cómo dudar de la encarnación, aunque de hecho se dude, si se cree en Jesús, y el pasaje bíblico así lo sustenta?

Encuestadora: ¿Crees en la reencarnación? —muchos dudaban en esta parte, y respondían—.

Encuestado: pues se supone que tengo que creer, Dios reencarnó, y pues yo creo en Dios.

Encuestadora: ¿Entonces *sí* crees en la reencarnación?

Encuestado: pues no sé qué decirte, la verdad no creo en eso, no creo que haya pasado, pues ponle que no creo (notas de campo, Rosario Hernández).

Otra evidencia del carácter normativo es la de aquellos que buscan responder de acuerdo con lo que se espera que respondan, en afinidad con su adscripción religiosa.

Es que se supone que soy católica y que sí voy a misa, pero vas a creer todo lo contrario si te digo que estoy de acuerdo con el divorcio o con las relaciones prematrimoniales, etcétera (notas de campo, Rosario Hernández).

Constantemente, la creencia individual entra en contradicción con el dogma religioso, y en esos casos la creencia adquiere una modalidad dudosa por no corresponderse con su propia identificación creyente.

Creer en lo increíble: creo porque sé que existe

Aunque la creencia no requiere de la constatación de conocimiento para creer, hay quienes confirman su creencia porque saben que eso existe. Esto sucede cuando aquello en lo que se cree parece extraordinario, exótico o poco creíble para los demás, entonces se requiere confirmar la creencia con el acto de saber.

Un chico que se dijo católico, dentro de la colonia ubicada cerca del centro comercial Galerías, mencionó que sabía de la existencia de nahuales pues dentro de la colonia habitaba uno y quiso comenzar a relatarme su experiencia, pero debido al tiempo, no se concretó el relato. También, al preguntarle por la existencia de extraterrestres y reptilianos, mostró creencia en ello, lo cual es un fenómeno raro, pues la mayoría de las personas daba respuesta negativa a estas cuestiones (notas de campo, Paola Monserrat Camacho).

La afirmación de la creencia es, por una parte, la afirmación de un orden en el mundo, pero también se acompaña de prácticas ritualizadas que, conjuntamente con la creencia, crean certidumbre frente al miedo:

Durante la aplicación de la encuesta a una testigo de Jehová se obtuvieron respuestas muy ricas [...] nos habló de la influencia que tiene 'Jehová' en el universo e igualmente nos habló de cómo el diablo ha contribuido para que ocurran las catástrofes en nuestro mundo (notas de campo, Ricardo Alcaraz).

De tanto que lo oigo, ya lo estoy creyendo

La repetición de algo va configurando las condiciones de credibilidad. Recordemos el pasaje de la apuesta de Pascal donde el filósofo busca convencer racionalmente de que creer en Dios trae más ganancias que pérdidas. Entonces su interlocutor pregunta, y qué puedo hacer para creer, y Pascal responde:

Seguid el modo por donde ellos comenzaron (los creyentes), haciendo todo como si creyesen, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, eso mismo os hará creer y os embrutecerá. –Pero esto es lo que temo. –¿Y por qué? ¿Qué vais a perder? (Pascal, 1962).

De manera similar encontramos respuestas con respecto a creencias emergentes, como la del karma, que no es parte de la tradición cristiana pero hoy está presente en la literatura de autoayuda y en los programas difundidos por los medios de comunicación, y muy de moda entre las espiritualidades Nueva Era.

‘¿Cree usted en el karma?’ –Se quedó pensando y me respondió: – ‘ya casi estoy creyendo, de tanto que lo oigo en la tele y por todos lados, creo que ya lo estoy creyendo, pero todavía no’ (notas de campo, Renée de la Torre).

Esta respuesta confirma que la creencia no es total sino en proceso y que existen muchas maneras de creer, pero también muchas nuevas fuentes de donde provienen las creencias.

Este tipo de creencias se corresponde con la creencia como proceso, que Fernando González describe como aquella que “se trata de algo progresivo y que un buen día se despertará de otro lado del espejo instalado plenamente en la creencia” (González, 2005).

Yo sentí el poder de Dios (los sentimientos de la realidad)

Otra vía que certifica las creencias es la de la experimentación. William James (1986) se refiere a estas experimentaciones como “sentimientos de realidad” que alimentan la convicción de que Dios o algo extraordinario, que escapa a la experiencia de comprobación, existe. “Son tan convincentes como puede serlo cualquier experiencia directa en los sentidos, y, por regla general, son mucho más persuasivos de lo que son jamás los resultados que establece la lógica” (James, 1986: 65).

La primera mujer encuestada hacía referencia a dos experiencias que la llevaron a reforzar sus creencias, la primera fue la muerte de su esposo y la segunda tuvo que ver con una enfermedad de la cual estaba saliendo. En ambos casos dijo sentir algo similar al poder de Dios mientras estaba en el hospital (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

La siguiente encuestada fue una mujer que señalaba haber tenido revelaciones durante una serie de cirugías que le practicaron. Al momento de preguntarle si creía en

los ángeles, en los seres de luz y en los fantasmas, ella respondió que los había visto mientras estaba en el quirófano (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Solamente creyendo se puede sobrevivir

La creencia en Dios no sólo se experimenta en la vida cotidiana, también se sostiene en la necesidad de creer, ya sea para acceder a la salvación transmundana o para sobrevivir en el mundo carnal. Esta fórmula combina la experiencia mística con la tesis racionalista de la apuesta de Pascal, entre el cálculo de lo que conviene y lo que no conlleva abrigar una creencia.

Un joven de 19 años había sufrido un grave accidente. Le habían disparado a quemarropa. Decía que él era un milagro de vida, por eso tenía ahora una fuerte fe en Dios. Era la segunda vez que lo balaceaban y, gracias a Dios, podía vivir para contarlo. Aunque su apariencia era intimidante, al platicar con él inspiraba confianza. Estaba convencido de que debido a la violencia que se vive en su barrio, solamente se puede vivir con la bendición de Dios y aferrándose a la vida (notas de campo, Gustavo Manuel Jiménez).

Dios es una de las principales creencias que no se pueden ver, pero que se vive con tanta fuerza, se siente y se experimenta como un poder extraordinario o como emoción profunda y total. Dios, experimentado así, es una fuerza para enfrentar los problemas mayores. Se interpreta como milagro de vida. Es frecuente escuchar la afirmación de que se cree en algo porque se vivió, se sintió o se experimentó —confirmando la teoría de Otto (1995) de que la creencia es vivencial—. Eso que se vive es invisible para los ojos de los demás, pero es perceptible. La fórmula de Dios es totalmente real para mí porque hablo con él, lo siento, lo vivo dentro se sustentan en la vía de la experiencia mística. “La vida de la religión [...] consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él; la actitud religiosa consiste en afirmar esta doble creencia” (James, 1986: 51).

Las creencias con explicación científicista: Dios como conjunto de leyes que rigen el universo

No siempre la creencia está peleada con la ciencia. La ciencia, o al menos buscar la ciencia como fuente de autenticación, es algo común cuando se busca legitimar creencias emergentes que no gozan del consenso de la mayoría. Aunque la ciencia aparece como conocimiento antagónico de la creencia, también contribuye a brindar argumentos para crear formas no ortodoxas de

creer en Dios. La ciencia como recurso narrativo, no necesariamente como método experimental, aporta nuevos significantes manteniendo los significados propios de las religiones teístas, como la creencia en Dios.

Un señor de aproximadamente 72 años, que acababa de terminar la preparatoria, cuando comencé a encuestarlo me dijo que para él ‘Dios es el conjunto de leyes que rigen el universo’. Se asumía como católico pero muy a su manera: el Diablo para él ‘es el lado negativo de Dios’. Me contó que fue de los primeros en enseñar el uso de los chakras, energías, yoga, vegetarianismo, meditación y estudio de la *kabbalah* o cabalá en Guadalajara: ‘Él se opone a que el cuerpo sea cremado, ya que cree que el alma tarda 72 horas en desprenderse del cuerpo –comenta–, si se creman se pierde el proceso de llegar al universo’. La reencarnación para él es un proceso totalmente distinto al del alma, mientras nuestra alma se desprende pasa por todas las capas de la Tierra y llega a una zona de energía de la cual ya no sale. Explica que para el proceso de reencarnación nuestra mente se convierte en una energía, al igual que el alma, va pasando por las capas de la Tierra, pero ésta llega a lo que él llama ‘el mar de las mentes’ y éstas tienen la capacidad de salir y llegar de nuevo a otro cuerpo. Está casado con una señora que es católica, pero para él es muy importante no tener muchas parejas sentimentales, ya que una parte de ellas se queda dentro de nosotros y viceversa. La aplicación de la encuesta duró aproximadamente una hora. Lo que más me sorprendió fue que, aunque apenas había terminado la preparatoria, llevaba escritos dos libros: *La post vida del señor Ache* y *El noveno evangelio* (notas de campo, María del Carmen Carbajal).

CONVIVENCIA Y NEGOCIACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA COTIDIANA

Durante las entrevistas pudimos captar la interacción entre personas de distinta religión. Más allá del número de entrevistados no católicos que entrevistamos, la diversidad se hizo presente.

Varios dijeron tener un familiar que era ‘hermano’ pero debido a que el domingo los cristianos acuden al templo a su servicio religioso desde temprano, ellos no estaban presentes para abrir la puerta y responder el cuestionario (notas de campo, Renée de la Torre).

En varios casos, se trata de una convivencia interreligiosa al interior de las familias:

Algunos de los encuestados mencionaron que tienen familiares mormones, evangélicos o testigos de Jehová y han tenido que pasar por un proceso adaptación o ajuste en lo que respecta a la convivencia familiar (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Llegamos al punto de la conversación donde me platicó que, en su casa, donde aparentemente viven tres familias (según lo que le entendí), estaban aprendiendo a convivir con una ‘hermana’ (se refiere a una cristiana) a quien aceptaban como familia, pero no coincidían con sus prácticas (notas de campo, Arturo Fabián Jiménez).

Este ajuste no es sencillo y con frecuencia implica negociaciones. No se trata de un posicionamiento automático ni de principios, sino de un proceso, entender lo que sucede y dar paso a la aceptación.

Una mujer cristiana casada con un católico comentó que, en su casa, a pesar de que su esposo era católico, respetaba sus creencias, puesto que los dos estaban con Dios (notas de campo, Gustavo Manuel Jiménez).

Por supuesto que esta aceptación no se da en todos los casos. Pudimos ver los diferentes conflictos a que se enfrentan las personas como resultado de la transformación de las prácticas cotidianas y domésticas, y de la conversión de miembros de la familia.

Pude entrevistar a un señor que estaba trabajando en su cochera. Al preguntarle qué haría si un familiar cercano se convirtiera a otra religión, me dijo enfadado: ‘Mi esposa se convirtió a los cristianos, y ¿qué puede hacer uno? No hay más que resignarse’. Me explicó que ella no estaba en casa, se había ido al templo, y remató: ‘mire, aquí estoy solo los domingos’. Por eso cuando pregunté si leía la Biblia, contestó: ‘bueno, ella la lee y pues yo la escucho’. También me explicó que antes sí tenían imágenes, pero que ella las había quitado. Aunque él si cree en el poder milagroso de las imágenes (notas de campo, Renée de la Torre).

Nos encontramos con casos en los que la convivencia resulta imposible e incluso hay reacciones de violencia.

Encontré a un señor que arreglaba lavadoras y secadoras en la parte que correspondía a la cochera para guardar un auto. Era bastante simpático y aceptó responder. Cuando le pregunté sobre qué haría si alguien de su familia se cambiara de religión, me respondió decidido: ‘la agarraría a chingadazos’. ‘¿De veras eso quiere que escriba?’ –volteé y le dije–. Entonces él me explicó: ‘yo conozco parejas donde la esposa se ha convertido, y al rato ya no viven juntos. Yo no quiero cambiar de religión, pero creo que es algo de dos, no sólo de uno. Si ella anduviera con *«los hermanos»* me pondría a platicar con ella, porque no se puede que uno por un lado y otro por otro. Eso no funciona. Por eso hay que hablarlo, y si no, *pas* a chingadazos’ (notas de campo, Renée de la Torre).

