



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Posgrado en Estudios Políticos y Sociales
Orientación en sociología

La familia y la religiosidad a la luz del proceso de secularización en la Ciudad de México.

Un estudio de caso en la colonia Simón Bolívar.

Tesis que para optar por el grado de:

Maestro en Estudios Políticos y Sociales

Presenta:

Aldo Ricardo Carrillo Jiménez

Tutora:

Dra. Lucía Álvarez Enríquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Ciudad de México, Febrero del año 2016.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Son tantas las cosas que quiero agradecer. Tantas, que necesitaría 150 páginas más.

Familia: a todas ustedes, gracias, mil veces. Por mostrarme amor, comprensión, apoyo y tolerancia, cuando más lo necesité. Porque cuando se nubla el día, ustedes soplan, soplan fuerte y ahuyentan la tormenta. Todo lo hacen ver más sencillo. Me arropan y cual si fuera un niño, me ponen en pie para volver a andar, cada vez que ha sido necesario. Respetan mi forma de pensar y actuar, ¿Cómo lo logran? Me han dado mucho de lo que soy, entiendo la vida a partir de lo que aprendí caminado a su lado, y ahora, a cierta distancia, las amo con mucha más fuerza que antes. Cada día somos más, eso me alegra. Me hace saberme libre, crecidity; sé que ahora soy el que puede dar y lo haré con mucho gusto.

Angélica: lo último que deseo decir, quedó en la erótica de las jacarandas, que al caer, con su azul violáceo, colman los pastos de una posibilidad.

Dicen que la familia no se elige, es una construcción social. Se internalizan los vínculos a través de los momentos. Por ello, deseo reconocer el papel que han jugado en los recientes años de vida, tantas y tantas personas, que no terminaría de enunciarlas. Me han enseñado que la vida es más de lo que uno espera: Violetita, gracias por la comida. Por tus palabras de aliento, por dejar que te robe los cigarros y darme un lugar en tu mesa, entre tu familia, sin condiciones.

Dra. Lucía Álvarez, mi tutora, muchas gracias por apoyarme.

Nada de esto hubiera resultado sin los seminarios de investigación. Primero, el de la doctora Marta Eugenia García, donde además de un mundo incompresible de conocimientos encontré a los mejores traductores. Encontré amigos y fueron experiencias inolvidables. Luego, el seminario del doctor Fernando González, un espacio de calidez intelectual en el que la tesis tomó forma definitiva y del cual me voy con ganas de regresar.

Dr. Hugo José Suarez: le agradezco su tiempo para leer este trabajo.

Dra. Karina Bárcenas: gracias por tus comentarios, sin ellos, el trabajo sería otro.

Fernando y Adrián. Sin ustedes el camino hubiera sido más complicado. Gracias por dedicar su tiempo a explicar, a leerme. Agradezco las tardes de café, las risas y el apoyo. Cecilia, tarde, pero nos encontramos. Gracias por apoyarme en la recta final, por escuchar con calma y compartir conmigo tus reflexiones.

Luis, gracias por tenderme la mano cuando fue necesario; Mudo, por estar ahí, siempre, a toda hora, sin importar nada, mil gracias, y como te lo digo, no tienes idea de lo importante que son nuestras diferencias para mí, te abrazo.

Arturo: Hoy, puedo salir de casa a las 6 a.m., con una sonrisa idiota que sólo yo comprendo. Finalmente, hago algo que me apasiona.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo económico

Amigos, amigas, gracias.

Introducción	i
--------------	---

Capítulo primero

1.- Los límites entre la religiosidad y lo religioso.	1
1.1.- Religiosidad: sus aristas.	7
1.1.1.- ¿Para qué estudiar la religiosidad en la familia?	13
1.2.- Sociología y religión: acercamientos a la teoría de la secularización	15
1.2.1.- Algunos debates sobre la secularización.	17
1.2.2.- La importancia de la secularización para el análisis de lo religioso.	21
1.2.3.- La institucionalización del sentido religioso.	24
1.3.- Mirar la religión y la familia desde la dualidad de la estructura.	26
1.3.1.- Anthony Giddens: la dualidad estructural.	30
1.3.2.- Modelos de familia.	32
1.3.3.- Identidades religiosas.	36
1.3.4.- La transmisión de identidades religiosas en la familia.	40
1.3.5.- Una familia de jóvenes.	46

Capítulo segundo

2.1.- Introducción al contexto religioso.	48
2.2.- La pertenencia religiosa en México. 1970-2010.	55
2.2.1.- La práctica y la creencia en México.	56
a) Católicos.	59
b) No católicos.	64
2.3.- El entorno religioso en la ciudad de México.	68
2.3.1. La inversión de lo religioso en la ciudad de México.	69
2.3.2.- Las creencias religiosas y la religiosidad en la ciudad.	72
2.4.- Narrativas de los cultos seleccionados para observación.	73
2.4.1. La Santa muerte.	78
a) La fiesta.	81
2.4.2.- San Judas Tadeo.	83
b) La celebración.	90
2.4.3. Reflexión final del capítulo.	91

Capítulo tercero

3.- La familia y lo religioso en la Colonia Simón Bolívar.	92
3.1.- ¿De quién hablamos?	95
3.1.1.- La religiosidad en relieve.	99
3.2.- Una mirada a la delegación Venustiano Carranza como espacio de interacción.	101
3.3.- El entorno de la Colonia Simón Bolívar.	104
3.4.- La vivienda.	106
3.4.1.- De santos y altares.	108
3.5.- De la familia, lo religioso y los trayectos de la religiosidad.	109
3.5.1.- Creencias, pertenencias y prácticas.	120
3.4.2.- Gina y Poncho: remiendo, agencia y cambio.	125

Capítulo cuarto

4.1.- Conclusiones teóricas.	129
4.2.- Hallazgos de caso.	131
4.3.- Comentario final.	133
Bibliografía.	139

INTRODUCCIÓN

Las preocupaciones actuales de la sociología están mirando nuevamente hacia la religión, sea por un lado que se atienden las preocupaciones sobre la laicidad y el proceso de secularización; por el otro, reflexiones que atienden la religiosidad, lo religioso, las creencias y los cruces entre estas categorías. Durante el siglo pasado, desde las ciencias sociales, la teoría encauzó la problematización con gran destreza. Tanto, que se llegó a un punto donde parecía agotado el trabajo.

Desde la segunda mitad del siglo XIX se han emprendido estudios que buscan analizar y comprender el papel que juega, y jugará, la religión en la modernidad, con todos los procesos que revisten la modernización de las estructuras sociales que implican una reformulación de las concepciones sobre lo cultural, lo social, lo político. Es decir, el estudio de la religión no desaparece en las ciencias sociales sino que se fue transformando de a poco como le sucede a todas las sociedades y hoy, éste trabajo, es un aporte para actualizar algunos rasgos de la religiosidad en la Ciudad de México.

Dando un salto temporal, pues más adelante en el capítulo primero se desarrolla un modelo teórico donde se explicitan las complejidades de lo enunciado hasta ahora, podemos señalar que el trabajo realizado se desarrolla con el objetivo de construir conocimiento pertinente para comprender mejor las sociedades actuales, esto, desde una la sociología de la religión, la religiosidad y la creencia. Además, se apunta a actualizar la discusión sobre el cambio religioso, como un fenómeno social y cultural.

En el mismo sentido, se observa cómo se transformó el contexto religioso en México entre las décadas 1970-2010, en lo general, y en la Ciudad de México en lo particular, para desentrañar las adaptaciones de la religiosidad a nivel individual, y en cierta forma grupal, pues con sus acciones, los sujetos, convertidos en agentes, influyen las características de ésta, que durante mucho tiempo parecían impermeables a la realidad y se analizaban únicamente desde la posición de la religiosidad popular.

Considerando lo anterior, es necesario enunciar que este trabajo se desarrolló por etapas, así que hay que describir las características de cada capítulo que lo componen, con los cuales se apunta a validar una hipótesis central que conforme se avanzó en la investigación fue cambiando, hasta llegar a ser una referencia expresada a través de distintas preguntas: ¿Cómo abordar el problema del cambio religioso?, ¿Acaso los sujetos no influyen en los procesos de cambio social y religioso?, ¿Cuánto ha cambiado el contexto religioso en México?, ¿Cuál es la tendencia?, ¿Qué factores inciden en las transformaciones?, y por último, ¿cómo impactan tales cambios en los individuos y viceversa?

A partir de las preguntas enunciadas, otras surgían, poniendo en duda relaciones causales tomadas por ciertas, por quien escribe al menos. Como ejemplo, que el catolicismo es monolítico o que la religiosidad sólo puede ser comprendida mirando lo popular. Condiciones que se tornaron relativas ante el cuestionamiento sobre la tendencia a disminuir de la influencia social de la religión, abordado como la pérdida de centralidad de la iglesia, o las iglesias, y teniendo como telón de fondo el proceso de secularización que consecuentemente detona un marcado pluralismo religioso.

Para problematizar y sistematizar el cúmulo de elementos en el capítulo primero, fue necesario integrar un modelo teórico con miras a desentrañar las dudas que surgían en torno al tema y responder las preguntas del proyecto que se vinculaban a objetivos específicos de cada capítulo. Con ello, se puso el acento en la secularización de la sociedad, que surgió como unidad de análisis adecuada para detectar, enunciar, interpretar y poner luz al problema de la transformación del contexto religioso marcadamente católico en México.

Se trabajó en la integración de un modelo con el cual se hicieron operativos algunos conceptos para visualizar y comprender las diferencias entre los distintos niveles de análisis donde, por momentos, se cruzan categorías dialécticas que son vistas como antípodas o equivalentes, principalmente dos: estructura e individuo.

El punto de partida fue la justificación de la mirada sociológica y la construcción del objeto de estudio para justificar una reflexión vinculada a una teoría general social que nos permite dar cuenta de las rupturas que acontecen actualmente en la sociología, pero también de las necesidades y posibilidades de mirar desde otro lugar, desde una posición epistemológica para reflexionar la relación entre sujeto y estructura. El planteamiento supone una relación relativamente horizontal del individuo respecto de la estructura, pero no se limita a pensar sólo desde esa posición¹.

Si bien, al hablar de la religión, la discusión se remonta a que ésta ha sido una institución coercitiva que encauzó a la sociedad, a partir de tal planteamiento se pone sobre la mesa una duda guiada a través de preguntas: ¿Es necesario definir lo que es la religión o acaso es necesario comprender a los sujetos que viven una religión?, ¿Qué papel juegan los sujetos en el cambio social?, ¿Cómo se activa la transmisión de una tradición religiosa?

Es decir, resultaba necesario establecer límites para lograr objetividad y, tal como se expone en el proceso de construcción del objeto de estudio, la familia y la religiosidad fueron las variables a cruzar. Por tanto, se realizó observación en sitios de culto que, dejando de lado a la Virgen de Guadalupe, logran captar un gran número de seguidores en la actualidad: el Altar de Doña Queta a La Santa Muerte y la Iglesia de San Hipólito donde se guarda la figura de San Judas Tadeo. Hechos que se muestran en el capítulo segundo.

A través del ejercicio de observación se recogieron recurrencias y situaciones empíricas. Fue en esos espacios donde se evidenció que una familia se daba cita en ambos lugares, por lo cual, se procedió a la aproximación y entrevista, que posteriormente derivó en su elección como sujetos de estudio y con ello poner un límite metodológico.

¹¹ Por ello en el capítulo 2 y 3 se recurre a una serie de datos censales, ítems de encuestas y en menor medida, pero importante también, a la presentación de datos socio-demográficos y de corte histórico que si bien no son reconocidos como la condición determinante del actuar del individuo, sirven para comprender al sujeto en su contexto, como lo requiere la sociología.