Las prácticas devocionales y en particular el culto a la Virgen de Guadalupe, asociado fuertemente al sentimiento de pertenencia a México, forma parte de los frentes más conflictivos de la aceptación de la conversión a grupos no católicos en la familia.

Un caso interesante fue el de una señora católica, ya mayor, quien mencionó ser católica por tradición y practicante. Ella educó a su hija en las ideas del catolicismo tradicional, sin embargo, al crecer decidió irse a Estados Unidos con su pareja y estando allá decidió cambiar de religión a los Testigos de Jehová –me relató–. Cada vez que visitaba a su hija entraban en conflicto, ya que una siempre quiso convencer a la otra. Ante esto, la señora accedió a asistir a una ceremonia religiosa y cuenta que no le gustó para nada, criticó la estructura de su iglesia, que no tenía santos y ni ninguna imagen de la Virgen de Guadalupe. ‘Estaba muy triste la iglesia’ –dijo–. Ellas decidieron resolver sus conflictos respetando la decisión y creencia de cada una (notas de campo, Ricardo Alcaraz).

El cambio de religión no es para siempre en todos los casos. A pesar de la radicalidad con la que se plantea inicialmente, en algunas ocasiones se trata de una experiencia que puede no funcionar, y regresan a sus prácticas católicas originales.

En la colonia donde está la comunidad de Testigos, una participante mencionó haber formado parte de ellos, pero actualmente se considera católica practicante; por cuestiones personales no dio razones del cambio. Sin embargo, indicó que aún realiza prácticas porque las considera correctas, como el respeto hacia los seres vivos o el no practicar vicios. Igualmente piensa educar a sus hijos con base en el catolicismo (notas de campo, Ricardo Alcaraz).

El cambio de religión no se limita a un caso en la familia o hacia una sola denominación. Respecto a uno de los hogares que tenía sus ventanas llenas de afiches anunciando “Este hogar es católico y guadalupano y no recibimos propaganda protestante”, Renée de la Torre relata:

Entrevisté a una ama de casa de 43 años que durante la encuesta me explicó que su mamá había pertenecido al budismo durante dos años, pero desertó y había regresado al catolicismo, porque era muy difícil, tenía que aprenderse de memoria muchos rezos. Su papá fue ‘cristiano’ durante los últimos años de su vida. Ella lamenta que él murió sin recibir los santos óleos. Por eso ella reza diario a las tres de la tarde para ayudarlo a salvar su alma. Ella dice que ha aprendido a rezar la coronilla del Señor de la Misericordia, que se tiene que rezar a esa hora porque es la hora en la que murió Jesucristo. Ella

reza a diario el Rosario y lo hace escuchando la estación radiofónica de Radio María. También me platicó que tiene un altar a la Biblia, le llaman ‘mesita bíblica’, lo aprendió del párroco del templo Tengo Sed. También reza por su hermano que es homosexual (notas de campo, Renée de la Torre).

En estos casos se hizo patente que la consciencia de la diversidad en la ciudad no es simplemente la adopción de un principio abstracto: las conversiones ponen en pausa los arreglos que las familias y las comunidades territoriales tradicionalmente católicas dan por sentados, y crean conflicto. El posicionamiento de aceptación frente a esa diversidad en términos de equidad religiosa, es decir, la actitud pluralista, es con mayor razón el resultado de una negociación.

CONCLUSIONES

La definición de un instrumento o cédula de encuesta forma parte de una orientación metodológica cuantitativa que, para ser efectiva, requiere de la reducción de la variabilidad de los significados de las palabras en torno a la temática de investigación. Para ello se prevén preguntas y opciones que orientan las respuestas posibles y que han sido predefinidas por el diseño de la cédula de entrevista. Ello permite una operacionalización de las respuestas homogeneizadas de forma unívoca que favorece a los fines comparativos y experimentales.

Por su parte, el diálogo entre encuestado y encuestador se instaura en un encuentro intersubjetivo que se aleja de un intercambio social ‘natural’. No se trata de una conversación fluida de rumbo indeterminado, ni de una comunicación equitativa de doble vía y con distintos grados de eficacia en la transmisión de ideas. La interacción está pensada como un instrumento de recolección de información de parte del encuestador, con un objetivo y rumbo específicos definido por él, bajo la garantía verbal de anonimato de la información provista por el encuestado, en el que, mediante la acuñación precisa de términos, se pretende maximizar la eficacia en la transmisión de ideas (del autor del instrumento) y la reducción/objetivación de la posible variabilidad de significados o multivocidad de las palabras en torno al tema de investigación. La aceptación de esta situación artificial impuesta por el cuestionario como dispositivo de investigación, tiene muchos presupuestos cultural e históricamente construidos que, en última instancia, determinan su funcionalidad en los distintos entornos e interacciones.

A pesar de este esfuerzo objetivante de orientación experimental, la aplicación de un instrumento o cédula de encuesta no deja de ser una situación social cuyo referente sigue siendo la conversación. El encuentro entre dos personas, así sea a solicitud de una de ellas, produce un intercambio verbal y comunicativo más allá del instrumento mismo. Los entrevistados pueden resistirse obcecadamente a responder, pero también suelen ampliar sus respuestas más allá de las opciones dadas por el encuestador. A menudo interviene sobre las preguntas, corrigiéndolas. Pero también tienden a reflexionar en torno a las respuestas más allá del 'sí' o el 'no', a dudar, a dar explicaciones sobre sus respuestas, e incluso a consultar a otros cercanos. Este tipo de explicaciones ampliadas constantemente queda fuera del instrumento. No obstante, en nuestro caso, decidimos convertir esta condición ineludible en una ventaja, y registrar etnográficamente el acto mismo de la encuesta tomando notas en el envés del cuestionario.

Estas respuestas ampliadas nos extendieron información sobre los modos de creer y practicar su religiosidad. Nos aportaron una gran riqueza para el análisis, adentrándonos a los códigos sociales con los que se lee a un sujeto interesado en temas de religión, y nos brindó la oportunidad de observar cómo el tema mismo de la encuesta nos invistió de un sentido moralizante (al que los entrevistados reaccionaron de distinta forma), mostrando el lugar social de la religión en los distintos entornos de la ciudad. También nos asomó a una multiplicidad de modalidades de sentido y grados con que se cree, se opta por valores y se practica la religiosidad y que van más allá de la afirmación o el rechazo de la creencia.

Los comentarios vertidos expresan, además, una fenomenología de la fragilidad de los sujetos religiosos en contextos contemporáneos de creciente individualismo y desinstitucionalización religiosa, mostrando que la creencia y los marcos axiológicos no son totales ni definitivos (se cree que se cree, se siente que se cree, se está comenzando a creer, se cree mientras algo se ve). Por último, las interacciones para responder consultando a otros, nos mostraron las complejidades íntimas de la convivencia interreligiosa al interior de los hogares, y los procesos de negociación que se encuentran detrás de la construcción de una actitud de pluralidad religiosa.

CONCLUSIONES GENERALES

Este estudio abarca veinte años de vida de la ciudad de Guadalajara, sobre uno de sus aspectos más dinámicos y cambiantes: el de las prácticas y creencias religiosas. Además, no son veinte años cualesquiera. En este cambio de siglo, Guadalajara ha vivido muchas transformaciones. Ha modificado su inserción en la economía a partir de la articulación productiva y comercial con Canadá y Estados Unidos, en cuyos flujos legales e ilegales de bienes y personas ha jugado un papel protagónico; en lo político, se ha convertido en pionera nacional de la alternancia política a favor del Partido de Acción Nacional y, hoy, de Movimiento Ciudadano; su crecimiento la ha consolidado como una urbe metropolitana que requiere con urgencia generar formas legales, administrativas y políticas intermunicipales para gestionarse; ha comenzado a debatir públicamente asuntos que, como las uniones de parejas del mismo sexo o el aborto, antes se consideraban establecidas sin discusión por la doctrina católica. Guadalajara se encamina cada día más a convertirse en una megaciudad, y ello trae consigo cambios culturales de apertura al mundo, cada vez más neoliberal, secularizado e individualista.

En el plano religioso, que desde nuestra óptica de análisis es fundamentalmente social, no resulta sencillo dar cuenta de los cambios ocurridos más allá de imágenes de contraste entre la Guadalajara de los años 1990 y la de la los 2010. Hemos pretendido dar una visión lo más objetiva y sistemática de esos cambios mediante un seguimiento puntual, y entenderlos como parte integral de la transformación de la sociedad tapatía. Es decir, conceptualizar los cambios observados como tendencias de largo plazo en el conjunto de la vida urbana.

En este ensayo conclusivo hablaremos de cuatro cambios fundamentales: secularización de la cultura y valores que desplazan a la religión como fuente de explicaciones; incremento de la cultura y valores del pluralismo; vigencia de la matriz religiosa católica practicada y gestionada por los propios sujetos católicos que sigue impregnada en el *ethos* y la ritualidad colectiva de los ta-

patíos, y autonomización de los creyentes expresada en una disminución de la capacidad de la Iglesia católica para normar prácticas y creencias. Estas tendencias se derivan fundamentalmente del análisis de los resultados de las encuestas ya expuesto. Haremos un ejercicio de síntesis sobre ello.

SER RELIGIOSO AL ESTILO GUADALAJARA

A lo largo de los distintos capítulos que componen este libro, analizamos los datos que nos permiten caracterizar las tendencias actuales de recomposición religiosa en la población de Guadalajara. La primera tendencia es una notoria pérdida de influencia del pensamiento religioso (providencial y milagroso) en la cultura de sus habitantes. Durante el transcurso de estas décadas se muestra el declive de las explicaciones religiosas para entender el éxito y fracaso en la vida, la irrelevancia de los valores católicos a ser transmitidos a los hijos y la manera en que la institución católica ha perdido su capacidad como transmisora de los valores que los tapatíos consideran más importantes.

También, el catolicismo ha perdido influencia como fuente de axiomas morales para distinguir entre lo bueno y lo malo. Todo ello confirma un avance del secularismo en una sociedad que, hasta hace pocos años, era considerada como la capital moral de México —así la definió Girolamo Prigione, nuncio apostólico en México durante la década de 1990—.

La segunda tendencia, que no es mayoritaria en otras ciudades de Latinoamérica, es hacia el cambio religioso, entendido como las salidas del catolicismo y la conversión a denominaciones cristianas de tipo pentecostal y evangélico, o la desafiliación de quienes se identifican como sin religión, todo lo cual continúa siendo minoritario mas no irrelevante, pues apunta a un crecimiento lento pero sostenido de la diversidad.

La diversidad religiosa va generando nuevas actitudes hacia el pluralismo. Guadalajara fue durante siglos una ciudad donde se conoció el catolicismo como única y verdadera opción. Esta religión gozaba de una situación cuasi monopólica en la sociedad local. Aunque existían grupos pequeños de disidencias religiosas, éstos no tenían un papel visible en la vida cotidiana. En el presente, estas minorías han crecido en número y han cobrado visibilidad urbana. Muchos encuestados dijeron tener familiares o amistades cercanas conversas a otras denominaciones cristianas. Ello ha traído también un cambio en la actitud mostrada por los católicos en su interacción con los otros, alcanzando en la actualidad la apertura de la mitad de los encuestados a asistir a una ceremonia de una religión diferente a la suya. De hecho, durante la apli-

cación de las encuestas pudimos atestiguar que esta pregunta no es hipotética, pues 40% ya había asistido a cultos de otras iglesias, pues la mayoría tiene algún familiar cercano convertido a otro credo.

La diversidad religiosa ha acarreado un cambio en la percepción “pluralista” hacia los que deciden cambiar de credo, en contraste con décadas anteriores. En el presente, la mayoría de la población afirma que respetaría la decisión de aquel miembro de su familia que decida convertirse a otra religión, y menos de una sexta parte trataría de convencerlo de que está en un error. Es baja e insignificante (1%) la postura rígida de quienes rompen relaciones con “los hermanos separados”.

También ha crecido exponencialmente el valor del respeto a la decisión de cambiar de religión, visto como un derecho individual de todo ser humano. En el presente, más de dos terceras partes de la población están de acuerdo con que todas las religiones tienen iguales derechos, y quienes profesan otras religiones son hoy valorados como sujetos a los que se debe reconocer los mismos derechos ciudadanos que a los católicos.

A pesar de esta evolución hacia una cultura más pluralista que catolicocéntrica (Frigerio y Wynarczyk, 2008), son los católicos (en contraste con los evangélicos y los sin religión) los más reacios a convivir y a aceptar los derechos de las minorías religiosas. Como tendencia general, los datos arrojados por la encuesta nos permiten corroborar un cambio de mentalidad del tapatío, que demuestra que la diversidad religiosa va abriendo paso a una cultura de apertura y respeto hacia el pluralismo.

No obstante, como también lo hemos señalado, el catolicismo continúa teniendo una posición mayoritaria entre las formas de describir la afiliación o pertenencia religiosa. Ello nos lleva a cuestionar qué significa ser católico en la actualidad, para adentrarnos en los diferentes modos en que los católicos se autoidentifican en relación con la institucionalidad, la tradición y la doctrina eclesial. Detectamos que estas identificaciones oscilan principalmente en tres modalidades. Más de una tercera parte se identifica como católica por tradición: dentro del catolicismo, pero manteniendo ciertos márgenes de autonomía y dando continuidad al peso que tiene el hilo de la memoria vinculada con la tradición local, y con lo que, por la fuerza de la costumbre, aprendió de sus padres y abuelos. Otra tercera parte se identifica como católica “a mi manera”, fórmula que expresa una mayor autonomía de la subjetividad frente a las posturas y preceptos institucionales. Una quinta parte se identifica como católica practicante, que en general mantiene un alto compromiso con las prácticas eclesiales y se rige por los valores y preceptos propios de esta confesión.

Además de estas tres modalidades mayoritarias, se expresan otras que, sumadas, expresan nuevas vías de identificación. En ellas tienen lugar la modalidad emergente de una espiritualidad sin religión, en la cual existe un pronunciamiento por la autonomía en las formas de creer y practicar una espiritualidad que rechaza explícitamente lo institucional normativo y dogmático; el ser ateo expresa un rechazo a las creencias trascendentales y a la práctica religiosa; la indiferencia que plantea una modalidad de alejamiento de las prácticas, aunque puede compartir ciertas creencias, en particular la de que existen fuerzas y explicaciones sobrenaturales.

Los tapatíos, en contraste con los resultados de estudios hechos en otras ciudades y países, se muestran muy activos en sus prácticas. Aunque la asistencia dominical a misa o servicios religiosos ha mostrado un descenso en las tres ocasiones que aplicamos esta encuesta, la misa no es la única actividad religiosa. Se mantiene el hilo de la memoria y de la tradición mediante rituales tradicionales, como las peregrinaciones, el pago de mandas o el rezo del Rosario. Muchos católicos en la actualidad combinan estas prácticas con otras actividades con sentido religioso o espiritual de corte sincrético, reconocidas como devociones populares: altar de muertos, limpiezas con yerberos o curanderos. Hay otras vinculadas a nuevas prácticas difundidas por la Nueva Era: leer libros de autoayuda, leer horóscopos, practicar yoga y meditación, cargarse de energía durante el equinoccio, practicar un ritual neomexicano (danza ritual o baño de temazcal, la alineación de chakras).

Si bien ninguna de estas prácticas es mayoritaria, en conjunto ofrecen una diversidad de formas de vivir la catolicidad “a mi manera” o de manera subjetiva, y de ir adoptando nuevas experiencias que van siendo incorporadas a sus menús “creyentes a la carta”.

Uno de los elementos que nos permiten caracterizar la religiosidad de los tapatíos está fundado en las creencias. La religión es un modo de construcción social de la realidad, que configura y estructura un sistema social que ordena y dota de significados a la realidad inmanente y trascendente. El ámbito de las creencias, si bien no es exclusivo de las religiones, es la especificidad de lo religioso. Tanto para Bourdieu (1971) como para Hervieu-Léger (2005), el campo religioso se rige como un universo productor y reproductor de creencias. Las creencias son una modalidad del saber que no requiere de una verificación o comprobación, como sí lo exige el conocimiento científico (Villoro, 1982). Por esta razón se piensa que la creencia es un modo de creer cerrado y totalizante.

Aunque por los resultados de la encuesta podemos afirmar que la creencia en Dios se muestra como un dato generalizado y contundente, es interesante observar que este significativo se recompone dinámicamente de significados con notoria variabilidad. Lo mismo sucede con la creencia en que existe algo después de la vida terrenal. En este renglón detectamos que las creencias en Dios contienen múltiples vertientes basadas en los contenidos con que la gente se imagina al ser supremo. Este aspecto ha sido particularmente importante en las encuestas que aplicamos, pues funciona como un catalizador de los modos institucionales o subjetivos de creer. Casi 100% de los entrevistados cree en Dios, pero sólo 77% lo cree sin dudar. Aun así, se muestran diferentes rostros de Dios que informan de las influencias doctrinales, muchas veces provenientes de otras tradiciones religiosas o incluso de nociones secularizadas vigentes en la sociedad contemporánea.

En general, la mayoría de los tapatíos cree en Dios según fórmulas católicas (la Santísima Trinidad) o cristianas no católicas (Dios personal), pero se detectan novedosas influencias de imaginarios orientales difundidos por la Nueva Era, que constatan ciertos grados de presencia de la globalización y la secularización, como el hecho de que una tercera parte se explique la idea de Dios como fuerza vital o energía. Lo mismo sucede con la idea de la vida después de esta vida, donde las fórmulas doctrinales cristianas del cielo y el infierno o el juicio final, son mayoritarias, pero van siendo apropiadas las ideas científicas inmanentes de que “no hay nada”, y las ideas *newagers* basadas en concepciones como la unidad con el cosmos o el karma.

El universo de la creencia es muy vasto. Como lo demuestran las respuestas, no se limita al universo de significantes y significados católicos o cristianos. Nuevos contenidos van ganando terreno en los imaginarios de los tapatíos, y aunque parecieran ideas fragmentarias de lo trascendente, van conformando los modos de creer que apuntan a menús individualizados donde los sujetos combinan creencias nuevas con tradicionales. A ello se le llama menús de creencias a la carta (Hervieu-Léger, 1999).

La autonomía individual respecto a las directrices de las instituciones religiosas evidencia el desgaste de éstas como instancias normativas y transmisoras de la moral. Hoy las religiones han perdido capacidad de guiar actitudes e inculcar valores, en específico la Iglesia católica. Están lejos de influenciar los marcos éticos donde descansa la moral sexual. La Iglesia ha perdido la batalla frente al Estado y el secularismo en materia de decisión; está lejos de normar el uso de anticonceptivos, tema que recibe aceptación de la mayoría de la población. Otra de las prohibiciones católicas que tiene más aceptación

entre los creyentes es el divorcio –aceptado por la mitad de los encuestados–. La aceptación o tolerancia hacia la diversidad sexual ha ido desplomando los estigmas y la condena a los homosexuales y lesbianas; en parte porque el tema dejó de ser tabú y entró a la agenda pública de los medios de comunicación. Hace un par de décadas sólo era aceptado por poco más de una tercera parte de la población, hoy recibe aceptación de la mitad. En contraste, la aceptación abierta del aborto se incrementó muy poco en veinte años y no supera una quinta parte de la sociedad.

En general, la moral sexual de los tapatíos no está determinada por los dogmas católicos, deja de ser una cuestión de convicciones rígidas, dando paso a una ética de las consecuencias, que basa sus criterios de opinión y actitudes según la lógica de las circunstancias y sus posibles efectos. Cada vez son más los católicos que, antes de definir una postura de acuerdo o desacuerdo con estas prácticas, antepone su consideración personal, por lo que la cifra de “depende” ha crecido notablemente.

La autonomía subjetiva y su consecuente desinstitucionalización se reafirman también en las actitudes relativas a la ponderación de valores considerados para educar a los niños. En la escala de la formación religiosa, la pureza y la decencia han perdido peso y preferencia, sustituidas por valores más generales como el amor al prójimo, y entre los más jóvenes hay una marcada preferencia por la armonía con la naturaleza. La Iglesia también ha perdido prestigio como institución especializada en educar e impartir valores a los niños.

Las instituciones que fueron baluarte de la modernidad (la escuela, el gobierno, la Iglesia e incluso los medios de comunicación) están siendo constantemente desacreditadas. En la postmodernidad, la crisis de instituciones reguladoras y de megarelatos que trae aparejada, parece minar el papel de las instituciones públicas en la sociedad. En contraposición, la familia (con casi 90% de preferencia), instancia privada de socialización, sigue ganando terreno frente a la decepción que generan las instituciones públicas y sociales.

En conjunto, estas transformaciones presentes en las distintas dimensiones de la religiosidad de los tapatíos confirman una tendencia a largo plazo hacia nuevas configuraciones del ser católico, donde, si bien la presencia de la matriz católica continúa siendo un lugar común de la identidad del tapatío, se ha distanciado de sus soportes eclesiales y doctrinales, y se ha individualizado para reconocerse, pensar y actuar como “católico a su manera”.

¿CÓMO AFECTA EL GÉNERO, LA EDAD, LA ESCOLARIDAD Y
EL NIVEL SOCIOECONÓMICO AL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO?

El conjunto de los análisis por edad, sexo, estrato socioeconómico y escolaridad, resultó sumamente rico para apreciar que no son homogéneas las tendencias en la transformación de la religiosidad de los tapatíos. Tampoco se trata de una diferencia de “velocidades” en un proceso de cambio lineal; se trata –siguiendo el fundamento teórico de nuestro análisis– de transformaciones vividas desde posiciones estructurales distintas, que nos plantean las profundas diferenciaciones existentes entre los tapatíos, las cuales se expresan también en el plano de las prácticas y creencias religiosas, en la conciencia de la diversidad y la actitud frente a ella, y en la moral sexual.

Los posicionamientos estructurales marcan distintos grados y modalidades de acceso a una cultura cosmopolita: tanto la edad, como la escolaridad y el estrato socioeconómico implican un consumo cultural distinto, con grados diversos de acceso a la información y producción de las industrias culturales, así como a las modalidades de comunicación que ofrecen las TIC; lo que supone grados de apertura distintos a nuevos imaginarios y matrices de sentido provenientes de fuentes disímiles tanto religiosas como seculares (ciencia, producciones fílmicas y artísticas, etcétera).

Pudimos distinguir huellas de esta diferenciación en la configuración de los imaginarios de lo trascendente, donde los jóvenes que tienen mayor escolaridad y se sitúan en un estrato socioeconómico alto son los que más creen en figuras como el karma, valores como el amor a la naturaleza y la armonía interior, practican yoga o frecuentan los temazcales, incorporados a la sensibilidad Nueva Era y neoindigenista. Estos mismos factores estructurales parecen tener un fuerte efecto en el proceso de autonomización de la creencia frente a la autoridad de las instituciones, de la tradición y la plausibilidad misma de los mundos religiosos.

La Iglesia católica deja de fungir como la fuente de la moral colectiva y reguladora de las prácticas sociales: no sólo el mundo de las creencias se dispersa y diversifica bajo el impacto de estos factores. Observamos que los jóvenes, los más educados y los de mayor nivel socioeconómico, se inclinan hacia el ateísmo y el agnosticismo; la obligatoriedad de la asistencia semanal a misa declina; la celebración de los ritos de paso en el ciclo de vida se seculariza, y crece la disidencia respecto a las orientaciones morales católicas sobre las cuestiones relativas a la moral sexual.