Considerando lo anterior, y siguiendo el rumbo de las preguntas. Como resultado del trabajo de campo, se seleccionó a Gaby como fuente primaria de información. Una joven mujer que encabeza una familia cuya religiosidad es singular, pues sus creencias salen de las concepciones sustantivas y funcionales que enmarcan el estudio de la religión hacia la primera mitad del siglo pasado, ya que, en su familia, se venera al Dios católico, a la virgen de Guadalupe, a San Judas Tadeo y a la Santa muerte, todos en el marco de una religiosidad instrumental.

Del proceso metodológico de selección de la unidad de información, donde las fuentes primarias manifestaban una clara escisión entre una religión institucional y la creencia en la Santa muerte, surgió la idea de centrar la investigación en las prácticas religiosas, de forma análoga al análisis del contexto religioso, ya que, en ellas residen funciones de transmisión y preservación de la sociedad misma. No es casualidad que para algunos filósofos la primera sociedad que ha existido es la familia y que, también hoy, se presenta como una urgencia socio-jurídica el comprender sus transformaciones.

A partir de asumir que los sujetos actúan y con ello transforman su entorno sin tenerlo presente, se suscita el análisis de las prácticas de los individuos en cierta relación horizontal, o circular si se prefiere, pues influyen a la estructura como ésta los influye, y a pesar de que existen matices, es un proceso esclarecedor que pone en tela de juicio la jerarquización clásica de la sociología en la que la estructura condiciona y determina al individuo.

Cierto es que, por distintas razones, se ha pensado que no se presentó de súbito un cambio en las estructuras sociales, culturales, económicas y políticas del mundo, sino que es un largo proceso. A partir de los planteamientos de algunos teóricos publicados entre el siglo XVII y XVIII, de a poco se puso en duda el origen divino del poder monárquico y por tanto la centralidad de la iglesia católica en la vida social.

Es a finales del siglo XVI, con el cese de los conflictos armados entre religiosos en algunas regiones de Europa, que se entrevé el proceso de secularización de las

sociedades, que afecta directamente a la iglesia como institución, y por efecto de ello genera un proceso de desregulación de la institución católica como centro de la vida. Toda vez que pone al centro de las reflexiones a las personas, con su entorno y contornos. Por tanto, surge en éstas la necesidad de comprender el mundo y darle sentido a través de la razón, liberadas de fuerzas supranaturales.

Se va poniendo el acento en un proceso de larga data del cual se puede concluir que la iglesia católica sufre la desregulación de su influencia como institución, que allana el camino al pluralismo religioso, pues se quebranta el monopolio de los bienes de salvación, y del tiempo divinizado. Paulatinamente se va entrando en una etapa de transición en el mundo que poco a poco marcará el rumbo de la historia como nunca antes.

Constantemente, religión y religiosidad son consideradas como sinónimos, pero a pesar de que son consustanciales, existen diferencias que se detallan durante el desarrollo del capítulo primero, pues apuntan a delimitar, y definir, qué se entiende por la segunda y qué decimos cuando hablamos de la primera; burdo a la luz del método tal ejercicio, pero operacional para efectos de avanzar.

Puesto que no hay nada más inestable, subjetivo, inaprensible y difuso, que la religión, en todo caso, fue necesario centrar contenidos como práctica religiosa, creencia y lo religioso en una sola palabra que ancla la tradición sin oponerse a la innovación, que da cuenta de los planes de acción individuales a la vez que remite a una institución, que de suyo es maleable, pero definible. Tal concepto fue: la religiosidad. Vinculando el concepto al modelo, resultó necesario contextualizar la problemática, mirar en relieve: ¿Dónde surge?, ¿Con qué herramientas mirarla? Por tanto, echando mano de la observación y narrativa de corte etnográfico, fue posible concretar la guía del trabajo.

El segundo capítulo, se redacta en dos momentos. En el primero, se recurre a la estadística para exponer lo referente a la pertenencia religiosa en México, pero ubicándonos dos coordenadas: México y la Ciudad de México. Como puede

observarse, este trabajo siempre se ubica en un ámbito general el problema, para evitar caer en reduccionismos al momento de abordar el caso práctico.

De los censos y encuestas se recuperan productos que refieren a religión en lo general, debido a que es un marco de referencia, y a la religiosidad en lo particular, entendida como una elaboración donde se expresa la pertenencia religiosa, las prácticas y las creencias. Para desarrollar tal ejercicio se recurrió a los censos poblacionales que realizó el INEGI en México a partir de 1970 y hasta el año 2010, en los cuales se puede atestiguar el proceso de cambio en la pertenencia religiosa en el país y que además aporta a la investigación haciendo comparables los datos, pues incluye un criterio metodológico que agrupa tres categorías para reducir la complejidad del análisis: católicos, diferentes a la religión católica y sin religión.

En cuanto al análisis de la práctica religiosa y la creencia, elementos indisociables de la pertenencia religiosa, se buscó establecer matices a los resultados extraídos de los censos con encuestas actuales, confiables, de aplicación nacional y regional, donde a la vez se aborde el tema de la creencia y la familia para ampliar los contrastes, o constatar, de los resultados y verificar las tendencias del cambio religioso.

De forma sistemática, incluimos un análisis de ítems de dos encuestas: la primera, *“Creer en México”* realizada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC)² en la cual se presentan información sobre la movilidad en la pertenencia religiosa, que en cierta forma, reflejan la influencia de la familia en la elección de un culto o influyen para ampliar la matriz religiosa familiar.

La segunda encuesta fue la *“Encuesta de las culturas religiosas en la Ciudad de México”* realizada en el 2014 por la Arquidiócesis Primada de México en la Ciudad

² IMDOSOC, *“Creer en México”*, 2014, consulta 01 de diciembre del 2014, disponible en: <http://www.encuestacreerenmexico.mx/>

de México³, donde se verifican algunos aspectos de la relevancia de la familia en la transmisión de la identidad religiosa, esperando que tal ejercicio abone las hipótesis expuestas en el capítulo uno.

Considerando lo anterior, se llegó al momento de cruzar lo teórico con lo empírico. Como se dijo al comienzo de la introducción el segundo momento apunta a poner luz sobre los procesos, interpretar hechos, cerrar un episodio de varios meses de campo, investigación documental y reflexiones teóricas. Es decir, se aproximó el instante de la investigación in situ, salir a la calle y mirar a los individuos en su accionar.

Por momentos, las teorías y las formas empíricas parecían no corresponderse con las preguntas. Los individuos, ahora agentes, encontraron intersticios para actuar y dar forma a su acontecer. Interpelando, reconfigurando, aproximando los hechos a su condición e integrando a sus prácticas dispositivos de sentido que soslayaban la modificación de sus estructuras de plausibilidad.

Con el análisis de las series censales, en un periodo de 50 años, se evidenció que aquello que parecía salir del campo de comprensión del que investiga, en realidad era una causalidad, pero a la vez resultaba una adaptación, un proceso que va marcando tendencia. Poco a poco el mapa religioso del país fue cambiando y hay que esperar con mesura los resultados pendientes, pues lo que resulta notorio es, que el lenguaje cambia y los marcos normativos que antes definían la identidad, el sentido de la creencia, se están desdibujando.

La referencia que se hace mínimamente al lenguaje, radica en que tras la visualización del contexto religioso en el país y su cambio gradual, fue necesario un embudo que sintetizara algunas cuestiones empíricas y pusiera el acento en dudas específicas. ¿De qué hablamos cuando decimos que alguien es católico?,

³ A cargo del Dr. Fernando Pliego Carrasco y financiada por la Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis primada de México, "Encuesta de las culturas religiosas en la Ciudad de México 2013", consultada mayo 2014, en: http://www.vicariadepastoral.org.mx/xviii_asamblea/anexos/ResultadosPreliminares.pdf

¿qué marcos actanciales revisten tal categoría?, es decir, ¿ser creyente en la actualidad se corresponde con serlo hace 50 años?

Surgió la necesidad de entablar una reflexión sobre la pertenencia que nos llevó a la creencia y la práctica religiosa. A partir de una selección, fundada en las dos categorías enunciadas, fue posible reconocer la actualización de la tipología que impera en el ideario, de lo cual surgió una síntesis a la que podemos llamar en su sentido más general, un apartado contextual etnográfico, en el que se ponen marcos de referencia para pensar a la luz de un presupuesto estructural, la participación de los agentes en la transformación del contexto religioso a través de su actuar.

En la segunda parte del capítulo segundo, el primer paso fue narrar lo evidente. Las acciones de los individuos, sus interacciones y los momentos observados durante un día de trabajo de campo en dos centros de culto de la ciudad de México, que hoy por hoy, en opinión de fieles y ciertos medios de comunicación, son los más visitados después del culto a la Virgen en la basílica de Guadalupe: San Judas Tadeo y La Santa muerte. Tal ejercicio sigue la premisa de que la teoría tiene su origen la realidad, donde siempre surgen formas inesperadas

De tanto en tanto, la ciudad reviste fenómenos sociales impresionantes y el religioso es uno que hoy cobra cierta centralidad. Dos cultos llaman, por ahora, la atención de curiosos, devotos y especialistas, La Santa muerte y San Judas Tadeo han ganado terreno y notoriedad entre algunos sectores de la ciudad y áreas aledañas por su difundida eficacia en momentos fortuitos o de gran incertidumbre.

Música, ética y estética, drogas y alcohol, lo sacro y lo profano a decir de algunos. Contrarios los elementos, todo se conjuga. Permanece, está ahí para quien lo quiera. Una suerte de dimensión cuántica donde la institución y su antítesis son sintetizados en un nuevo elemento: una religiosidad de tránsito, una devoción “por ahora”, una referencia abarcadora, adaptativa y a modo, dispuesta para aquellos agentes que requieren movilidad, que buscan todo el tiempo algo mejor para sí,

para su vida y su familia. Cultos plagados de narcisismo. Se pide para uno, y una vez que se obtiene, se reparte para todos, enajenando la anhelada recompensa.

Pensando con calma el problema que supone la descripción etnográfica⁴, con la que robustecemos la explicación contextual y que permite abrir los ojos ante momentos de exaltación religiosa, se puede decir que con este ejercicio se busca observar las prácticas religiosas en libertad. Por ello, es necesario intentar situarse frente a la mirada de quien participa de ellas⁵, motivados por su fe. Escuchar sus palabras, observar sus acciones y las relaciones, estando ahí, aprehendiendo códigos y lenguajes para comprender aquello que queremos decir⁶ y vincularlo al resto de la propuesta de análisis.

Por tanto, sumado a los censos y las encuestas que se trabajaron en el capítulo dos, recurrimos a las entrevistas, a la observación, al trabajo etnográfico. Es decir, se realizó una investigación in situ, a profundidad, durante dos años. También se utilizó el análisis narrativo⁷, para estudiar un caso que parece atípico, que si bien es específico, puede arrojar luz a lo que hemos expuesto hasta ahora en torno a las transformaciones del contexto religioso y la religiosidad.

El riesgo de sobre interpretar, siempre está presente, no obstante, en el capítulo tercero, a través de entrevistas, archivos fotográficos, participar de eventos familiares y aprender sus códigos, poco a poco, la ansiedad por omitir algunas configuraciones fue reducida. Dando lugar a una interpretación y análisis que vincula la experiencia empírica con las referencias teóricas, de lo cual, esperamos, se abone al debate en torno a la situación actual de la religiosidad que siempre ha sido abordada como un rasgo popular que remite a una condición de clase o estatus quo.

⁴ Compleja porque se corre el riesgo de decir sólo aquello en lo que estamos interesados.

⁵ Que no es mirar desde donde miran ellos como lo supone la hermenéutica sino mirar lo que miran ello y mostrarlo.