Las condiciones estructurales de vida favorables operan como un factor de peso específico en la pérdida de plausibilidad de las ofertas religiosas institucionales, y en la definición de un *ethos* más individualista, que expresa confianza en su capacidad de control sobre el curso de la propia vida y en la correspondencia entre destino y mérito, propio de las teodiceas afirmativas del mundo. Algo semejante podemos decir de la generación más joven, donde se manifiesta claramente una ruptura con los modelos institucionales y tradicionales de creer y practicar la religión, en un contexto de mayor incertidumbre social y económica.

Sin embargo, la búsqueda religiosa no cesa en todos los casos, continua de manera autónoma y frente a una disponibilidad aún mayor de creencias y prácticas en universos de creencias permeables entre sí. Incluso las prácticas de catolicismo popular gestionadas no por la institución, sino por grupos, familias o sujetos, continúan teniendo un notable arraigo prácticamente en todos los estratos visibilizados por el análisis, forman un núcleo de prácticas y creencias de signo católico, un eje de convergencia de la sociedad tapatía.

La cuestión de la moral sexual resulta de especial interés desde la dimensión pública, por la importancia que han adquirido los temas vinculados a la sexualidad, al influir sobre el consenso político y legal en lo concerniente a la salud reproductiva, los modelos de familia, la igualdad de género, las libertades laicas y los derechos de las minorías sexuales. El análisis, basado en el seguimiento de los promedios de las opiniones a lo largo de las tres encuestas realizadas en los últimos veinte años, arroja un balance favorable hacia la aceptación de los métodos anticonceptivos, el divorcio, la homosexualidad y el aborto. Sin embargo, el análisis estratificado atiende la gran diferenciación existente en estos temas como resultado de los distintos posicionamientos estructurales de los actores de la sociedad tapatía. No podemos asumir que la mayoría de los ciudadanos acepta el divorcio o la homosexualidad: la polémica pública en torno a estas cuestiones tiene su raíz en los posicionamientos estructurales de los que el análisis estratificado resulta ser una radiografía.

Tampoco debemos perder de vista que la innegable tendencia hacia la normalización de la diversidad religiosa a lo largo de estos veinte años, se basa en promedios. La creciente aceptación de la diferencia religiosa patente en toda la muestra, pero especialmente palpable entre los más educados y los de nivel socioeconómico más alto, no debe ser interpretada como resultado del acceso a una cosmovisión secular o racional sobre lo religioso: está atravesada también por la segmentación socio-religiosa del territorio urbano de Guadalajara, de acuerdo con experiencias de diversidad religiosa que los

sujetos tienen según su nivel socioeconómico: mientras los más privilegiados pueden “controlar” su exposición o grado de convivencia con la diversidad (por ejemplo mediante la elección de escuelas particulares afines a su orientación religiosa), y con frecuencia prefieren opciones espirituales de frecuente signo ecuménico o multirreligioso, los menos privilegiados están mucho más expuestos en sus territorios de residencia a una diversidad religiosa de signo fuertemente proselitista y en tensión con la ritualidad colectiva de matriz católica que impregna fiestas y conmemoraciones.

A pesar de la evolución hacia una creciente tolerancia, los contrastes entre los diversos grupos –vistos en este trabajo– nos permiten comprender las polarizaciones y conflictos entre católicos y no católicos que se dan en distintos contextos barriales, de ahí el desafío de esta ciudad, capital geopolítica del catolicismo mexicano, en la construcción de una cultura del pluralismo religioso.

La cuestión de la diferencia entre hombre y mujer requiere de una consideración aparte, pues difícilmente puede ser subsumida simplemente como una variable que plantea un acceso distinto a los mismos recursos sociales, donde el hombre tendría una posición más favorable que la mujer, como es el caso del análisis sobre el nivel educativo y o el nivel socioeconómico. Tal como se planteó en el capítulo dedicado al tema, la diferencia sexual y de género precede a otros ejes de diferenciación en la división del trabajo social, y no conforma un *continuum*: es radical. Pudimos apreciar en el análisis estratificado, de acuerdo con esta variable, que el comportamiento religioso de hombres y mujeres se diferencia menos que el comportamiento entre las generaciones o entre los grupos de escolaridad. Las mujeres son a la vez las más practicantes y creyentes de las fórmulas institucionales y tradicionales, y las que más se inclinan por la exploración religiosa de distintas matrices siguiendo el modelo “católico a mi manera”. Pero en otros aspectos resultan ser más conservadoras: son más apegadas a una moral tradicional en materia sexual, aceptan más la homosexualidad, son menos tolerantes a la diferencia religiosa, y se identifican más con los valores de reproducción de la familia.

Estos análisis nos ofrecen la ventaja de observar las diferencias que subyacen entre los tapatíos de acuerdo con sus diversos posicionamientos estructurales, así como las vías de convergencia entre ellos en la producción de la autonomización y desinstitucionalización como categorías centrales del cambio socio-religioso. Sin embargo, la orientación del análisis univariado por disección muestra sus límites. Se hace necesario como siguiente paso un análisis multivariado para la caracterización de distintos tipos de creyentes como resultado de la influencia e interacción entre ellos.

ANEXO I.

LA CÉDULA Y ESTRATEGIA DE MUESTREO DE LA “ENCUESTA DE PERTENENCIAS, PRÁCTICAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS GUADALAJARA 2016”

El estudio de los resultados de los diseños y las tendencias encontradas recientemente en otros países latinoamericanos, así como nuestras experiencias sucesivas en 1996 y 2006, fueron incorporados en el rediseño de la cédula de encuesta para su reaplicación en 2016. Después de dos aplicaciones, definimos una propuesta metodológica que permite atender:

- Las trayectorias de movilidad y de multirreligiosidad al interior de las pertenencias religiosas.
- Los grados de compromiso.
- Las reconfiguraciones entre las creencias y las adscripciones.
- Los nuevos ámbitos sociales y seculares de repercusión religiosa.
- Las opiniones y posturas asumidas con respecto a los valores primordiales, las instituciones en la formación de los niños, la moral sexual, tolerancia y cultura de la pluralidad religiosa.

Al mismo tiempo que reconocer la necesaria incorporación de mejoras y nuevos elementos en la cédula 2016, el rediseño cuidó de conservar las posibilidades de comparación en el tiempo, a fin de detectar tendencias mediante un seguimiento «longitudinal» entre los datos generados en 1996, 2006 y 2016. De esta manera, la cédula 2016 se integró con las siguientes secciones temáticas:

- I. Datos personales del hogar: edad, sexo, escolaridad, lugar de nacimiento, ocupación, residencia en otro país, variables acerca de la calidad de la vivienda y escolaridad del que más ingreso aporta al hogar, de acuerdo con la regla nse 8x7 de la amai, a fin de establecer el nivel socioeconómico del entrevistado.¹
- II. Pertenencia y movilidad religiosa: pertenencia religiosa actual (opción múltiple con opción abierta, con ayuda de tarjeta de denominaciones comunes); pertenencia religiosa previa (opción múltiple con opción abierta, con ayuda de tarjeta de denominaciones comunes); autoiden-

¹ La documentación de esta regla en extenso puede consultarse en www.amai.org

tificación religiosa entre tipos de creyente (tradicional, a mi manera, practicante, indiferente, ateo, agnóstico, espiritual sin Iglesia).

- III. Prácticas religiosas: indicadores de religiosidad institucional (frecuencia de asistencia a servicios religiosos, importancia de la celebración religiosa de ritos de paso, actividades colaborativas con la parroquia o templo); prácticas religiosas del catolicismo popular, indígenas, esotéricas, Nueva Era y neoindigenistas (públicas y domésticas).
- IV. Creencias: imaginarios de Dios y de la vida después de la muerte (opción múltiple entre matrices católica ortodoxa, popular, cristiana, interdenominacional, esotérica-Nueva Era, ateísmo e indiferencia); creencias de matrices varias (formato de pregunta independiente de la matriz).
- V. Valores y conceptos de buen creyente: jerarquización de valores en la formación de los niños –valores religiosos, cívicos, ecología profunda, institución responsable de la misma, concepto de buen creyente (moral, ético, comprometido socialmente, comprometido familiarmente)–; *ethos* individualista/providencialista.
- VI. Cultura pluralista: asistencia a servicios de religión distinta, actitud frente al cambio religioso y concepto del mismo; matrimonio mixto, candidatura política de alguien distinto a la religión propia, respeto e igualdad de derechos para todas las religiones.
- VII. Moral sexual: opinión sobre prácticas de moral sexual (métodos anti-conceptivos, divorcio, homosexualidad, aborto, relaciones prematrimoniales, relaciones extramaritales, pornografía).

LA ESTRATEGIA DE MUESTREO

La «Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas en Guadalajara» (EPPCR) se llevó a cabo los días 17, 23 y 24 de abril 2016.

Aunque el área metropolitana de Guadalajara está conformada actualmente por nueve municipios,² el estudio se centró en los cuatro principales, de población predominantemente urbana: Guadalajara, Zapopan, San Pedro Tlaquepaque y Tonalá.

² El Salto, Guadalajara, Ixtlahuacán de los Membrillos, Juanacatlán, San Pedro Tlaquepaque, Tlajomulco de Zúñiga, Tonalá, Zapopan y Zapotlanejo.

El universo de estudio de la encuesta comprende a la población de 18 años y más que reside en los cuatro municipios metropolitanos, como se puede apreciar en los siguientes cuadros.

Cuadro 1
Población total (encuesta intercensal, 2015)

Municipio	Total	Hombres	Mujeres	% Total	% Hombres	% Mujeres
Guadalajara	1,460,148	704,282	755,866	37%	48%	52%
San Pedro Tlaquepaque	664,193	328,802	335,391	17%	50%	50%
Tonalá	536,111	262,559	273,552	13%	49%	51%
Zapopan	1,332,272	649,671	682,601	33%	49%	51%
Total	3,992,724	1,945,314	2,047,410	100%	49%	51%

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015).

Cuadro 2
Población de 18 años y más (encuesta intercensal, 2015)

Municipio	Total	Hombres	Mujeres	% Total	% Hombres	% Mujeres
Guadalajara	1,058,682	500,536	558,146	38%	47%	53%
San Pedro Tlaquepaque	434,277	211,658	222,619	16%	49%	51%
Tonalá	337,571	163,956	173,615	12%	49%	51%
Zapopan	923,727	444,040	479,687	34%	48%	52%
	2,754,257	1,320,190	1,434,067	100%	48%	52%

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015).

Se utilizó un muestreo probabilístico bietápico estratificado por conglomerados, donde se eligieron como unidades primarias de muestreo (UPM) las áreas geoestadísticas básicas (AGEB). La fórmula general utilizada corresponde a un muestreo aleatorio estratificado:

$$\hat{P} = \sum_{h=1}^H W_h \hat{P}_h$$

donde

\hat{P} = Estimador del conjunto metro - politano.

W_h = Ponderador del estrato h .

\hat{P}_h = Estimador del estrato h .

Para obtener el cálculo de cada estrato (municipio del área metropolitana de Guadalajara) se aplicó la siguiente fórmula para PPT:

$$\hat{P}_h = \frac{1}{M_h n_h} \sum_{i=1}^{n_h} \frac{M_{hi} Y_{hi}}{z_i}$$

donde

$$z_i = \frac{M_{hi}}{M_h}$$

$$M_h = \sum_{i=1}^{N_h} M_{hi}$$

M_{hi} = Población de 18 años y más en el estrato h , de la UPM i .

Y_{hi} = Promedio de entrevistados que dan una opinión favorable en el estrato h , de la UPM i .

El tamaño de muestra del conjunto metropolitano que se estimó fue de 400 casos, distribuidos de forma proporcional al tamaño de población de cada municipio (PPT) y con parámetros de confianza de 95% y error estadístico de $\pm 5\%$.

Cuadro 3
Muestra aplicada

Municipio	Hombres	Mujeres	Total	% Total	% Hombres	% Mujeres
Guadalajara	68	84	152	38%	45%	55%
San Pedro Tlaquepaque	33	31	64	16%	52%	48%
Tonalá	24	24	48	12%	50%	50%
Zapopan	65	71	136	34%	48%	52%
Total	190	210	400	100%	48%	52%

Fuente: Demoscópica México (2016), responsable de la aplicación de la encuesta.

Se hizo una selección aleatoria de la manzana de arranque y la vivienda por medio de brinco sistemático, mientras la persona sujeta a entrevista fue elegida a partir de criterios de aleatoriedad asegurando que residiera en la casa habitación seleccionada y tuviera 18 años o más de edad. En total se visitaron 26 AGEB, que se describirán en un capítulo específico.

La técnica de administración de los cuestionarios fue domiciliaria, cara a cara, garantizando el anonimato de la persona entrevistada y la duración promedio de aplicación fue de 16 minutos.

ANEXO II

LAS MUESTRAS Y DISTRIBUCIÓN DE CASOS A ENCUESTAR

Aunque el área metropolitana de Guadalajara es integrada actualmente por nueve municipios,³ el conjunto de los tres estudios se ha centrado en sus cuatro municipios nucleares de población predominantemente urbana: Guadalajara, Zapopan, San Pedro Tlaquepaque y Tonalá.

De forma excepcional, en la muestra de población de la encuesta hecha en 2006 se consideraron otros municipios y población rural de la región Centro,⁴ a la que pertenece el área metropolitana de Guadalajara, ya que se incluyeron reactivos para la aplicación de la prueba piloto del instrumento recolector del Módulo de Religión III del Programa Internacional de Encuestas Sociales, donde México participó, y se requería contar con información tanto de población urbana como rural. Sin embargo, para fines de comparación analítica solamente se han utilizado en este libro los casos correspondientes a los cuatro municipios antes señalados.

Cuadro 4
Descripción de las tres encuestas realizadas sobre creencias y prácticas religiosas en el área metropolitana de Guadalajara

Fecha de aplicación	Municipios en muestra	Número de casos
Abril de 1996	Guadalajara, Zapopan, San Pedro Tlaquepaque y Tonalá.	490
11 y 12 de noviembre de 2006	Acatlán de Juárez, Guadalajara, Juanacatlán, El Salto, Tlajomulco de Zúñiga, San Pedro Tlaquepaque, Tonalá, Villa Corona y Zapopan.	598
17, 23 y 24 de abril de 2016	Guadalajara, Zapopan, San Pedro Tlaquepaque y Tonalá.	400

Nota: en la encuesta de 2006 se aplicaron 400 casos de población urbana en los cuatro municipios nucleares; en el resto de los municipios la encuesta se aplicó en 198 casos en localidades rurales.

Fuente: Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (1996), Instituto de Mercadotecnia y Opinión (2006) y Demoscópica México (2016), responsables de la aplicación de cada encuesta respectivamente.

El estudio de 1996 se denominó «Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara», cuya cédula fue diseñada por Patricia Fortuny, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alma Dorantes, y aplicada por el Centro de

³ El Salto, Guadalajara, Ixtlahuacán de los Membrillos, Juanacatlán, San Pedro Tlaquepaque, Tlajomulco de Zúñiga, Tonalá, Zapopan y Zapotlanejo.

⁴ División político-administrativa regional anterior a la hoy vigente en el estado de Jalisco.

Estudios de Opinión (CEO-UdeG), mediante un muestreo aleatorio estratificado por cuotas de sexo y edad, según el censo de 1990, aplicado a 490 casos de mayores de edad en los cuatro municipios, en lugares de alta concentración (Fortuny, 1999).

El estudio de 2006, titulado «Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas», replicó la cédula de 1996 e incluyó otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Fue aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión (IMO), utilizando un submuestreo probabilístico aleatorio estratificado en entrevista domiciliaria cara a cara, garantizando anonimato, en 400 casos de mayores de edad de la ZMG.⁵

En 2016 se aplicó la «Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en la zona metropolitana de Guadalajara», replicando la encuesta de 2006 más otros reactivos sobre derechos religiosos diseñados por las mismas autoras, y fue aplicada por Demoscópica México a 400 casos en los municipios de la ZMG: Guadalajara, Zapopan, San Pedro Tlaquepaque y Tonalá, utilizando un muestreo probabilístico bietápico estratificado por conglomerados, con la misma técnica de administración de los cuestionarios de 2006.

Existieron diferencias técnicas en los sucesivos levantamientos, si bien fueron hechos con el objetivo estratégico común de buscar la representatividad de la población metropolitana y elaborar inferencias sobre sus resultados. No obstante, mediante la revisión cuidadosa de los reactivos y el procesamiento de la información, buscamos maximizar las posibilidades comparativas de los resultados a fin de delinear las tendencias del cambio religioso que este prolongado estudio nos permite detectar. Las reportaremos en el orden temático de la encuesta.

⁵ El estudio de 2006 buscó la representatividad no sólo para la población urbana de Guadalajara, sino para la población de Jalisco, por lo que se aplicaron 198 cuestionarios en poblaciones rurales de los municipios de Acatlán, Cuquío, Ixtlahuacán de los Membrillos, Ixtlahuacán del Río, Juanacatlán, El Salto, San Cristóbal de la Barranca, Tlajomulco, Villacorona y Zapotlanejo. Por razones de comparabilidad, esta información fue excluida de la base de datos comparativa que da lugar al presente análisis.

ANEXO III

SELECCIÓN DE LAS ÁREAS PARA EL LEVANTAMIENTO

De acuerdo con la estrategia descrita en el capítulo inicial, se utilizó un muestreo probabilístico en dos etapas, estratificado por conglomerados, considerando las áreas geoestadísticas básicas (AGEB) y las unidades primarias de muestreo (UPM), las cuales no coinciden necesariamente con colonias o fraccionamientos. En total se visitaron 26 AGEB, como se indica en el cuadro 5.

Cuadro 5
Distribución por AGEB de la muestra diseñada

Clave Municipio	Municipio	Localidad	AGEB	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres	Total
039	Guadalajara	0001	0454	4040	3872	7912	8	8	16
039	Guadalajara	0001	0613	1014	705	1719	5	3	8
039	Guadalajara	0001	0933	1302	1075	2377	9	7	16
039	Guadalajara	0001	1857	1801	1550	3351	9	7	16
039	Guadalajara	0001	254A	3263	2865	6128	9	7	16
039	Guadalajara	0001	2802	5121	4684	9805	8	8	16
039	Guadalajara	0001	4230	2304	2201	4505	8	8	16
039	Guadalajara	0001	4391	2174	2113	4287	8	8	16
039	Guadalajara	0001	5027	2130	1882	4012	9	7	16
039	Guadalajara	0001	5099	1455	1424	2879	8	8	16
120	Zapopan	0001	1634	1071	1074	2145	8	8	16
120	Zapopan	0001	194A	2399	2100	4499	9	7	16
120	Zapopan	0001	2539	997	1055	2052	8	8	16
120	Zapopan	0001	2952	1453	1189	2642	9	7	16
120	Zapopan	0001	4408	1619	1406	3025	9	7	16
120	Zapopan	0001	5209	2124	2072	4196	8	8	16
120	Zapopan	0001	657A	1294	1269	2563	8	8	16
120	Zapopan	0001	6635	1284	1212	2496	8	8	16
120	Zapopan	0001	6508	3747	1825	1922	3	5	8
098	Tlaquepaque	0001	1190	3386	3428	6814	8	8	16
098	Tlaquepaque	0001	2112	410	450	860	9	7	16
098	Tlaquepaque	0001	2790	1496	1460	2956	8	8	16
098	Tlaquepaque	0001	3040	435	444	879	8	8	16
101	Tonalá	0001	0607	1148	1074	2222	8	8	16
101	Tonalá	0001	0895	1464	1435	2899	8	8	16
101	Tonalá	0001	1569	893	980	1873	8	8	16
Total							208	192	400

Fuente: Demoscópica México (2016), responsable de la aplicación de la encuesta.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AGEB.	Área Geoestadística Básica.
ANCIFEM.	Asociación Nacional Cívica Femenina
CEI.	Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.
CEM.	Conferencia del Episcopado Mexicano.
CEO-UdeG.	Centro de Estudios de Opinión, Universidad de Guadalajara.
CIESAS.	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CONACYT.	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
CONAPRED.	Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación
CTM.	Confederación de Trabajadores de México.
ENADIS.	Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010.
EPPCR.	Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas en Guadalajara
FNF.	Frente Nacional por la Familia
IMDOSOC.	Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
IMO.	Instituto de Mercadotecnia y Opinión.
INEGI.	Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
LGBTI.	Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales

- ISSP. Programa Internacional de Encuestas Sociales (International Social Survey Program).
- PRI. Partido Revolucionario Institucional.
- TIC. Tecnologías de la Información y la Comunicación.
- UPM. Unidades primarias de muestreo.
- WVS. Encuesta Mundial de Valores (siglas del nombre en inglés).

BIBLIOGRAFÍA

- Ai Camp, Roderic (1998). *Cruce de espadas. Política y religión en México*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Alba Vega, Carlos y Dirk Kruijt (1988). *Los empresarios y la industria de Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Alba Vega, Carlos y Fernando González (1989). *Cúpulas empresariales y poderes regionales en Jalisco, Guadalajara*. Guadalajara: UdeG (col. Cuadernos de Difusión Científica, 14).
- Aranguren, José Luis (1994). “La religión hoy”. Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad, pp.11-37.
- Ávila, Ricardo (1993) “Identidad política y regiones en México”. Ricardo Ávila y Roman Calvo (comps.). *Identidades, nacionalismo y regiones*. Guadalajara: UdeG-Universidad Complutense de Madrid, pp. 61-110.
- Bárceñas, Karina Berenice (2015). “De los homosexuales también es el reino de los cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara”. Guadalajara: CIESAS (tesis de doctorado en Ciencias Sociales).
- Bastian, Jean-Pierre (1977). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: FCE.
- ____ (2011). “Las dinámicas contemporáneas de pluralización”. Olga Odgers (ed.). *Pluralización religiosa de América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS, pp. 29-38.

- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. Ciudad de México: FCE.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beckford, James (2003). “The Vagaries of Religious Pluralism”. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73-102.
- Bellah, Robert y Phillip E. Hammond (1980). *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper y Row.
- Berger, Peter (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- (2006). *El Dosel Sagrado*. 5^a ed. Barcelona: Kairós.
- , Brigitte Berger y Hansfried Kellner (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Oxford: Penguin.
- Berryman, Phillip (1995). “Is Latin America turning pluralist? Recent Writings on Religion”. *Latin American Research Review*, núm. 30, pp. 107-122.
- Bhabha, Homi K. (2010). *The location of culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. Ciudad de México: FCE-El Colegio Mexiquense.
- Bourdieu, Pierre (1971). “Génesis et structure du champ religieux”. *Revue française de Sociologie*, vol. XII, pp. 295-334.
- (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama [1^a ed. francés 1998].
- Cabrales, Luis Felipe y Elia Canosa (2002). “Nuevas formas y viejos valores: urbanizaciones cerradas de lujo en Guadalajara”. Luis Cabrales (coord.). *Latinoamérica: países abiertos, ciudades cerradas*. Ciudad de México: UdeG-UNESCO, pp. 93-117.
- Campiche, Roland (1991). “De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día”. *Religiones Latinoamericanas*. Ciudad de México, núm. 1, pp. 73-85.