⁶ Geertz, Clifford, "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*, (Argentina: Paidós, 1998) 73-90.

⁷ Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis, *Cómo hacer una investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, (México: Paidós, 2013).

En suma, el trabajo presentando se puede decir que se estructura a partir de tres capítulos que componen un modelo sociológico que permite poner luz a procesos particulares del cambio religioso en el país. El primer capítulo resulta un eslabón teórico, el segundo un momento contextual y el tercero fue la oportunidad de cruzar las variables y analizar los fenómenos. Con ello, se llega a las conclusiones y hallazgos que se sitúan al final del documento.

Capítulo primero

1.- Límites entre la religiosidad y lo religioso

Las religiones tradicionales, las organizaciones religiosas y las comunidades de sentido, que promueven estilos de vida basados en la trascendencia y que pueden abordarse como religiosos, en la actualidad disputan la producción y distribución del sentido religioso a nivel socio-cultural. Este hecho, nos permite observar que existe un modelo social pluralista en donde “*el mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados*”⁸, acaso, interpretados desde varias posturas.

Para estudiar la recomposición del contexto religioso de lo general a lo específico, concluyendo con un estudio de caso, es necesario distinguir la religiosidad de lo religioso. Marcar los contornos y señalar algunas definiciones. Visualizar sus distancias y proximidades, en caso de haberlas. Para lograrlo, este trabajo se sitúa en la posición de que la desregulación institucional, entendida como la apertura a una constante diferenciación funcional de las esferas de la vida y a partir de ello, de procesos de diversificación cultural⁹. Es decir, de forma relativa influyen las representaciones culturales y sociales; a la vez, que los individuos participan como filtros del cambio.

Considerando lo anterior, la religiosidad, desde una mirada contemporánea, puede ser entendida como un proceso individual donde el fin último es la búsqueda de vivencias trascendentales y sagradas¹⁰. Por tanto, no es indispensable referir a una religión como mediadora de los bienes de salvación, que son los beneficios esperados, pero sí es necesario entender, desde distintas posiciones analíticas, las propiedades generales de aquello que es caracterizado como religioso en las prácticas de los individuos que manifiestan sus convicciones religiosas. No obstante la inquietud, apuntando a un límite metodológico, al final del trabajo se recurre a fuentes primarias para concretar la iniciativa.

⁸ Berger y Luckmann, *Modernidad y crisis de sentido*, (Barcelona: Paidós, 1977), 82.

⁹ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, (México: Casa Chata-CIESAS, 2012) 26.

¹⁰ De la torre, Renée, *Religiosidades nómadas. Prácticas heterodoxas en Guadalajara*, 14

Siguiendo el planteamiento, hay que reconocer que en México están profusamente implicados en el universo individual de sentido religioso, la tradición cristiana y sus rituales. No obstante, en ciertos casos, esas construcciones sociales se nutren de las opciones que surgen de la diversidad religiosa, tanto al interior de la misma tradición como hacia fuera de ella, donde aparece un amplio abanico de ofertas relativas al bienestar espiritual y la salud, e incluso, llegando a tomar la magia y prácticas religiosas de latitudes culturales distantes, y distintas, a las mexicanas. Por ello para los individuos es necesario elaborar estrategias de apropiación del sentido, como sucede en los fenómenos religiosos en boga en la Ciudad de México¹¹.

La discusión que ahora comienza, se complementa señalando lo religioso como elemento transversal a nuestra problemática, pues, por momentos, parece que al hablar de religiosidad o religión, se habla de un todo. Por ello resulta necesario expresar que lo religioso es un fenómeno social y cultural, que a pesar de su relativa autonomía y especificidad, es componente de una construcción más amplia articulada en la realidad social¹², que a la vez se enmarca en instituciones simbólicas que administran ciertos bienes de salvación, como un fenómeno social total, donde se produce y reproduce el sentido. En suma, es posible decir que es parte del sistema cultural de una sociedad¹³.

Existe cierta recurrencia a señalar que los fenómenos religiosos distintos a la lógica de una tradición eclesial, pertenecen al universo de la religiosidad popular, toda vez que son vistos como un opuesto a la religión institucional que, además, es profesada por una minoría que aventaja estructural y culturalmente al resto de la sociedad¹⁴. Estos hechos, derivados de una percepción pastoralista, ponen el acento en un supuesto donde lo que está en juego es un saber especializado que se vincula a la posición de los individuos. Orden de contrarios. Esto también pone

¹¹ Si bien podemos hacer referencia a la Virgen de Guadalupe, resulta de mayor interés el fenómeno de San Judas Tadeo y La santa muerte.

¹² Como se puede estudiar en la obra de Hervieu-Léger (1993;1995)

¹³ Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, (México: UAA. 2013) 57.

¹⁴ Marzal, M; citado en: Giménez, G, *Cultura popular en el Anáhuac*, 25.

en discusión una relación de clases y oprimidos, que no es debate del presente trabajo, pero que resulta necesario enunciar debido a las constantes referencias a la religiosidad popular como una expresión de clases bajas¹⁵.

Asimismo, si se toma en cuenta el juicio de algunos sectores cercanos a la religión católica, la religiosidad popular es una desviación, en síntesis, es todo aquello que sale de la tradición católica, que sustantiviza una ideología e indica qué es y qué no es la religión. Es decir, lo popular es considerado como la desviación del sentido religioso fundante¹⁶.

Lo anterior lleva la discusión a lo que podría ser nombrado como catolicismo periférico, donde la coordenada sociocultural y económica cobra relevancia, en tanto supone que la religiosidad popular es expresión de los estratos marginados¹⁷ en respuesta a su condición, como se puede verificar en la siguiente reflexión:

“[es una] forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas, relativamente desviada de la norma eclesiástico-institucional, y resultante, históricamente hablando, de la confluencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas.”¹⁸

Como se puede apreciar en las líneas de Gilberto Giménez, la religiosidad popular se ha pensado como una grieta en la religión católica. Oposición que se expresa de forma masificada entre los individuos.

Sin menoscabo de lo discutido en torno al concepto, en este trabajo se suscribe la propuesta de Danièle Hervieu-Léger para comprender que la religiosidad “*es un modo particular de creer que no se define por sus contenidos referidos a lo sobrenatural, la trascendencia o lo sagrado*”¹⁹, sino que obtiene su legitimidad de la invocación a la autoridad de una tradición.

¹⁵ Concepto que a la luz de las condiciones económicas actuales en el mundo, requiere de una profunda reformulación. No obstante, ese no es un objetivo del presente trabajo.

¹⁶ Segundo Galilea, citado en: Giménez, G, *Cultura popular en el Anáhuac*, 27.

¹⁷ Estuardo Arellano, Citado en Giménez, *Cultura popular*, 26.

¹⁸ Giménez, *Religiosidad popular*, 27.

¹⁹ Hervieu-Léger, *Religión. Hilo de la memoria*, (Barcelona: Herder, 2005)28.

Entonces, aquí la religiosidad será abordada en estrecho vínculo con las creencias de los individuos que ponen relieve al desborde de los límites institucionales, a la vez, tratando valorar la pertenencia religiosa, y las prácticas derivadas de ésta, ya que es donde se connota la tradición invocada que legitima y permite atestiguar las hibridaciones que se van configurando. Siguiendo las reflexiones de Giménez, la propuesta es conocer, analizar y reflexionar la religiosidad de ciertos individuos, inmersos en un contexto urbano a partir de sus características intrínsecas y al mismo tiempo, observando sus interacciones sociales que sirven de contexto²⁰.

1.1.- Religiosidad: sus aristas

Para algunos especialistas del tema religioso, la creencia es la piedra angular de la sociología de la religión²¹. No obstante, la creencia no es algo verificable ni objetivo, es decir, casi es inaprensible, se sabe que se cree y punto. Aun cuando se trata de un equívoco, pues no existe un indicio para probar que se cree, simplemente se está ahí. Como individuos, estamos dispuestos a tener fe sin que medie un método de verificación y ello es lo que valida tal posición.

Todo lo dicho hasta ahora apunta a responder: ¿Qué es la religiosidad en el marco de nuestra investigación? y ¿Qué es lo religioso? Todo ello observado a través de que existen procesos de transformación relativos a las circunstancias sociales y culturales que redefinen las realidades individuales constantemente, por tanto, un enfoque complementario es que la religiosidad se aborda como una dimensión humana donde se pueden observar las variaciones del contexto religioso a partir de las prácticas sociales de los individuos²².

Considerando lo anterior, la creencia y la práctica religiosa son el binomio a través del cual se puede hablar de una religión, o de lo religioso, pues se entrelazan en cierto nivel. Sin embargo, debido a esa misma cualidad, la religiosidad se torna el eje transversal al análisis del contexto religioso pues en ella se contienen las creencias, las prácticas y, en cierta medida, las reminiscencias tradicionales,

²⁰ Giménez, *Religiosidad popular en el valle del Anáhuac*, 19.

²¹ Hervieu-Léger, 1993, 1994; Giménez, 1983.

²² Renée de la Torre, *Religiosidades nómadas*, 14.

manifestadas, ciertas veces, a manera de pertenencia religiosa nominal pues hoy se puede ser católico sin asistir a misa o cumplir sacramentos, a la vez que se puede rendirle culto a figuras mágicas o realizar prácticas espirituales de origen prehispánico.

La situación actual de la religiosidad, que se ha perfilado antes, se encuentra en una dimensión de comprensión que en ciertos aspectos difiere de la referencia a lo popular. Si bien todavía podemos atestiguar que las personas devotas a un culto o devoción se aproximan a ella por su eficiencia o por la difusión que se hace de sus bondades, el perfil socioeconómico al que refiere la postura pastoralista se actualiza por las distintas variaciones que se presentan ante la idea de un estrato.

Es decir, no sólo las capas populares marginales son el mayor activo de los cultos multitudinarios sino que existe una delgada línea que nos lanza al debate sobre las distinciones, pues, incluso, notables comerciantes y empresarios se suman, hecho que pone en discusión el ingreso económico que se asocia a un estrato económico.

Asimismo, personas con nivel educativo superior al promedio del Distrito Federal, que es de 10.5 años²³, son fieles a cultos como el de San Charbel o Santa muerte, distinción que pone en duda también el nivel de escolaridad como un elemento constitutivo de la condición popular. En suma, estos matices desmitifican la conceptualización de lo popular como un movimiento de las capas con menor grado académico o nivel de ingreso y lo colocan como un arcaísmo.

La religiosidad, tomada como manifestación contemporánea, abona a la discusión sobre la secularización de la sociedad porque nos remite a una cultura religiosa donde participan la vida política y social de los individuos en sus disposiciones religiosas. Es decir, es importante, para observar la recomposición del contexto religioso, despojarse de la idea que dominó el pensamiento hasta el siglo XXI, en

²³ INEGI, *Cuéntame*, escolaridad, consultado 13 septiembre 2015, <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/escolaridad.aspx?tema=P>

el cual las instituciones religiosas producían religiosidad, y sentido religioso, y toda producción circundante no lo era.

Para complementar, se retoma brevemente el debate sustantivo-funcional, en el cual sólo se podía hablar de lo que era la religión y cuál era su función social, para afirmar que suscribimos una sociología extensiva de los fenómenos de la creencia que pone la religiosidad y la creencia en el mismo nivel de comprensión. Es así que el límite de este trabajo está en los procesos y los momentos en los cuales se producen continuidades, discontinuidades y puentes comunicantes entre la memoria y la novedad. Entre lo moderno y lo tradicional²⁴.

Se apuesta a un análisis que pone a los individuos y sus creencias en un plano horizontal respecto de la estructura religiosa. A través de la exposición de sus operaciones de sentido y creencias, para así dar cuenta de la reconfiguración de los rasgos religiosos de tono adaptativo, fundados en la razón instrumental. En suma, nos atenemos a una religiosidad extendida, desbordada, sin límites, que puede señalarse como disidente²⁵.