- (1993). “Individulisation du croire et recomposición de la religion”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 81, año 38, enero-marzo, pp. 117-132.
- (2010). *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*. Laussane: Presses polytechniques et universitaires romandes.
- *et al.* (1992). *Croire en Suisse*. Lausanne: L’Age D’homme.
- Camus, Manuela (2015). *Vivir en el Coto. Fraccionamientos cerrados, mujeres y colonialidad*. Guadalajara: UdeG.
- Carozzi, María Julia (1999). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castells, Manuel (1992). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Ciudad de México: Siglo XXI, vol. 2.
- (1999). *La era de la información: La sociedad red*. Ciudad de México: Siglo XXI, vol. 1.
- Castro, Cintia (2000). “La identidad entre católicos carismáticos en Guadalajara”. Guadalajara: UdeG (tesis de licenciatura en Sociología).
- Católicas por el Derecho a Decidir (2014). “Boletín de prensa: Primeros resultados de la Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014”. <http://catolicasmexico.org/ns/?p=5028>, consultada 4 de enero de 2015.
- Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2000.
- Champion Françoise y Danièle Hervieu-Léger (1990). *De l’emotion en religion. Renouveaux et traditions*. París: Centurion.
- Chávez Aceves, Lázaro M. (2014). “Testimonios polifónicos del homoerotismo en Guadalajara. De la configuración moral del sujeto a la integración política de la comunidad”. Zapopan: El Colegio de Jalisco (tesis de doctorado en Ciencias Sociales).
- CONAPO (2010) Índice de marginación por localidad 2010. http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Indice_de_Marginacion_por_Localidad_2010. Consultada el 14 de enero de 2015.
- CONAPRED (2012). “Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010. Resultados sobre diversidad religiosa”, CONAPRED, México. <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>. consultada el 4 de febrero de 2015.

- Courcy, Raymond (1999). “La paroisse et la modernité. Liu fondatour et arguments actualisés”. *Archives de Sciences Sociales de Religions*, núm. 107, pp. 21-40.
- Davie, Grace (1996). “Croire sans appartenir: le cas britannique”. Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger (eds.). *Identités religieuses en Europe*. París: La découverte, pp. 175-194.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano. Las artes de Hacer*. Ciudad de México: Ibero, t. I.
- De la Peña, Guillermo y Renée de la Torre (1990). “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara”. *Estudios Sociológicos*, vol. VIII, núm. 24, pp. 571-602.
- De la Torre, Renée (1995). *Los hijos de la luz: Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: UdeG-ITESO-CIESAS.
- (1998). “Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos”. *Alteridades*. Año 8, núm.15, pp. 45-55.
- (1999). “El catolicismo en Guadalajara: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?”. Patricia Fortuny (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS-INAH, pp. 101-132.
- (2001). “Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, vol. 5, pp. 98-117.
- (2004). “Latinidad y catolicismo popular”. *La Latinité en Question*, París: IHEAL, Unión Latina, pp. 342-358.
- (2006a). “Circuitos mas mediados de la oferta neoesotérica: el *new age* y la neomagia popular en Guadalajara”. *Revista Alteridades*. Año 16, núm. 32, pp. 27-39.
- (2006b). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS-FCE.
- (2008a). “La Iglesia Católica en el México contemporáneo: resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes”. Olivier Compagnon

- (ed.). *L'Ordinaire latino-américain, Crises et perspectives du catholicisme en Amérique Latine*. IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail: núm. 210, pp 27-46.
- (2008b). “Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas ‘conchero-aztecas’”. *Revista Trace*. CEMCA, núm. 54, pp. 61-76.
- (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS
- (2013). “Laicidad o derechos por la vida: las arenas del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado y la sociedad civil en México”. Claudia Touris (ed.). *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*. Rosario: Prohistoria, pp. 37-57.
- (2015). “Prólogo”. Ana Lourdes Suárez (ed.). *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Territorios de múltiples creencias, devociones y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 13-22.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005). “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Revista Desacatos. Mercado y religión contemporánea*, núm. 18, pp. 53-70.
- (2007) (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-CONACYT-Universidad de Quintana Roo-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación.
- (2007). “Reflexión metodológica sobre las categorías censales”. María Concepción Medina González (coord.). *Una puerta abierta a la libertad religiosa (México a quince años de las reformas constitucionales en materia religiosa 1992-2007)*. Ciudad de México: Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, pp. 377-396.
- ____ (2011). “Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006”. Olga Odgers (coord.). *Pluralización religiosa de América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS, pp. 39-72.

- (2012a). “Cómo creen y practican su religiosidad los jaliscienses hoy”. Renée de la Torre y Santiago Bastos (coords.). *Jalisco Hoy. Miradas Antropológicas del siglo XXI*, Guadalajara: CIESAS, pp. 67-104.
- (2012b) “Los jóvenes tapatíos y el futuro de la cultura católica en Guadalajara”. *Revista querens. Ciencias Religiosas. Pasado, presente y futuro de la cultura católica*. Año XIII, enero-abril, núm. 37, pp. 66-75.
- , Erick Janssen y Ana Rosa Aceves (2007). “Los rostros económicos de las adscripciones religiosas”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-CONACYT-Universidad de Quintana Roo-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, pp. 187-202.
- De la Torre, Renée y José Manuel Mora (2002). “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Revista Comunicación y Sociedad*, núm. 39, pp. 113-144.
- De la Torre, Renée et al. (2014). *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes: Universidad de Aguascalientes-CIESAS-El Colegio de Jalisco.
- Díaz Salazar, Rafael (1994). “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”. Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad, pp.71-116.
- Dobbelaere, Karel (1981). *Secularization: a multidimensional Concept*. Londres: Sage Publications.
- Dorantes, Alma (1999). “Sexo, edad, escuela y religión”. Patricia Fortuny (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS-INAH, pp. 73-100.
- (2004). “La llegada del evangelio protestante”. Patricia Fortuny (coord.). *Los “otros” hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*. Guadalajara: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco, pp. 41-83.
- Durkheim, Émile (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: Coyoacán.

- Eufracio Jaramillo, María Montserrat (2006). “Los Ángeles: creencias globales en contextos locales”. Guadalajara: CIESAS, Occidente (tesis maestría en Antropología Social).
- Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014. <http://catolicasmexico.org/ns/?tag=encuesta-nacional-de-opinion-catolica-2014>. Consultada el 30 de junio de 2017.
- Fortuny, Patricia (coord.) (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS-CONACULTA-INAH.
- Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk (2008). “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”. *Sociedade e Estado*, vol. 23, núm. 2, pp. 227-260.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: CONACULTA.
- García Medina, Jesús (2010). “De la GFU a la MAIS. La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967-2002”. Guadalajara: Universidad de Guadalajara (tesis de maestría en Historia de México).
- Garma Navarro, Carlos (1999). “Conversos, buscadores y apóstatas”. Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (comps.). *Perspectivas del fenómeno religioso*. Ciudad de México: FLACSO-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, pp. 128-178.
- (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Ciudad de México: UAM-Plaza y Valdés Editores.
- Virginia Garrard y Carlos Garma (2007). “Protestantism and mayan worldviews in Chiapas and Guatemala in the context of civil violence”. *Social Sciences and missions*, vol. 20, pp. 99-116.
- Gaytán, Felipe (2004). *Las semánticas de lo sagrado: diferenciación entre la religión, la moral y contingencia en la sociedad moderna*. Ciudad de México: FLACSO.
- González, Fernando M. (2005). “Más allá de la militancia contra las creencias: secularización, laicidad, psicoanálisis”. *Fractal*, núm. 36, pp. 119-153.

- González, Elías, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre (2011). “Análisis comparativo de la distribución de los templos católicos y los lugares de culto no católicos en el Área Conurbada de Guadalajara”. Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Cintia Castro (coords.). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco-CIESAS, pp. 207-238.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1996). *Nuevos movimientos religiosos*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- (1999). “Heterogeneidades religiosas: las salidas de la institución”. Patricia Fortuny (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS-INAH, pp. 133-164.
- Renée de la Torre y Cintia Castro Sánchez (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-CIESAS.
- Heelas, Paul (1996). *The New Age movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*. París: Le Cerf.
- ____ (1999). “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”. Gilberto Giménez (comp.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL-IIS, UNAM, pp. 23-46.
- ____ (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Ediciones del Helénico.
- ____ (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Higuera Bonfil, Antonio, 1999, “Elementos de una identidad teocrática: los testigos de Jehová”. *Alteridades* <http://4www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791810>. Consultada el 21 de junio de 2017.
- Inglehart, Roland (2004). *Human beliefs and values. A cross-cultural change and democracy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- et al. (1990). *World Values Survey 1981-1983. Computer File and Codebook*. Ann Arbor: Inter-University Consortium for Political and Social Research.

- James, William (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Janssen, Erick, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2006). “Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos”. *Carta Económica Regional*, núm. 96, pp. 43-51.
- Lemieux, Raymond, Jean-Paul Montminy, Alain Bouchard y É. Martin Meunier (1983). “De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l’imaginaire religieux”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, año 38, núm. 81, pp. 91-116.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- ____ (1989). *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: McMillan.
- Luengo, Enrique (1993). *La religión y los jóvenes en México: ¿el desgaste de una relación?* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Mafra, Clara (2013). “Números e narrativas”. *Debates do Ner*, núm. 24, pp. 13-25.
- Mallimaci, Fortunato (2011). “De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa”. Olga Odgers (ed.). *Pluralización religiosa de América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS, pp.75-130.
- Marcial, Rogelio (2012). “El graffiti como discurso Gráfica de la disidencia juvenil”. Sarah Corona (coord.). *Pura imagen*. Ciudad de México: CONACULTA, pp. 306-335.
- y Miguel Vizcarra (2010). “Por ser raritos: presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo xx”. Cristina Gutiérrez y Rogelio Marcial (coords.), *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, pp. 27-115.
- Mardones, José María (2003). *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: Ediciones HOAC.

- ____ (2004). *Para comprender las nuevas formas de religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Barcelona: Estella-Verbo Divino [1ª ed. 1994].
- ____ (2005). *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC.
- Mariz, Cecilia L. (2012). “Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião”. *IHU On-Line* 400, XII. http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4591&secao=400. Consultada el 30 de junio de 2017.
- Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil, Blackwell.
- ____ (1990). *Tongues of Fire, the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Reino Unido: Basil Blackwell.
- Masferrer, Elio (2000) “La configuración del campo religioso latinoamericano: el caso de México”. Elio Masferrer (comp.). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Ciudad de México: ALER-Plaza y Valdés editores, pp.19-84.
- McGuire, Meredith (1987) *Religion: the Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Mead, Margaret (1997). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.
- Mendiola, Alfonso Michel (2013). “De Certeau: Las ciencias heterológicas como teoría de la creencia”. *Historia y Grafía*, núm. 40, enero-junio, pp. 133-161.
- Meyer, Jean (1973). *La cristiada, vol 1: La guerra de los cristeros*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Mora Rosas, Manuel (2002). “Oferta esotérica en Guadalajara: una visión sociosemiótica”. Guadalajara: Departamento de Estudios de la Comunicación Social, UdeG (Tesis de maestría en Ciencias Sociales).
- Muñoz Pini, Laura María (2000). “El reto de una Iglesia cristiana local. Relato histórico del Centro Cristiano Juan 14:6”. *Estudios Sociales*, núm. 20, pp. 3-21.

- Negrão, Lísias (2008). “Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo”. *Estado & Sociedade*, vol. 23, núm. 2, pp. 261-280.
- Odgers, Olga y Carolina Rivera (2007). “Movilidad y adscripciones religiosas”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-CONACYT-Universidad de Quintana Roo-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, pp. 227-245.
- Odgers, Olga y Renée De la Torre (2004). “Cartografías creyentes en México”. Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.). *El fenómeno religioso en el Occidente de México. VI Encuentro de Investigadores*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-UdeG, pp. 49-74.
- Ortiz Echaniz, Silvia (2003). *Una religiosidad popular*. Ciudad de México: INAH.
- Otto, Rudolph (1995). *Lo santo lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Palard, Jacques (1999). “Les recompositions territoriales de l’Église catholique entre singularité et universalité”. *Archives de Sciences Sociales de Religions*. Vol. 44, núm. 107, pp. 55-76.
- Park, Chris (2004). “Religion and Geography”. John Hinnells (ed.). *Routledge Companion to the Study of Religion*. Londres: Routledge.
- Parker, Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago-Ciudad de México: FCE.
- (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Ciudad de México: FCE.
- (2008). “Pluralismo religioso, educación y ciudadanía”. *Estado & Sociedade*, vol. 23, núm. 2, pp. 281-354.
- Pascal, Blas (1962) *Pensamientos*. 6ª ed. Madrid: Espasa Calpe (Col. Austral).
- Pedron Colomabani, Sylvie (2008). “El culto de Maximón en Guatemala”. *Trace*, vol. 54, pp. 31-44.