Es por lo anterior que los efectos particulares de tales procesos, la relocalización de símbolos, y contenidos, la resignificación y recomposición del contexto religioso de los individuos, serán identificados a partir de estos últimos, pues son ellos el cuerpo donde se presenta la religiosidad como proceso dialectico entre lo funcional y sustantivo de la religión, donde toma otra forma a pesar de que invoca a la tradición para legitimarse. Se pone énfasis en la objetivación cultural de la identidad que se liga de manera emocional y poco normativa con los anclajes de la memoria identitaria donde fluye lo religioso en las sociedades contemporáneas²⁶.

Con los insumos recopilados a lo largo de este subapartado, se busca dar forma a los planteamientos de la recomposición de la religiosidad expresada en prácticas y creencias no institucionadas, donde se atestigua la transversalidad de lo extraeclesial y que en cierta medida rompe con la concepción binaria resultante de

²⁴ Dela Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*, 47

²⁵ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*, 40-50.

²⁶ De la Torre, *Religiosidades nómadas*, 50

la diferenciación funcional y sustantiva, para dar paso a formas divergentes de concebir la religiosidad.

Como puede observarse de forma meridiana, se actualiza la figura del creyente y se da mayor peso a la vivencia subjetiva. Es decir, se mira ahí donde se depositan las problemáticas cotidianas y donde los imperativos morales suplantando las concepciones duales de la ética judeocristiana. Se trata de mirar los lugares donde se pierden los límites y no hay restricción. Donde todo cabe, siempre que sea de utilidad y su intervención sea algo mediato, no un premio al llegar al más allá sino en el aquí y en el ahora.

1.1.1.- ¿Para qué estudiar la religiosidad en la familia?

El objetivo general de este capítulo es integrar un marco conceptual para analizar, en caso de haberlos, los reajustes, los desplazamientos e innovaciones del contexto religioso en la Ciudad de México. Todo ello apuntando a mirar a través de las prácticas, creencias y pertenencias de un grupo de individuos que integran una familia.

En ningún momento se apuesta a que los cambios suceden de forma espontánea y por una ligera combinación de momentos y elementos, donde todo se convierte en un constante mirar adelante, sin anclas ni raíces que hablen del ayer, pues el contexto mexicano todavía está plagado de contenidos religiosos católicos. Es por ello que más adelante se estudian formas de la creencia y el actuar religioso de los individuos²⁷, situados ante la diversidad religiosa naciente que surge a borbotones en impases instalados entre lo religioso y lo secular²⁸.

Se incluye la reflexión sobre la familia ya que sus vivencias de lo religioso y sus formas de religiosidad, contrastan con el trabajo realizado de forma cuantitativa en

²⁷ En el capítulo 3.

²⁸ Sin llegar a poner sobre la mesa una triple frontera como puede abordarse desde la hermenéutica, en todo caso hacemos referencia a ello porque nos resulta necesario pensar que existe un espacio intermedio entre esos dos momentos de la vida y análisis del fenómeno religioso.

materia de pertenencia religiosa²⁹ toda vez que es posible observar variaciones entre las prácticas de los individuos y las normas institucionales religiosas³⁰ que en el caso mexicano están cruzadas por el pasado católico. A pesar de que cada día se encuentran más personas con efervescencias religiosas de carácter diverso, se recupera la memoria que da forma a linajes religiosos donde se preservan los actos fundacionales de una religión³¹ a la vez que se enriquecen con la inserción de nuevas formas de fe³².

Este trabajo se acompaña de consideraciones a la teoría social en general y en particular de la sociología de la religión, que sirven para analizar el fenómeno religioso y sus expresiones actuales desde distintas dimensiones. No hay que dejar de lado que el trabajo apunta a delimitar y reflexionar en torno a categorías como: la familia, la religiosidad y lo religioso, para conocer, explicar e interpretar hechos específicos y con ello, tomar una postura que rijan el análisis.

También es necesario señalar que se parte de un presupuesto: los conceptos aludidos interactúan, se interrelacionan. Por tanto, parece que, para no errar el camino, se debe aclarar: ¿Para qué estudiar la religiosidad en la familia?, porque si bien se enuncia un objetivo general, es imposible abarcar en un texto como éste, tan breve, todos los cruces de categoriales que se presentan cuando se trabaja con el fenómeno religioso y sus posibles variaciones en sociedades modernas³³.

Debido a que la religiosidad es una categoría fundamental en este trabajo, es necesario repensar ciertas complejidades que presenta la propuesta investigativa, porque otro tema atraviesa la discusión: la religión. Por cuestión de operación, pareciera necesario definirla, aun cuando ese esfuerzo escasamente llegue a una

²⁹ En los Censos poblacionales realizados por el Instituto de Geografía y Estadística se ofrecen resultados que hablan de una presencia fuerte del catolicismo. Sin embargo, la evidencia empírica nos arroja a una dimensión donde los individuos son católicos nominales, por tanto, al hablar de catolicismo nos atrevemos a señalar que es tan incierto saber quién es practicante regular y quién practicante nominal.

³⁰ En el trabajo de Danièle Hervieu-Léger (1993), se abre un debate para pensar la figura del creyente regular y del creyente nominal y del cual mostraremos más en lo sucesivo.

³¹ Danièle, Hervieu-Léger, *Religión. Linaje de la memoria*, 18.

³² Como se verá más adelante con el caso de la devoción familiar a La Santa Muerte y San Judas Tadeo.

³³ Respuestas que se ofrecen a lo largo del capítulo 1, puntualmente a partir del apartado 1.2.

definición operativa donde se articulan las dimensiones de pensamiento más consensuadas en sociología de la religión y de las cuales ya se abrevó un poco: la sustantiva y la funcional, sin olvidar que este trabajo no es una labor exhaustiva pues está limitado por la naturaleza inaccesible de una verdad revelada.

Hasta aquí, se expusieron conceptos claves a manera de introducción al centro del trabajo, poco a poco tomarán forma las palabras que se colocan sobre el papel. Por ahora se importante centrarse en algunas preguntas que surgieron de la reflexión, para llevar la discusión hacia espacios particulares que vincularán de forma sistemática en lo sucesivo.

Como se dijo antes, es necesario responder algunas preguntas y acaso la que resulta pertinente ante todo es: ¿cuál es el objeto de estudio? Una vez respondida, será urgente reflexionar en torno a procesos que motivan el cambio del contexto religioso que se ha enunciado como un presupuesto.

Atendiendo la interrogante, a la vez que señalando la estrategia metodológica, la relación entre la familia y la pertenencia religiosa en el marco del contexto religioso mexicano no se ha trabajado suficiente en la sociología de la religión. Actualmente existen trabajos cuantitativos que ponen el acento en el tema, de los cuales se puede destacar la encuesta “Creer en México”, realizada por el Instituto de Doctrina Social Cristiana³⁴ y la “Encuesta de las culturas religiosas en la Ciudad de México”, realizada por la Vicaría de pastoral de la Arquidiócesis Primada de México.

Asimismo, la información derivada de los censos poblacionales realizados por al Instituto de Estadísticas y Geografía (INEGI), de alguna forma ofrece la posibilidad de cruzar variables como la pertenencia religiosa³⁵ con la categoría familia. En su aspecto teórico, de la perspectiva contemporánea interesa revisar el trabajo realizado por Danièle Hervieu-Léger en cuanto a la transmisión de identidades

³⁴ IMDOSOC, Encuesta creer en México. Sitio web. Consultado 02 de febrero 2015, <http://www.encuestacreerenmexico.mx/index.php>

³⁵ INEGI, “censos poblacionales”. Sitio web, <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/>, material consultado: censos 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010.

religiosas³⁶ pues su planteamiento pone el acento en la importancia de la familia como portadora de un linaje religioso.

La relación entre las variables como la familia y la religiosidad, permite visualizar a nivel macrosocial eventos que sirven para analizar en un sentido general la recomposición del contexto religioso en México³⁷. Por tanto, es necesario detectar características consustanciales a la transformación de la dimensión religiosa y descifrar correlatos, para lo cual es necesario situarse en un espacio y un tiempo. Es decir, ubicar una geografía socialmente pertinente para distinguir un grupo social.

La elección de la familia, como se ha mencionado hasta el momento, se presenta en el marco de la labor de investigación de campo. Se eligieron porque participan con regularidad en espacios de culto a La Santa muerte y San Judas Tadeo, a la vez que de la dramatización que se celebra durante la Semana Santa y, tal como lo refieren, en algún momento practicaron la santería. Es decir, la característica contradictoria de sus prácticas religiosas, ponen de relieve la amplia diversidad de la vida religiosa en la Ciudad de México a la vez que apunta a la desregulación institucional antes enunciada y las distintas disposiciones de sentido que se van instrumentando.

A reserva de parecer un tema ajeno, es necesario señalar que por lo anterior, en este trabajo se toma la propuesta teórica de Anthony Giddens sobre la dualidad estructural³⁸, en la cual señala que, debido a la contribución a la realidad social³⁹, a través de sus acciones, los individuos elaboran y reelaboran sus disposiciones identitarias en función de procesos multidimensionales donde participan, la cultura y la pertenencia a ciertos grupos⁴⁰. Es decir, la propuesta parte del supuesto de

³⁶ Danièle, Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido* (México, Helénico) 73-92.

³⁷ Renée de la Torre, coord., *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*.

³⁸ Anthony, Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, (Madrid, Amorrurtu, 2ed. 2011). 61.

³⁹ Hecho que se sostiene en la propuesta analítica de Anthony Giddens en el subapartado que sigue

⁴⁰ Características que se ampliarán en lo sucesivo.

que no hay una clara jerarquización entre individuos y estructura, sino que se complementan.

Es así que las interacciones entre individuos y estructura, propician fenómenos sociales adaptativos, como se aprecia en la religiosidad de la familia, donde interpretan y traducen los fenómenos socio-culturales y en este caso religiosos, para ajustarlos a su contexto. Con ello reconfiguran el contorno social en el cual se mueven. Es decir, no sólo son influidos por la estructuras, también les influyen⁴¹. Situación compleja a la luz de instrumentos tradicionales de las ciencias sociales pero que en un debate posestructuralista cobra nuevos bríos y es de ello que se suscribe el trabajo que propone Anthony Giddens sobre la dualidad estructural en su teoría de la estructuración.

Siguiendo la propuesta, es posible que la religiosidad, en tanto dimensión humana que expresa procesos individuales a través de los cuales se buscan vivencias trascendentales y sagradas, se desvincule de las religiones institucionales. Las formas bajo las cuales es posible identificar tal potencia emancipadora serán expuestas en lo sucesivo. Sin embargo de ello, ahora que se mostró una aproximación a las características atribuidas al hecho, se puede expresar que la *recomposición de la religiosidad en la Ciudad de México* es el objeto general de nuestro trabajo y la familia es una unidad de referencia⁴².

Como se puede apreciar en el desarrollo del argumento del apartado, el nivel de complejidad se va ampliando, por lo que, para identificar las propiedades de la religiosidad, se trabajó con una familia de la colonia Simón Bolívar en Delegación Venustiano Carranza de la Ciudad de México que tienen prácticas religiosas con una marcada diversidad.

Debido a la escasa información sobre el contexto cultural y religioso del lugar, que se puede resumir a la información ofrecida en la página electrónica de la delegación y referencias vagas en algunos archivos guardados en la biblioteca de

⁴¹ Anthony Giddens, *La constitución...*, 62

⁴² En el desarrollo del texto se aclarará por qué la generalidad y como legaremos a lo específico de nuestro trabajo.

la Ciudad de México, las características contextuales serán ampliadas a partir de la etnografía⁴³, pues ese método se apoya en observar las prácticas. Escuchar y analizar a través de familiarizarse con los códigos y dar sentido a lenguajes, a partir de estar ahí, en contacto constante y sistemático⁴⁴. Es decir, la labor etnográfica sirve para identificar lo que la gente hace y dice sobre sí mismos, sobre los rasgos culturales y religiosos, dentro de sus marcos de actuación.

Es así que la recomposición de la religiosidad, tal como se aborda aquí, deja entrever que la realidad en México es atravesada por su pasado católico y que por tanto le corresponde una espesa nebulosa de “*creencias y prácticas más o menos organizadas, en relación con una realidad supra empírica trascendente.*”⁴⁵ Aunque debe observarse vinculada a la referencia confesional de los individuos y en un contexto de desregulación institucional⁴⁶ donde el pluralismo religioso gana terreno cada día.

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento, sobre los elementos que configuran el objeto de estudio, este trabajo lleva por mérito, *analizar desde una perspectiva socio antropológica, la recomposición de la religiosidad que se presenta en una familia de la colonia Simón Bolívar y con ello, verificar si existen variaciones del contexto religioso y, en caso de haberlas, cómo y hacía dónde se mueven o se han movido. Todo ello, a la luz de una estrategia cualitativa.* Sin olvidar que el espacio es parte de un universo más amplio y complejo. Por ello, en el capítulo segundo se repasará brevemente, en términos cuantitativos, el contexto religioso nacional y de la Ciudad de México⁴⁷, para tener mayor claridad sobre la dimensión del problema planteado.

⁴³ Mucho más tendiente a la claridad cualitativa en función de un método, pero con un ejercicio estadístico que pensamos buena referencia. Esto lo pueden ver en el capítulo 2 y 3.

⁴⁴ Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*, 73-90.

⁴⁵ Danièle Hervieu-Léger, *Religión. Hilo de la memoria*, 74.

⁴⁶ Para ampliar ver: Renée De la Torre, *Religiosidades nómadas*, 47-49.

⁴⁷ De forma breve recuperamos estadísticas censales y trabajos de particulares que nos permiten poner en relieve los movimientos de la pertenencia religiosa para saber cuáles son las creencias y prácticas actuales de los individuos.

El párrafo anterior, que sintetiza el objeto de estudio, fue una invitación a buscar conceptos que se adaptan a la problemática. Toda vez que a lo largo del apartado se supone una interdependencia entre individuos y estructura social, lo cual se puede vincular con las propuestas teóricas de Anthony Giddens, y que de forma sucinta se señaló.

No obstante, resulta necesario elaborar un anclaje entre la teoría general y la evidencia empírica, por tanto el proceso de secularización, es el vaso comunicante que permitirá llevar el trabajo a una mejor relación de objetos. Por tanto, es necesario ampliar de qué forma se aborda el problema de los procesos de recomposición, y reposicionamiento, cultural y social de la religiosidad, a la luz de la experiencia de una familia en el marco de la secularización entendida como un proceso.

1.2.- Sociología y religión: acercamientos a la teoría de la secularización

En este apartado se lleva a cabo un repaso por distintos enfoques en torno a la teoría de la *secularización* para enmarcar el objeto de estudio. Sin que esto anule discutir en otro momento, el concepto central de dicha teoría, toda vez que es frecuente abordar religión y secularización como binomio para explicar una perspectiva de análisis y a la vez determinar la postura del investigador. Por tanto, existe la obligación a manifestar que tal ejercicio no es una labor exhaustiva sino operativa.

Es necesario continuar el argumento teniendo presente lo dicho sobre la familia y la religiosidad, en el marco de la secularización, abordada como un proceso de cambio en la posición social de la religión, y teniendo en cuenta sus efectos en las sociedades contemporáneas. Toda vez que la religiosidad puede ilustrarse como un proceso individual donde el fin de los individuos es la búsqueda de vivencias trascendentales y sagradas⁴⁸, por tanto debe abordarse en paralelo a los procesos

⁴⁸ Aquí nos aventuramos a enunciar una postura en la comprensión de la religiosidad que en cierta medida comprende los planteamientos de Durkheim respecto lo sagrado y los planteamientos de Berger, respecto una experiencia trascendente. No obstante, adelante puntualizaremos. Para ampliar se puede ver: René

de transformación de las religiones, que en el caso mexicano tiene como referente inmediato el cristianismo en su variante católica⁴⁹.

Dada la naturaleza de experiencia total de la religión⁵⁰ es difícil aprehender su significado en lo particular. En todo caso, reiterando, no es relevante para este trabajo responder ¿qué es la religión? como sí resulta necesario comprender hacia dónde se mueven las creencias y las prácticas de los individuos en la actualidad. Es decir, su religiosidad. Por tanto, es necesario preguntarse ¿qué peso específico tiene el proceso de secularización sobre el entorno religioso de los individuos? A partir de esto se busca advertir un proceso que parece distante, incluso superado para algunos especialistas que hablan de la postsecularización⁵¹ y de la urgencia por adaptar la discusión al contexto latinoamericano.

A lo largo de los siglos XIX y XX se ha teorizado sobre la religión como objeto de estudio de las ciencias sociales. Puntualmente, el trabajo se ha realizado desde la sociología. Muestra de ello son las preocupaciones intelectuales de Emile Durkheim o Max Weber, que sientan las rutas de análisis más influyentes en los primeros avances de la sociología hacia el estudio de lo religioso.

Las posturas de estudio de los clásicos a los que aludimos antes, y que podemos situar dentro de la sociología de la religión, consolidaron la discusión en torno a lo secular sin abordar el tema bajo tal esquema. Para Emile Durkheim los dioses envejecían y comenzaron a morir⁵², situando el problema en lo sagrado y lo profano. Max Weber, señalaba por su parte que en las sociedades modernas la religión se vació, generando desencanto⁵³.

de la Torre, *Religiosidades nómadas*, 14; Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*; Berger, Peter, *El dosel sagrado*.

⁴⁹ Se limita el universo en razón de método porque en México la tradición con mayor presencia es la cristiana sin que eso pretenda dejar de lado otras tradiciones que poco a poco van ganando adeptos.

⁵⁰ con puntualidad podemos decir que es una verdad revelada

⁵¹ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*, 36-39.

⁵² Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, (México, Coyoacán, 2000), 398.

⁵³ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (Barcelona, Península, 1995) 259.

Esas reflexiones⁵⁴ condujeron el debate a dos posiciones sobre lo que es o no es religioso: la exclusivista y la inclusivista⁵⁵. Los modelos exclusivistas privilegiaron la postura institucional en tanto se pensaba que al interior de su estructura habitaba la verdad última sobre todo aquello *que es la religión*⁵⁶; es decir, se tornaba una definición sustantiva⁵⁷. Por otro lado, el enfoque inclusivista estuvo centrado en las *funciones* sociales e individuales de la religión. Situación por la cual se suponía que las entidades seculares podían elaborar e instrumentar funciones propias de una religión⁵⁸.

Recientemente, la discusión sobre lo religioso y la religión se enfila al desarrollo de un modelo de análisis que tome rasgos de la realidad religiosa actual y adapte las primeras posturas teóricas. Es decir, actualmente es necesario elaborar un modelo para estudiar las religiones, flexible a las disposiciones religiosas contemporáneas, que se enmarque en los contextos donde impacta. Es así que la impronta vigente en materia de investigación es *descolonizar* y actualizar la visión sobre la secularización⁵⁹ pero ese no es un objetivo de trabajo. Aquí se trata de exponer algunas rutas para pensar la religiosidad a la luz de la secularización.

1.2.1.- Algunos debates sobre la secularización

La teoría de la secularización enfrenta una contundente evaluación como modelo para explicar las transformaciones de la religión. Se interroga su papel como paradigma. Especialmente ahora que sus fundamentos se someten a la luz del contexto latinoamericano⁶⁰ donde los procesos de reflexión sobre el tema llegaron tras años de aprendizaje en Europa. Situación con la que ese trabajo concuerda y

⁵⁴ La sociología de la religión emancipada de toda tradición religiosa es un ejemplo de ello.

⁵⁵ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*. 23

⁵⁶ De la Torre, *Religiosidades nómadas*.42

⁵⁷ De la Torre, *Religiosidades nómadas*. 25.

⁵⁸ Es decir, se tornó una definición funcionalista. Gutiérrez Zúñiga, Cristina, "Nuevos movimientos religiosos. Los rostros de la religión contemporánea", en: Luengo González, Enrique (1991); *Secularización, modernidad y cambio religioso*, (México, UIA, 2001) 99.

⁵⁹ Si bien no es nuestro tema se puede revisar la posición de Parker en: Parker Gamucio, Cristián, *Religión, política y cultura en América latina. Nuevas miradas*. (Instituto de Estudios Avanzados, Chile, 2012)

⁶⁰ Ver los trabajos de Alejandro Frigerio (1998).

por lo cual se realiza un repaso a las posiciones más influyentes en el tema, que permitirán observar con detalle los claro oscuros del planteamiento.

Lo secular como categoría central de la teoría de la secularización es un concepto polisémico⁶¹ que motiva debates para definir sus significados en las ciencias sociales. Para Felipe Gaytán, lo secular “es una distinción derivada de la propia religión para marcar sus límites...”⁶² Algunas posturas privilegian el análisis de las relaciones, y distinciones, entre religión y modernidad⁶³ para comprender el proceso. En algunos casos se aborda articulado a recomposiciones de lo religioso que en “conjunto apuntan a una desregulación institucional”⁶⁴.

No obstante las diferencias, existe un relativo consenso⁶⁵ sobre el origen europeo del proyecto explicativo adjudicado al término secularización⁶⁶, situado a partir de los Tratados de la Paz de Wesfalia del año 1646, luego de varios años de luchas donde, lo que estaba en disputa era la centralización del poder. Desde ese momento se le atribuye a lo secular “significar el proceso por el cual determinadas instituciones y bienes eclesiásticos pasaron al poder civil”⁶⁷. Es decir, acontece una mundanización de las religiones⁶⁸.

Al margen del valor que se le otorgue al concepto, mirar en relieve las distintas rutas que ha seguido la teorización abonará a comprender tal disposición teórica como parte de un modelo explicativo que surge en momentos específicos donde la ciencia necesita explicar por qué suceden ciertos fenómenos. En palabras de Renée de la Torre, actualmente existen siete enfoques que sintetizan los distintos abordajes:

⁶¹ Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, (México: Universidad Iberoamericana, 1994).

⁶² Gaytán, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, (FLACSO-PyV. México, 2004) 68.

⁶³ Ver los trabajos de Weber, 1992; Wilson, 1966; Dobbelaere, 1994. Acaso el último es el más influyente en nuestro trabajo con su dimensionalidad del concepto a partir del cual podemos señalar el cambio religioso como el eje de pensamiento que guía.

⁶⁴ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*. 25.

⁶⁵ Dobbelaere, (1994); Soneira, (1996); Mallimaci, (2008).

⁶⁶ Los trabajos de Renée de la Torre (2010) y Cristián Parker (2012) son una referencia.

⁶⁷ Soneira (1996) Citado por Cecilia Delgado (mimeo)

⁶⁸ Delgado, Cecilia, “La secularización”, (mimeo).