Pew Research Center (2014). file:///C:/Users/Renee/Downloads/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-12-1.pdf

Pfannenstein, Bernd, Edgar Eduardo Herrera y Salvador Sevilla (2016). “¿La ciudad cerrada y exclusiva? El impacto y la expansión territorial de las urbanizaciones cerradas residenciales en el área metropolitana de Guadalajara (México)”. <http://contested-cities.net/working-papers/2016/la-ciudad-cerrada-y-exclusiva-el-impacto-y-la-expansion-territorial-de-las-urbanizaciones-cerradas-residenciales-en-el-area-metropolitana-de-guadalajara-mexico/>. Consultada el 3 de abril de 2017.

Piette, Albert (1993). “Implication paradoxale. Mode mineur et religiosités séculières”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, año 38, pp. 63-78.

Popper, Karl (1980). *La Lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos.

Portal, Ana María y Cristina Sánchez (2010). “Estrategias culturales, culturas tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa”. *Nueva Antropología*, vol. xxiii, núm. 73, julio-diciembre, pp. 119-146.

Poulat, Emile (1994). *L'ère postchrétienne*. París: Flammarion.

Ramos, Víctor (1992). *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*. Guadalajara: UdeG.

Reguillo Cruz, Rossana (2006). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Rodrigues Brandao, Carlos (1982). *Diário de Campo: a Antropologia como alegoria*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Sánchez, Julián (2013). “Persiste intolerancia religiosa en comunidades”, entrevista a Ignacio Cuevas de la Garza. *El Universal*, miércoles 20 de noviembre. <http://www.eluniversal.com.mx/sociedad/2013/persiste-intolerancia-religiosa-en-comunidades-conapred-967130.html>. Consultada el 4 de febrero del 2015.

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- Semán, Pablo (2001). “Cosmología holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. *Revista de Ciencias Sociales y Religión*. Año 3, núm. 3, pp. 45-74.
- Silva Medina, Yasodhara (2014). “Guadalajara y Aguascalientes en un marco comparativo internacional a partir de los resultados del módulo de religión del ISSSP”. Renée de la Torre *et al.* *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 301-340.
- Suárez, Ana Lourdes (2015). *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Territorios de múltiples creencias, devociones y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Bliblios.
- Suárez, Hugo José (2008). “Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales». *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 142, pp. 87-111.
- _____ (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México, UNAM.
- _____ (2014). “Con el peso de los años. Religión, edad y generación”. Renée de la Torre *et al.* *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp.155-192.
- (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Boston: Harvard University Press.
- Toffler, Alvin (1980). *La tercera ola*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Villoro, Luis (1982). *Creer, saber y conocer*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Weber, Max (1987). “Excursus. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, t. I.
- Wilson, Bryan R. (1966). “La religión en la sociedad secular”. Roland Robertson (comp.). *Sociología de la religión*. Ciudad de México: FCE, pp. 127-137.

PÁGINAS CONSULTADAS EN INTERNET:

<http://www.informador.com.mx/jalisco/2013/474097/6/hostia-sangrante-conmociona-en-jardines-de-la-paz.htm>)

<https://www.youtube.com/watch?v=QqY1m1RMZMs>

http://www.milenio.com/region/hostia_sangrante-Juan_Sandoval_Iniguez-milagros_de_la_hostia_sangrante-hostia_sangrante_de_Guadalajara_0_270573151.html

<http://www.misterioteca.com/hostia-que-sangra-en-una-iglesia-de-guadalajara>

<http://www.mural.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=286670&md5=ee94542b1f6531ff7efaba898c2e7179&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>

ÍNDICE DE IMÁGENES

Cuadro 1. Población total (encuesta intercensal, 2015).....	318
Cuadro 2. Población de 18 años y más (encuesta intercensal, 2015).	318
Cuadro 3. Muestra aplicada.	319
Cuadro 4. Descripción de las tres encuestas realizadas sobre creencias y prácticas religiosas en el área metropolitana de Guadalajara.....	321
Cuadro 5. Distribución por AGEB de la muestra diseñada.....	323
Fotografía 1. Equipo de voluntarios que participó en la aplicación de la encuesta	239
Fotografía 2. Estampas “Este hogar es católico”, colonia El Campesino, Tonalá	245
Fotografía 3. Mural guadalupano acompañado de grafiti, colonia Hernández Loza, Guadalajara.....	248
Fotografía 4. Obreros evangélicos en el visiteo casa por casa, colonia Hernández Loza, Guadalajara	250
Fotografía 5. <i>La Atalaya</i> , propaganda de los Testigos de Jehová, colonia Hernández Loza, Guadalajara.	251
Fotografía 6. Cochera acondicionada como lugar de culto evangélico, colonia Hernández Loza, Guadalajara	252
Fotografía 7. Centro de culto Iglesia Cristiana Adelante Nueva Vida, colonia Hernández Loza, Guadalajara	252
Fotografía 8. Joven luciendo su camiseta <i>Love</i> , distintivo de la Iglesia Cristiana Adelante Nueva Vida, colonia Hernández Loza, Guadalajara.	253

Fotografía 9. Cochera adaptada como centro de evangelización, colonia Hernández Loza, Guadalajara	254
Fotografía 10. Mural dedicado a la Virgen: “Madre de Dios, madre nuestra”	256
Fotografía 11. Lona colocada en reja habitacional, alusiva al milagro de la Eucaristía ocurrido el 24 de julio de 2013, colonia San Rafael, Guadalajara	258
Fotografías 12 y 13. Umbrales de departamentos, colonia Lomas de Guevara, Guadalajara	267
Fotografía 14. Altar exterior, colonia Francisco Silva Romero, Tlaquepaque	271
Fotografía 15. Altar-capilla callejera, fraccionamiento Loma Dorada, Tonalá	273
Fotografía 16. Colonia El Campesino, Las Juntitas, Tonalá	274
Fotografía 17. Cruce de vía del tren, colonia El Campesino, Tonalá.....	275
Fotografía 18. Altar callejero a la Virgen de Guadalupe, colonia El Campesino, Tonalá	276
Fotografía 19. Edificio multifamiliar, fraccionamiento Loma Dorada, Tonalá	278
Fotografía 20. Salmo 23 en baldío, fraccionamiento Revolución, Tlaquepaque	279
Fotografía 21. Templo católico, colonia Basilio Vadillo, Tonalá.....	280
Fotografía 22. Grafiti católico, colonia Basilio Vadillo, Tonalá.....	281
Fotografía 23. Grafiti “Pascua Juvenil”, colonia Basilio Vadillo, Tonalá	282
Fotografía 24. Cenotafio a joven del barrio, colonia El Campesino, Tonalá	284
Gráfico 1. Porcentaje de población católica en México, censos 1895-2010.	44
Gráfico 2. Adscripción religiosa en México, 2010.	46
Gráfico 3. Adscripción religiosa en Jalisco, 1960-2010.	54
Gráfico 4. Diversidad religiosa en Jalisco, 2010.	55

Gráfico 5. Distribución de lugares de culto no católicos en el área metropolitana de Guadalajara, 2007 por tipo de denominación. ...	64
Gráfico 6. Centros de culto cristianos no católicos en el área metropolitana de Guadalajara 2007, por fecha de fundación. ...	67
Gráfico 7. Población según adscripción religiosa en el municipio de Zapopan, Jalisco	69
Gráfico 8. Población según adscripción religiosa en el municipio de Guadalajara, Jalisco.....	69
Gráfico 9. Población según adscripción religiosa en el municipio de Tlaquepaque, Jalisco.....	70
Gráfico 10. Población según adscripción religiosa en el municipio de Tonalá, Jalisco.....	70
Gráfico 11. ¿En dónde nació usted?	72
Gráfico 12. ¿Ha vivido en otro país?.....	72
Gráfico 13. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos?	73
Gráfico 14. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos? Cristianos no católicos desglosados (6.3%).....	74
Gráfico 15. En caso de haber pertenecido a otra religión en el pasado, ¿podría mencionar a cuál?	75
Gráfico 16. ¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos?.....	77
Gráfico 17. De las siguientes opciones, ¿cuál retrata mejor a un “buen creyente”?	78
Gráfico 18. Actualmente, ¿cada cuánto asiste usted a servicios religiosos?	79
Gráfico 19. ¿Usted considera la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros...?	80
Gráfico 20. Por favor indique cuál afirmación expresa mejor lo que usted cree acerca de Dios.....	81
Gráfico 21. ¿Qué es Dios para usted?.....	82
Gráfico 22. ¿Cree usted en...? (primera parte).....	85

Gráfico 23. ¿Cree usted en...? (segunda parte).....	85
Gráfico 24. ¿Qué cree usted que existe después de la muerte?.....	86
Gráfico 25. Si usted tiene un altar personal en casa, ¿a quién lo tiene dedicado?.....	87
Gráfico 26. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? (actividades más frecuentes).	91
Gráfico 27. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? (actividades menos frecuentes).....	92
Gráfico 28. ¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños? (1er. lugar de importancia).	93
Gráfico 29. ¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?.....	94
Gráfico 30. ¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida?	95
Gráfico 31. Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría?.....	96
Gráfico 32. En el pasado, ¿ha asistido a una ceremonia de una religión distinta a la suya?	97
Gráfico 33. ¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión?.....	97
Gráfico 34. ¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión?.....	98
Gráfico 35. Por favor, exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones.	99
Gráfico 36. Las personas provienen de diversas costumbres religiosas, ¿usted estaría dispuesto a que una persona de una fe diferente a la suya...?.....	100
Gráfico 37. Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría? Respuestas por grupo de adscripción religiosa.....	100
Gráfico 38. ¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión? Respuestas por grupo de adscripción religiosa.	101
Gráfico 39. ¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión? Respuestas por grupo de adscripción religiosa.	102

Gráfico 40. Exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Todos los grupos religiosos en México deben tener derechos iguales”. Respuestas por grupo de adscripción religiosa.....	103
Gráfico 41. Exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Nosotros debemos respetar todas las religiones”. Respuestas por grupo de adscripción religiosa.....	103
Gráfico 42. ¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya se case con alguien cercano a usted? Respuestas por grupo de adscripción religiosa.....	104
Gráfico 43. ¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya sea candidato a un cargo de elección por el que votaría? Respuestas por grupo de adscripción religiosa.....	105
Gráfico 44. ¿Podría mencionar usted si está de acuerdo o no con las siguientes prácticas?.....	107
Gráfico 45. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de estos grupos religiosos? 1996.....	110
Gráfico 46. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de estos grupos religiosos? 2006.....	111
Gráfico 47. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de estos grupos religiosos? 2016.....	111
Gráfico 48. ¿Qué es Dios para usted? Comparativo 1996, 2006, 2016.....	112
Gráfico 49. ¿Qué cree que existe después de la muerte? Comparativo 1996, 2006, 2016.....	113
Gráfico 50. ¿Cree usted en...? Santísima Trinidad. Comparativo 2006, 2016.....	115
Gráfico 51. ¿Con qué frecuencia asiste usted a misa o a servicios religiosos? 2006.....	116
Gráfico 52. ¿Con qué frecuencia asiste usted a misa o a servicios religiosos? 2016.....	116
Gráfico 53. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Velación a ancestros. Comparativo 2006, 2016.....	117