- a) La secularización como tendencia a la disminución o desaparición de lo religioso en una sociedad moderna que se caracteriza por la racionalidad instrumental (Weber, 1992; Wilson, 1966; Dobbelaere, 1981)
- b) La secularización como fenómeno de división de esferas especializadas relativamente autónomas (Bourdieu, 1971)
- c) La secularización como un proceso de desinstitucionalización y privatización de lo religioso (Durkheim, 1961; Berger, 1987)
- d) La secularización como proceso de transformaciones de la naturaleza y de la localización de lo religioso (Bellah, 1980; Luckmann, 1989; Geertz, 1987)
- e) La secularización como producción moderna de lo sagrado que causa un estallido de lo sagrado (Campiche y Bocay, 1992; Piette, 1993)
- f) La secularización como proceso de recomposición de las creencias religiosas (Hervieu-Léger, 1993)
- g) La secularización como evolución de un estado homogéneo a un estado heterogéneo caracterizado por reajustes dinámicos entre religión y sociedad (Poulat, 1994; Aranguren, 1994)⁶⁹

Como puede observarse, no existe una vía para entender qué es la secularización, sino formas de abordar problemas específicos de la dimensión religiosa desde una perspectiva donde el contexto religioso se transforma.

1.2.2- La importancia de la secularización para el análisis de lo religioso

Cristián Parker señala que las sociedades democráticas actuales atraviesan por un momento en el que, a partir de los procesos de transformación que afectan la dimensión religiosa⁷⁰, se difuminan los contornos del sentido de trascendencia⁷¹. Las instituciones religiosas atestiguan el deterioro de los marcos ideológicos que les dotaban de consistencia, y permanencia, a causa de los cambios en las estructuras sociales, las instituciones y las organizaciones ajenas a la dimensión

⁶⁹ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*. 24-25.

⁷⁰ Parker Gamucio, Cristián, *Religión, política y cultura en América latina nuevas miradas*. (Universidad de Santiago de Chile-Instituto de Estudios Avanzados, Chile, 2012) 14.

⁷¹ En nuestro caso esa trascendencia es religiosa aunque sociológicamente hablando pues “*Trascender, pasaría por la acción pública, por la actividad política, por la acción sobre las formas y las normas sociales, por el exterior del individuo y por los demás miembros de su sociedad*” Ver: Gutiérrez Gómez, Alfredo, “El tema de la trascendencia: frontera sociológica” en: *Secularización, modernidad y cambio religioso*. coord. Enrique Luengo, (UIA, México, 1991) 74.

religiosa⁷², debido a los efectos de la secularización, entendida como un proceso de recomposición de las creencias.

En la introducción del trabajo se ha mencionado brevemente que en las postrimerías del siglo XVI se asentaron las bases del Estado nación que liquidó los gobiernos absolutistas y monárquicos que ponían al centro de la vida política al papa. La tensión entre católicos y protestantes derivó en enfrentamientos, ya no en el terreno armado, sino en la arena de la apertura y la persuasión de los fieles. Ofreciendo maximizar los beneficios a los devotos y liquidar algunos marcos ideológicos que de cierta forma oprimían a la población en general. Digamos que el poder coercitivo de la religión católica en el mundo se diluye poco a poco a partir del siglo XVI.

Si bien es necesario reconsiderar la linealidad del proceso de secularización en el caso de Latinoamérica, los avances en teoría nos permite poner un contexto histórico para comprender el porqué de tales transformaciones, pues no sólo se pueden pensar a partir de la pluralidad, la desinstitucionalización o del descredito de la iglesia católica debido a casos de corrupción o abuso sexual.

Las transformaciones se presentan como un proceso en el cual, de cierta forma, el hombre es liberado de la opresión respecto de sus formas de pensar y actuar reformulando la noción de libertad, otorgándole mayor capacidad de acción y decisión, donde el Estado juega un papel importante al definir las nuevas formas de la estructura social coercitiva.

Las huellas que dejan las transformaciones sociales se pueden explicar con mayor amplitud si se abordan desde la diferenciación funcional de la dimensión política, social, cultural y económica en las nacientes sociedades del siglo XVI⁷³ pero

⁷² Parker, Cristian, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. (México, FCE, 1993).

⁷³ Principalmente atendiendo a los efectos de la Reforma que marcan el ascenso del protestantismo en Europa y la liquidación de un gobierno encabezado por el papa. Ver: Várgany, Tomás, "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo" en: Boron, Atilio, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, (Buenos Aires, CLACSO, 2000) 43.

también desde la dinámica social y política que marca el siglo XXI⁷⁴ pues a partir de tal diferenciación, los efectos redefinen las estructuras de plausibilidad de los individuos⁷⁵, socavando el sentido original de las instituciones en la vida social⁷⁶.

Para Danièle Hervieu-Léger, la noción de secularización no debe resumirse como crisis de la religión sino que debe apuntar a la potencialidad de la modernidad para producir un universo religioso dentro de sus marcos⁷⁷:

“la secularización es antes que una pérdida un proceso de reorganización del trabajo de la religión en una sociedad que no puede llenar las expectativas que hace suscitar para existir como ella, y que no puede todavía responder a las incertidumbres que resultan de la búsqueda interminable de los medios de satisfacción de las expectativas”⁷⁸

Es decir, se pone en relieve las paradojas consustanciales a la modernidad donde el proceso de racionalización progresiva y la utopía de una vida mejor, incumplida, favorecen la renovación de la magia, el esoterismo, las limpias y otros elementos que van paliando las vacilaciones, por un lado, y del otro, han avivado el fervor religioso. La secularización se torna la constante recomposición del papel social y función de la religión, que además abre la puerta a la oferta religiosa innovadora para llenar el vacío existencial de los individuos⁷⁹.

No obstante de lo dicho, es necesario matizar los argumentos. Al hablar de la religiosidad y lo religioso, tropezamos con la realidad mexicana todavía empapada de significados religiosos de corte católico. Es decir, se sigue invocando en las prácticas a la tradición cristiana, a pesar de la recomposición del contexto⁸⁰. Ello también remite a la supuesta uniformidad al interior del catolicismo tal como se

⁷⁴ Luckmann, Thomas, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, (1ed) (Trotta, Madrid, 2008) 129-130.

⁷⁵ Giménez, Gilberto, *Religiosidad en el Valle de Anáhuac*.

⁷⁶ En tanto para Karel Dobbelaere (1994), es un concepto multidimensional, vamos a circunscribir nuestro trabajo a la dimensión del cambio religioso.

⁷⁷ Hervieu-Léger, Danièle, *Religión. Hilo de la memoria*.

⁷⁸ Hervieu-Léger, Danièle, “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés”, en: Luengo González, Enrique, *Secularización, modernidad y cambio religioso*, (México, UIA, 1991) 99.

⁷⁹ Hervieu-Léger y Champion, 1986, 224-227.

⁸⁰ Hecho que mostraremos en el capítulo 2 y 3.

presenta en el Censo poblacional del INEGI para el año 2010, donde se afirma el 82.7% de los mexicanos son católicos⁸¹.

Los números instalan un escenario donde el catolicismo es la tradición religiosa de mayor peso social en México. Sin embargo, las estadísticas también sirven para legitimar mayorías⁸². Tal afirmación se coloca aquí para puntualizar que al interior del catolicismo, tan sólido y monolítico como se presenta, existe una amplia diversidad de concepciones sobre la institución, pero difícilmente ese rasgo es identificable al exterior. En suma, la discusión se dispara en varios sentidos porque un tema es la pertenencia religiosa y otro la práctica religiosa, sin olvidar que las creencias en ciertos momentos se mueven en distintas direcciones a las instituciones.

La nota anterior resume en breve las distinciones que suponemos en el contexto religioso, que solo se pueden identificar al estar ahí, situados y en constatación de los actores. Sacerdotes oaxaqueños que promueven el respeto a los homosexuales, “Católicas por el derecho a decidir”, algunos párrocos que buscan vivir su misión desde otras formas, innovando. Devotos y devotas a una tradición religiosa que al mismo tiempo realizan rituales prehispánicos y a la vez que buscan en el newage o el yoga el tan anhelado bienestar espiritual. Muchas veces conjugado en un mismo escenario. Una religiosidad contemporánea que por lo menos puede ser señalada como ecléctica y sin límites, a la que se puede concebir como de tránsito, mientras algo más llega o se encuentra.

Siguiendo con lo anterior, la desregulación institucional abre la puerta a renovadas formas religiosas que no concuerdan con la estructura tradicional. La iglesia católica en México pierde capacidad de control y coerción social. Por ello se generan fenómenos de recomposición de las estructuras objetivas y subjetivas,

⁸¹ INEGI, Censo de población 2010. Ver en:

<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/Default.aspx>

⁸² Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías*. (Ensayo Tusquets, México, 2007) 68.

donde el problema ya no es la creencia en los dioses y santos, sino cómo se cree y a partir de qué recursos se establecen los planes de acción de los creyentes⁸³.

Considerando los acontecimientos que estamos organizando, es posible señalar que algunos individuos hoy dejan atrás su posición de practicantes regulares de una religión para mutar a un tipo de *creyente*, más abierto a las opciones, que no se adhiere a una sola religión y se mantiene en constante búsqueda⁸⁴. El individuo interpreta los significados religiosos de su tradición a partir de sus recursos y disposiciones. Con ello reconstruye su identificación religiosa a partir de un relato donde él se reconoce con mayor fuerza⁸⁵.

Como hemos insinuado a lo largo del capítulo, es a partir de que la religión sale de la institución⁸⁶ que los individuos buscan vivir lo inmanente religioso a partir de la agencia y del remiendo⁸⁷, sin que una institución religiosa de estructura regular sea mediadora⁸⁸. La búsqueda de sentido y salvación donde la promesa de la vida eterna motivaba el accionar, se vuelve una búsqueda de satisfacción en el aquí y ahora.

Tales innovaciones, si bien obedecen la desregulación institucional, también se deben a la fluidez de los contenidos de la creencia y a las incertidumbres de las pertenencias comunitarias que surgen en sociedades plagadas de dilemas decisorios. La posibilidad de que los individuos adapten el sentido religioso a sus necesidades cotidianas a partir de la religiosidad innovada, se percibe en las formas de sociabilidad religiosa que se tornan un objeto deseado por los que buscan el alivio y rumbo a través de la religiosidad.

1.2.3.- La institucionalización del sentido religioso

Mucho se habló del sentido religioso sin poner en claro qué es. Si bien se va aproximando el cierre del capítulo teórico, es necesario, cuando menos, poner en

⁸³ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, 73

⁸⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino...*, 105

⁸⁵ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino...*, 102

⁸⁶ Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para un teoría sociológica de la religión*, (Barcelona: Kairos, 1967), 89

⁸⁷ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino...*, 104

⁸⁸ De la Torre, otros inéditos.

la arena una reflexión sobre ese tema que atraviesa todos los argumentos, para clarificar ideas que remiten a ello, ya que frecuentemente se enuncia porque resulta un umbral entre lo religioso y la religiosidad. De fondo persiste la interrogante sobre el quiebre que motiva el cambio en la pertinencia de la religión como institución central de la vida social y cultural, ante lo cual surgen respuestas que deben ser tomadas con cierta reserva por la compleja situación histórica que las envuelve.

Para Gyna Zabłudovsky, quizás siguiendo lo planteado por Locke en lo relativo al liberalismo⁸⁹, la asunción de la modernidad puede ubicarse en el siglo XVI. Con ello se desata el proceso de modernización de las esferas de vida a partir de que se sientan las bases del Estado moderno. En cuanto a la dimensión religiosa, podemos hablar de un antes y después de los conflictos armados causados por la Reforma y Contrarreforma. En suma, tales condiciones motivan el proceso de desregulación institucional que altera el curso del sentido religioso. Es decir, en esta etapa histórica puede situarse la emancipación del sentido religioso de las instituciones reguladoras.

Es importante tener presente la discusión en cuanto al sentido religioso para comprender cómo se atribuyen ciertos significados a la existencia humana. Para visualizar las representaciones que se hacen de esto los individuos, hay que mirar las recomposiciones de la religiosidad, pues cuando cambia la vida social, también lo hace la cultura, y con ella, las relaciones y las pertenencias de los individuos, indispensables para elaborar disposiciones religiosas que se ven reflejadas en las prácticas.

Asimismo, es necesario comprender que las interrelaciones entre pares permiten tematizar las vivencias de los individuos. Estas, sirven para identificar, seleccionar o comparar otras relaciones y con ello fijar una referencia dentro de un acervo de conocimiento de carácter dual donde coexisten lo individual y lo social. En ese acervo se suman cada vez más situaciones hasta que son socialmente aprobadas como experiencias que contienen conocimiento social que a su vez constituye las

⁸⁹ Boron, Atilio, *La filosofía política moderna...*,42.

instituciones sociales en tanto configuran un sentido-de-acto-original que reduce la necesidad de resolver problemas como si fuera la primera vez que se enfrentan⁹⁰. Algunos elementos de las instituciones recién formadas, son sujetos a procesos de significación para aprehenderlos y luego de un cierto tiempo, con la dinámica social, sobreviene la reinterpretación de los mismos y los individuos participan activamente para dar contexto a esas significaciones⁹¹. Es decir al “hacer con ellas” algo en el tiempo, las instituciones se transforman⁹², son interpretadas por los sujetos para adaptarlas a su contexto y hacerlas asequibles.

Resulta necesario comprender provisionalmente el proceso de institucionalización de sentido entre los individuos. Así, al hablar de desregulación institucional como si se tratase de la salida de la religión de las iglesias sea explícito que se trata de la desinstitucionalización del sentido religioso, entendido como un proceso de recomposición del papel social de la misma, debido a procesos de diferenciación funcional como resultado de la secularización de ciertas esferas de la vida.

En la actualidad, las tradiciones religiosas como de mayor arraigo compiten por conservar un lugar central ante cultos de reciente aparición⁹³ y con fenómenos de sentido espiritual, como el yoga y comunidades de sanación, que conmueven la estructura del contexto religioso para constituir una suerte de *mercado abierto* en el que se compite por la preferencia de los individuos que buscan respuestas⁹⁴.

Tal situación coloca a los individuos frente a la disyuntiva de elegir la mejor opción, apelando a la eficacia y eficiencia, para sortear sus problemas cotidianos. Por tanto, las opciones con las que se encuentran en esta amplia gama de elecciones, comienzan a manifestarse desde un sentido que se va adaptando. Hecho que a las tradiciones religiosas les supone, de un lado el reto a conservar la integridad fundacional que les rige y por el otro, les fuerza a adaptarse, reinventarse y ser

⁹⁰ Berger y Luckmann, “La sociedad como realidad objetiva”, en: *La construcción social de la realidad*, (Buenos Aires: Amorrurtu, 2003) 64-118.

⁹¹ En clara referencia a la dualidad estructural.

⁹² De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano, 1. Artes de hacer*, (México: Ibero-ITESO, 2000) XLIII.

⁹³ Ya hemos mencionado los Nuevos movimientos religiosos pero se puede ampliar en: Cipriani, Humberto, *Manual de sociología de la religión*, buscar cita de “Más allá de los prejuicios sobre los NMR” de Beckfort

⁹⁴ Berger, *Sociología*.

flexibles ante temas otrora vedados⁹⁵, para lograr que los individuos indecisos, o inconformes con su experiencia religiosa, sean persuadidos a elegirles en tanto su propuesta se ajuste a sus necesidades y expectativas del momento.

A manera de ejemplo, en el *Atlas de la diversidad religiosa en México*⁹⁶ se señala que ante las disyuntivas actuales en materia religiosa, es muy probable que los individuos formen bricolajes con los elementos de su entorno, colmando espacios entre sus creencias y sus contextos para constituir referencias adecuadas a sus inquietudes, sus necesidades y sus circunstancias, a tal grado, que se habla de una religiosidad a la carta, al menos, en el centro del país⁹⁷.

Lo dicho en este subapartado tuvo por objetivo poner una cimiento que permita connotar la realidad que se ha dibujado a partir del sentido religioso y vincularla al objeto de estudio que es la religiosidad en una familia, ante la cual, se puede observar el cambio religioso y del contexto. No obstante, un último eslabón completa la cadena de conceptos y categorías que dan forma al modelo teórico. Si bien antes se ha enunciado, es necesario cerrar el diseño con la presentación de la dualidad estructural.

1.3.- Mirar la religión y la familia desde la dualidad de la estructura.

Es necesario tomar un postura con temas como estos, no sólo analítica o disciplinar, sino que, en cierta medida personal porque en ello va también implícita la posibilidad de evitar las sospechas sobre la implicación del investigador en el tema y acaso, a través de ello, dar vuelta a las preguntas: ¿por qué estudiar esto?, y ¿para quién es importante el tema?, que se resume en la relevancia social y científica. Por tanto, se suscribe que la posición asumida radica en la virtud del método científico, con todos sus dispositivos, como recurso para señalar que la religión es una actividad ordinaria de los individuos y por ello el campo de trabajo

⁹⁵ Como pudimos atestiguar en el sínodo de la familia del 2014, cuando el Papa Francisco atisbó la inclusión de los homosexuales en la institución: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/13/el-vaticano-abre-la-puerta-a-la-aceptacion-de-gays-y-sus-matrimonios-4096.html>

⁹⁶ De La Torre y Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, (México: El Colegio de Jalisco/COLEF/CIESAS/ColMich/SEGOB/CONACYT/Universidad de Quintana Roo, 2009).

⁹⁷ Par a ampliar también se puede ver: Hernández y Rivera, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socio religiosa*. 1ª ed., (México: COLEF-CIESAS-DF, 2009).

son las prácticas mediadoras, o las mediaciones, entre la figura divinizada y los sujetos⁹⁸.

Considerando lo anterior, exponer una perspectiva se torna un ejercicio heurístico con el cual se colocan los elementos mínimos para integrar un modelo teórico que sirva para asir, explicar e interpretar las problemáticas planteadas en torno al fenómeno religioso. Para cumplir tal propósito, ya expresado, se toman elementos explicativos y posturas teóricas consideradas complementarias: una teoría social y una teoría sociológica intermedia, que ya se expuso, consideradas compatibles con la etnografía.

Las propuestas, hasta aquí son abordadas considerando que el universo empírico se articula en contextos sociales diversos y se interrelaciona con la acción a nivel individual. Por tanto, la última propuesta a reflexionar se sitúa en la reflexión en torno a la dualidad estructural que Giddens desarrolla en su capítulo sobre *Los elementos para la teoría de la estructuración*⁹⁹.

Este componente del modelo se vincula en la narrativa a partir de la teoría de la secularización. Sus elementos, en lo general, facilitan comprender que la secularización es un proceso social, que puede observarse como el tránsito de sociedades premodernas, donde el poder tenía orientaciones absolutistas, a sociedades modernas donde se presentan escisiones entre los distintos actores que detentaron el poder en modelos de Estado monárquicos¹⁰⁰.

Es decir, es posible apreciar la secularización como algo más que la pérdida de relevancia social de la religión¹⁰¹ o la separación Estado-Iglesia¹⁰², y visualizarla

⁹⁸ Afirmación que surge de los debates sobre los textos de Albert Piette en el marco del seminario Religión y sociedad, coordinado por el Dr. Fernando González durante el semestre 2015-2 del posgrado en Estudios políticos y sociales de la UNAM.

⁹⁹ Principalmente retomaremos el concepto: *dualidad de la estructura*. Ver: Giddens, Anthony (1984); "Elementos de la teoría de la estructuración" en *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, (Amorrurtu, Buenos Aires) 39-70.

¹⁰⁰ Varganí, Tomás; "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo" en: La filosofía política moderna, (CLACSO, Argentina. 2000) 41-76

¹⁰¹ De la Torre, Renée (2012); Religiosidades nómadas...p-26

como un proceso histórico del cual derivan una serie de situaciones que van reacomodando el entorno social, político, económico y cultural de occidente.

En consonancia con lo dicho, el modelo en ciernes permitirá reflexionar dos objetivos: 1) analizar cómo se presentan las interacciones que ponen al sujeto en condiciones de horizontalidad respecto de la estructura social; 2) analizar la recomposición del contexto religioso de un socio-espacio en la actualidad. Una vez realizadas las reflexiones, será posible dar cuenta sobre las posibles inversiones, innovaciones o reconfiguraciones de los aparatos de sentido religioso a nivel individual donde los individuos son agentes activos de la transformación de los marcos institucionales que contenían las ideologías religiosas tradicionales.

1.3.1.- Anthony Giddens: la dualidad estructural.

Para Anthony Giddens la *Teoría de la estructuración* tiene que ayudar a resolver problemas de investigación empírica¹⁰². No obstante, en este trabajo no se interpreta exhaustivamente la misma sino que se repara en su aportación de la dualidad estructural a través de la cual se puede enfrentar el hecho de que la religión no ha perdido su lugar en el escenario social, tal como postulaban Weber o Wilson¹⁰⁴, sino que, en algunos casos, cambia de significado para el actor social.

Acaso también hace posible comprender que en ciertos momentos, el actor, cobra otro significado en el escenario del pensamiento social, de mayor relevancia para el análisis sociológico, dado que el sujeto se torna agente. Tal planteamiento se ajusta al hecho de que la individualización presume que la cimentación de la identidad de los individuos se presenta a partir de la renuncia a un grupo y contexto social determinado¹⁰⁵.

¹⁰² Como se entiende generalmente en México es a través de las disposiciones de las Leyes de Reforma dejando de lado las reformas actuales y sin tomar en cuenta que en la realidad se manifiesta de una forma totalmente distinta a lo contemplado en la ley.

¹⁰³ Giddens, *La constitución de la sociedad*, 30.

¹⁰⁴ Para estos autores la secularización es una tendencia a la desaparición o disminución de lo religioso en las sociedades modernas. Ver: Weber, 1992; Wilson, 1966; Dobbelaere, 1981.

¹⁰⁵ Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, 330.

No obstante lo anterior, es necesario resolver la primera contrariedad que supone el planteamiento de Giddens, al cual se adscribe este trabajo. Porque si bien se suscribe la propuesta de la dualidad estructural contenida en la teoría de la estructuración, en la cual agente y estructura se influyen, también resulta urgente atender que la cimiento de la identidad en si misma supone un cambio y una constante retroalimentación entre los individuos y respecto su entorno. Es decir, que la renuncia a un grupo social, como parte del proceso de diferenciación individual, no es absoluta sino relativa.

Se supone también que la cimiento identitaria es ecológica y no es fijada por una vía, sino que se sustenta en la compleja trama social que surge de la interacción con otros individuos. Es decir, no hay una renuncia al grupo, sino que subyace la capacidad individual de actuar lateralmente a éste y al contexto. Poner en acción esta capacidad, y hasta dónde, es decisión de cada persona y se vincula con sus planes de acción, toda vez que el conocimiento que tienen los actores sobre las circunstancias de su propia acción es inestable¹⁰⁶.

Cuando el mundo de la vida, sea en un nivel macro o micro, es alterado por los cambios sociales, contexto y sujeto salen de los marcos ideales que les contenían y suponían fuentes de su seguridad. Las instituciones sociales que resolvían, o reducían el conflicto que representan los cambios sociales fortuitos, destensan sus marcos ideológicos y administrativos para ceder a nuevas formas de concebir el mundo. Por consecuencia la tematización del sentido de las instituciones cambia¹⁰⁷.

Muestra de ese cambio se observa en el advenimiento de la modernidad durante los cambios sociales y políticos del siglo XVI, donde la religión comienza a diseminarse a partir de diversos procesos, entre ellos el de secularización. Es decir, las religiones históricas, principalmente el catolicismo, pierden *plausibilidad social y cultural*¹⁰⁸. No obstante, este supuesto vuelve a ser objeto de discusión en

¹⁰⁶ Giddens, *La constitución de la sociedad*, 33.