Gráfico 54. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Peregrinación a santuarios. Comparativo 2006, 2016.....	118
Gráfico 55. ¿Qué valores considera que son más importantes en la formación de los niños? Comparativo por valor 1996, 2006, 2016.	119
Gráfico 56. ¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores? Comparativo por institución 1996, 2006, 2016.....	120
Gráfico 57. De las siguientes opciones, ¿cuál retrata mejor a un “buen creyente”? Comparativo 1996, 2006, 2016.	121
Gráfico 58. ¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida? Comparativo 1996, 2006, 2016.....	122
Gráfico 59. Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría? Comparativo 1996, 2006, 2016.	123
Gráfico 60. ¿Qué haría si alguien de su familia cambiara su religión? Comparativo 1996, 2006, 2016.....	124
Gráfico 61. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Divorcio. Comparativo 1996, 2006, 2016.....	125
Gráfico 62. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Relaciones prematrimoniales. Comparativo 1996, 2006, 2016.....	126
Gráfico 63. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Métodos anticonceptivos. Comparativo 1996, 2006, 2016.	127
Gráfico 64. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Pornografía. Comparativo 1996, 2006, 2016.....	128
Gráfico 65. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Aborto. Comparativo 1996, 2006, 2016.....	128
Gráfico 66. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Homosexualidad. Comparativo 1996, 2006, 2016.....	130
Gráfico 67. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos? Respuestas por grupo de edad.....	136
Gráfico 68. En caso de haber pertenecido a otra religión en el pasado, ¿podría mencionar a cuál? Respuestas por grupo de edad.....	137

Gráfico 69. ¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos? Respuestas por grupo de edad.	138
Gráfico 70. Actualmente, ¿cada cuánto asiste usted a servicios religiosos? Respuestas por grupo de edad.	139
Gráfico 71. ¿Usted considera la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros...? Respuestas por grupo de edad.	140
Gráfico 72. ¿Qué es Dios para usted? Respuestas por grupo de edad.	141
Gráfico 73. ¿Cree usted en...? 18-24 años.	142
Gráfico 74. ¿Cree usted en...? 25-34 años.	143
Gráfico 75. ¿Cree usted en...? 35-44 años.	144
Gráfico 76. ¿Cree usted en...? 45-59 años.	145
Gráfico 77. ¿Cree usted en...? 60 y más años.	146
Gráfico 78. ¿Qué cree usted que existe después de la muerte? Respuestas por grupo de edad.	147
Gráfico 79. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? 60 y más años.	148
Gráfico 80. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? 45-59 años.	149
Gráfico 81. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? 35-44 años.	150
Gráfico 82. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? 25-34 años.	151
Gráfico 83. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? 18-24 años.	152
Gráfico 84. ¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños? 18 a 24 años.	153
Gráfico 85. ¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños? 25-34 años.	153
Gráfico 86. ¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños? 35-44 años.	154
Gráfico 87. ¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños? 45-59 años.	154
Gráfico 88. ¿Qué valores considera más importantes en la formación de los niños? 60 y más años.	155

Gráfico 89. ¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores? Respuestas por grupo de edad.	155
Gráfico 90. De las siguientes opciones, ¿cuál retrata mejor a un “buen creyente”? Respuestas por grupo de edad.	157
Gráfico 91. ¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida? Respuestas por grupo de edad.....	158
Gráfico 92. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Métodos anticonceptivos. Respuestas por grupo de edad.	159
Gráfico 93. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Relaciones prematrimoniales. Respuestas por grupo de edad....	160
Gráfico 94. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Divorcio. Respuestas por grupo de edad.....	160
Gráfico 95. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Aborto. Respuestas por grupo de edad.....	161
Gráfico 96. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Homosexualidad. Respuestas por grupo de edad.....	161
Gráfico 97. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Pornografía. Respuestas por grupo de edad.....	162
Gráfico 98. ¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión? Respuestas por grupo de edad.	163
Gráfico 99. Si lo invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya, ¿asistiría? Respuestas por grupo de edad.	163
Gráfico 100. En el pasado, ¿ha asistido a una ceremonia de una religión distinta a la suya? Respuestas por grupo de edad.....	164
Gráfico 101. ¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión? Respuestas por grupo de edad.....	165
Gráfico 102. Exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Todos los grupos religiosos en México deben tener derechos iguales”. Respuestas por grupo de edad.	165
Gráfico 103. Exprese que tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Nosotros debemos respetar todas las religiones”. Respuestas por grupo de edad.	166
Gráfico 104. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos? Respuestas por sexo.....	171

Gráfico 105. En caso de haber pertenecido a otra religión en el pasado, ¿podría mencionar a cuál? Respuestas por sexo.	171
Gráfico 106. ¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos? Respuestas por sexo.....	172
Gráfico 107. Actualmente, ¿cada cuánto asiste a servicios religiosos? Respuestas por sexo.....	173
Gráfico 108. ¿Usted considera la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros...? Respuestas por sexo.....	174
Gráfico 109. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Grupo de oración o comunidad cristiana Respuestas por sexo.....	174
Gráfico 110. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Apoyar actividades parroquiales. Respuestas por sexo.....	175
Gráfico 111. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Rezo del Rosario. Respuestas por sexo.	176
Gráfico 112. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Pago de manda a santo o virgen milagrosos. Respuestas por sexo.	177
Gráfico 113. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Velación a ancestros. Respuestas por sexo. .	178
Gráfico 114. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Altar de muertos. Respuestas por sexo.	178
Gráfico 115. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia?: Carga de energía en equinoccio. Respuestas por sexo.....	179
Gráfico 116. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Limpias con yerberos, curanderos o brujos. Respuestas por sexo.....	179
Gráfico 117. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Alineación de chakras, nivelación de energías, curas o limpiezas energéticas. Respuestas por sexo.	180
Gráfico 118. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Yoga, meditación o técnicas espirituales orientales. Respuestas por sexo.....	180

Gráfico 119. ¿Cree usted en...? Dios. Respuestas por sexo.....	181
Gráfico 120. ¿Qué es Dios para usted? Respuestas por sexo.....	182
Gráfico 121. ¿Qué cree usted que existe después de la muerte? Respuestas por sexo.....	182
Gráfico 122. ¿Cree usted en...? El poder milagroso del Espíritu Santo. Respuestas por sexo.....	183
Gráfico 123. ¿Cree usted en...? Imágenes milagrosas (santos, vírgenes, cristos, Jesús). Respuestas por sexo.....	184
Gráfico 124. ¿Cree usted en...? Karma. Respuestas por sexo.....	184
Gráfico 125. ¿Cree usted en...? Fantasmas, aparecidos, espíritus chocarreros. Respuestas por sexo.....	185
Gráfico 126. ¿Cree usted en...? Reptilianos. Respuestas por sexo.....	185
Gráfico 127. ¿Cree usted en...? Contacto con extraterrestres. Respuestas por sexo.....	186
Gráfico 128. ¿Cree usted en...? Duendes y troles. Respuestas por sexo.....	186
Gráfico 129. ¿Cree usted en...? Seres de luz. Respuestas por sexo.....	187
Gráfico 130. ¿Qué valores considera que son más importantes en la formación de los niños? Respuestas por sexo.....	188
Gráfico 131. ¿Dónde considera usted que deben enseñarse estos valores? Respuestas por sexo.....	188
Gráfico 132. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Divorcio. Respuestas por sexo.....	189
Gráfico 133. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Relaciones prematrimoniales. Respuestas por sexo.....	190
Gráfico 134. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Relaciones extramaritales. Respuestas por sexo.....	191
Gráfico 135. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Métodos anticonceptivos. Respuestas por sexo.....	191
Gráfico 136. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Aborto. Respuestas por sexo.....	192
Gráfico 137. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Homosexualidad. Respuestas por sexo.....	193

Gráfico 138. Exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Todos los grupos religiosos en México deben tener derechos iguales”. Respuestas por sexo.	194
Gráfico 139. Exprese qué tanto está de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación: “Nosotros debemos respetar todas las religiones”. Respuestas por sexo.....	195
Gráfico 140. ¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya se case con alguien cercano a usted? Respuestas por sexo.	195
Gráfico 141. ¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya sea candidato a un cargo de elección por el que votaría? Respuestas por sexo.	196
Gráfico 142. Distribución de la muestra por niveles socioeconómicos.	201
Gráfico 143. ¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos? Respuestas por nivel socioeconómico.	202
Gráfico 144. ¿Qué es Dios para usted? Respuestas por nivel socioeconómico.	204
Gráfico 145. ¿Cree usted en...? El poder milagroso del Espíritu Santo. Respuestas por nivel socioeconómico.	205
Gráfico 146. ¿Cree usted en...? Contacto con extraterrestres. Respuestas por nivel socioeconómico.	205
Gráfico 147. ¿Cree usted en...? Karma. Respuestas por nivel socioeconómico.	206
Gráfico 148. Actualmente, ¿cada cuánto asiste usted a servicios religiosos? Respuestas por nivel socioeconómico.	207
Gráfico 149. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Apoyar actividades parroquiales. Respuestas por nivel socioeconómico.	208
Gráfico 150. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Peregrinaciones a santuarios. Respuestas por nivel socioeconómico.	209
Gráfico 151. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Yoga, meditación o técnicas espirituales orientales. Respuestas por nivel socioeconómico.	210

Gráfico 152. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Rituales y danzas indígenas, baño temazcal. Respuestas por nivel socioeconómico.....	211
Gráfico 153. ¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida? Respuestas por nivel socioeconómico.....	213
Gráfico 154. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Divorcio. Respuestas por nivel socioeconómico.	215
Gráfico 155. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Aborto. Respuestas por nivel socioeconómico.....	216
Gráfico 156. ¿Podría mencionar si pertenece a alguno de los siguientes grupos religiosos? Respuestas por grado de escolaridad.....	221
Gráfico 157. ¿Cómo se identifica usted actualmente en términos religiosos? Respuestas por grado de escolaridad.	222
Gráfico 158. ¿Qué es Dios para usted? Respuestas por grado de escolaridad.	223
Gráfico 159. ¿Cree usted en...? Imágenes milagrosas (santos, vírgenes, cristos, Jesús). Respuestas por grado de escolaridad.....	224
Gráfico 160. ¿Cree usted en...? Seres de luz. Respuestas por grado de escolaridad.....	225
Gráfico 161. ¿Cree usted en...? Karma. Respuestas por grado de escolaridad.....	225
Gráfico 162. Actualmente, ¿cada cuánto asiste a servicios religiosos? Respuestas por grado de escolaridad.....	226
Gráfico 163. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Peregrinaciones a santuarios. Respuestas por grado de escolaridad.....	227
Gráfico 164. ¿Cuáles de estas actividades acostumbra practicar y con qué frecuencia? Yoga, meditación o técnicas espirituales orientales. Respuestas por grado de escolaridad.....	228
Gráfico 165. ¿Qué valores considera importantes en la formación de los niños? Formación religiosa. Respuestas por grado de escolaridad.....	229

Gráfico 166. ¿Dónde considera usted que deben enseñarse estos valores? Respuestas por grado de escolaridad.	230
Gráfico 167. ¿A qué atribuye el éxito o fracaso en su vida? Respuestas por grado de escolaridad.....	231
Gráfico 168. ¿Estaría dispuesto a que una persona de fe diferente a la suya se case con alguien cercano a usted? Respuestas por grado de escolaridad.....	232
Gráfico 169. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Divorcio. Respuestas por grado de escolaridad.....	234
Gráfico 170. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas? Relaciones extramaritales. Respuestas por grado de escolaridad.....	235
Mapa 1. Porcentaje de población católica en América Latina por país, 2014.....	43
Mapa 2. Regiones de México según porcentaje de adscripción católica, 2010.....	49
Mapa 3. Porcentaje de población católica por municipio, 2010.....	50
Mapa 4. Centros de culto cristianos no católicos en el área metropolitana de Guadalajara, 2007.....	66
Mapa 5. Distribución espacial de la muestra por AGEB, “Encuesta sobre creencias religiosas área metropolitana de Guadalajara (año 2016)”.....	238

Cambio religioso en Guadalajara.

Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016)

Se terminó de imprimir en enero de 2020
en los talleres de Pandora Impresores,
Caña 3657, col. La Nogalera,
44470 Guadalajara, Jalisco.

Tiraje 500 ejemplares

Diagramación
J. Demetrio C. Rangel Fernández



CGP-EGC/PR-1117
Impreso con papel certificado
y tinta con base de aceite vegetal
por Pandora Impresores.