¹⁰⁷ Hecho que se expuso en el apartado de la institucionalización del sentido.

¹⁰⁸ Hervieu-Léger, *Religión. Hilo de la memoria*, 71.

la década de los 70's pues comienza a diluirse la sospecha, casi consensual, de la desaparición de la religión y sobrevienen nuevos movimientos religiosos (NMR)¹⁰⁹ que no sólo cuestionan el desvanecimiento de las religiones sino que avivan su presencia social y extienden la libertad de culto.

El cambio en la posición social de la religión disminuye las razones para aceptar el peso absoluto de una tradición religiosa vinculada a la protección de los individuos y la disminución de los riesgos de la vida en algunas sociedades. Es por ello que se reformulan los marcos de las religiones, al menos en occidente, para dar paso a, por un lado, la aparición de nuevas formas religiosas; y por el otro, a movimientos de reinterpretación sobre las formas de pensar y actuar de orden religioso, sean de tipo institucional o no.

A partir de la reconfiguración del papel social de la religión, los individuos se apropian de la vida social considerando "*la negociación de elecciones sobre diversas formas de vida*"¹¹⁰. Que puede entenderse como la conversión del individuo en agente. Considerando los elementos que revisten la elección individual, la noción de dualidad estructural presenta esquemas adecuados para reflexionar nuestras hipótesis¹¹¹ sobre la recomposición de la religiosidad ya que propone tomar distancia de las tradiciones de la ciencia social, en las cuales, la estructura determinaba al individuo¹¹². Asimismo, abona a *esclarecer procesos concretos de la vida social*¹¹³ como los que se implican en los planteamientos hipotéticos que poco a poco se van presentando a lo largo del texto.

Es decir, la propuesta que realiza Giddens revitaliza el análisis de los sistemas sociales enunciando que se pueden incluir las preferencias y razones de los actores para connotar la realidad social desde sus prácticas y palabras. Por tanto,

¹⁰⁹ Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, 327

¹¹⁰ Delgado, Cecilia, (mimeo, 2014)

¹¹¹ Tenemos presente que la obra del autor es mucho más que unos cuantos elementos de su teoría de la estructuración social. Sin embargo, no es objetivo de nuestro trabajo recapitular, sino asir una teoría general de la sociedad que nos permita comprender que individuo y sociedad se influyen.

¹¹² Principalmente el empirismo lógico que pensaba la teoría social como un conjunto de leyes en una cadena deductiva.

¹¹³ Giddens, *La constitución de la sociedad*, 19

las intenciones y razonamientos de los individuos se pueden colocar en el mismo nivel analítico que la estructura y su función. Dicho esto, este trabajo toma con gran interés el ordenamiento de las disposiciones individuales, y las prácticas sociales,¹¹⁴ en un tiempo y espacio, que resultan de las interacciones en la vida cotidiana donde se ponen en juego los recursos, principalmente prácticos, que tienen los sujetos para influir en el resultado de los acontecimientos y en su entorno.

En suma, la reflexión que se propone, a través del trabajo de Anthony Giddens, apunta a la relevancia de la dualidad sujeto-estructura¹¹⁵ que reformula el dualismo sujeto-objeto social establecido por el funcionalismo que suponía un determinismo irrefutable donde el sujeto siempre jugaba un papel pasivo en la reproducción de la sociedad.

A pesar de que dicha posición pone en claro el riesgo de implementar nuevas formas en el abordaje de la realidad social donde los rasgos observables en la vida cotidiana¹¹⁶ cobran nuevos bríos, lo que propone en realidad es “*formular un relato coherente del obrar humano y estructura*”¹¹⁷ donde se observen con meridiana claridad algunos procesos de la dialéctica sujeto-agente que cuestionan la primacía de la estructura.

El riesgo de reconstruir sólo una parte de la realidad social a partir de la descripción de las prácticas sociales individuales es latente y por ello, operar la estrategia supone que la perspectiva analítica, tal como se enuncia, requiere contrastar la información obtenida del modelo teórico a través de herramientas cualitativas como las entrevistas y la observación para reducir las omisiones e impases.

¹¹⁴ entendidas como formas de ser, pensar y actuar

¹¹⁵ Este planteamiento es lo que Giddens sitúa dentro del esquema de la *dualidad estructural* en tanto contempla: estructura, sistema y estructuración. Ver: Giddens, *La constitución de la sociedad*, 61.

¹¹⁶ Giddens, *La constitución de la sociedad*, 22.

¹¹⁷ Giddens, *La constitución...*, 23.

Retomando la idea principal del apartado, es necesario un *descentramiento del sujeto*, para poner en “*las prácticas sociales, inmersas en un espacio y un tiempo [...] la raíz de la constitución tanto del sujeto como del objeto social*”¹¹⁸. Considerando esto, se suscribe que la dualidad estructural es útil para:

“*analizar la estructuración de sistemas sociales significa estudiar los modos en que esos sistemas, fundados en las actividades inteligentes de actores situados que aplican reglas y recursos en la diversidad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en una interacción*”¹¹⁹

A partir de esta propuesta concluimos que para abordar la recomposición de la religiosidad la mejor ruta es a partir de *la familia* pues, como institución social, política, económica y cultural, incide en la transmisión de las identidades a nivel individual y también aporta al sostenimiento de las sociedades. A la vez admite situar a los actores en un escenario de interacción donde se significan y entretajan, reglas y recursos necesarios para la producción y reproducción de las sociedades.

1.3.2.- Modelos de familia.

Como señalamos antes, no existen elementos irrenunciables al momento de abordar el concepto familia. Sin embargo, el modelo nuclear tradicional o heteronormativo, pensado a partir de una estructura piramidal donde una pareja se suma con el objetivo de procrear, como se plantea en la visión cristiana, está en crisis porque ésta “*es un fenómeno histórico y su historia es la del cambio*”¹²⁰. Es decir, es un elemento activo de las sociedades, evoluciona con éstas pues posee características adaptativas.

Barneveld y Robles en “*Familia y crianza en México. Entre el cambio y la continuidad*”, elaboran una síntesis de los modelos de familia que actualmente se

¹¹⁸ Giddens, *La constitución de la sociedad*, 23

¹¹⁹ Giddens, *La constitución...*, 62

¹²⁰ Sánchez Martínez, Ma. Olga, *Igualdad Sexual y diversidad familiar: ¿la familia en crisis?*, (Universidad de Alcalá, España, 2010)18

pueden enunciar¹²¹. Existen algunas *extendidas*: padre, madre e hijos, donde además están presentes otros miembros de la familia: tíos, tías, abuelos e incluso otros. Este modelo de familia habitualmente vive en la misma vivienda o casa y por su organización y amplitud, presenta relativas ventajas en lo económico y moral.

También existe el modelo de familia *monoparental*, donde una parte, sea el padre o la madre, se ausenta, pero permanecen los hijos. Son llamadas también familias desintegradas, rostro que expone la función de la familia en algunas sociedades¹²² pues alude a que algo falta. En el mismo renglón, existen familias *ensambladas*, o reconstituidas, que se constituyen de otras que fueron disueltas y, sea una o ambas partes de la nueva familia, incorporan a sus hijos e hijas. El último modelo es el de: *cohabitación*¹²³. En éste las parejas se unen por motivos afectivos y no bajo contrato o sacramento¹²⁴ y además el género no una es determinante¹²⁵.

Acudimos a enunciar la tipología familiar para situar al lector ante las posibilidades de análisis. Sin embargo, en este trabajo se presenta un reto de método en tanto los individuos que prestan sus experiencias para constatar la recomposición del entorno religioso en su espacio de convivencia pertenecen a un modelo que nos atrevemos a llamar: familia reconstituida de jóvenes.

Apuntando al matiz de la afirmación sobre el modelo, se toma en cuenta que los integrantes habitan una vivienda espaciosa que alberga tres hogares, dos de los cuales pueden nombrarse monoparentales pero que a la vez guardan vínculos

¹²¹ Barneveld y Robles, *Familia y crianza en México. Entre el cambio y la continuidad*, (México: Fontanamara, 2014)

¹²² En la sociedad mexicana del siglo XX la familia nuclear era el modelo más recurrente aun cuando los hombres tuvieran amantes e hijos fuera del matrimonio, se imponía la impronta de pertenecer a una familia constituida por las leyes de dios y del hombre. Ver: Lewis, Oscar (); *Antropología de la pobreza*, FCE, México.

¹²³ Que no significa agotamiento de la discusión, sino corte metodológico pues no es parte de nuestros objetivos aportar respuestas a la constitución y modelaje de la familias sino presentar las regularidades, los modelos y las funciones pues a partir de estos elementos podemos adentrarnos en la discusión sobre la transmisión de las identidades religiosas, tal como lo propone Danièle Hervieu-Léger.

¹²⁴ Barneveld y Robles, *Familia y crianza en México*, 16-18.

¹²⁵ Véase el caso de las Sociedades de convivencia.

fuertes en distintos asuntos cotidianos como el cuidado de los niños o temas como la economía del hogar y educación¹²⁶

Como ya se ha dicho hasta aquí, la familia es una institución socializante que transfiere conocimientos fundamentales para la reproducción de la sociedad, lo mismo que sucede con la sociedad, de tal oficio emergen los elementos reflexivos que sirven como experiencia fundante de la identidad y que se ajustan a la dualidad estructural como eje de análisis de tales relaciones. Por ello es necesario señalar que son un grupo de jóvenes que, amén de lo señalado por Pierre Bourdieu sobre la juventud, pues para él sólo “*clasifica y sirve como imposición de límites y producciones de un orden al que todos deben atenerse, en el que cada uno debe mantenerse en su lugar*”¹²⁷, su conceptualización permite enmarcar las condiciones sociales e institucionales de la transmisión de las identidades religiosas, pues parece que de sus características como institución, surge la disposición al cambio.

1.3.3.- Identidades religiosas

Haciendo referencia al trabajo de Robert Merton y de Benedict Anderson, Gilberto Giménez invita a pensar la identidad como una “*experiencia sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales*”¹²⁸. En relación a esto, señala que para tener mayor claridad al momento de la reflexión sobre ésta, es necesario comprender que cuando se habla de actores sociales en realidad se frasea, sobre todo, de los individuos, grupos o colectividades, que manifiestan cierta capacidad de acción y movilidad¹²⁹.

De lo anterior surge la necesidad de repensar la línea entre identidad individual y grupal que de suyo resulta tenue, pero que en este trabajo se presenta como una frontera atravesada constantemente por los sujetos. Toda vez que éstos, son el

¹²⁶ Situación que detallaremos en el tercer capítulo pues resulta de sumo intereses para comprender algunas interacciones al interior de dicho grupo.

¹²⁷ Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, (Istmo, España, 2000), 143.

¹²⁸ Giménez, Gilberto, “cultura, identidad y proceso de individualización”, en: *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, (México: UNAM, 2010) 16.

¹²⁹ Giménez, Gilberto, “cultura, identidad...”, 16.

resultado de la suma de un conjunto de redes o relaciones sociales¹³⁰. Por tanto, la identidad es abordada como una construcción que en todo momento se urge del reconocimiento de un otro como una operación fundamental para su arraigo a través de la diferenciación y la relacionalidad¹³¹.

Como se señaló, cuando se está frente a la identidad como problema susceptible de investigación, hay que situarse frente formas de ser, pensar y actuar, fijadas en los individuos a través de una cultura compartida socialmente⁶⁹, y en ésta última es donde se juegan las representaciones que elaboramos de nosotros y de los otros, de la sociedad, que en ciertos momentos se constituye de pares que se integran a nuestras redes y que por momentos es una multitudinaria expresión de referencia culturales. No obstante, es a partir de tales procesos que podemos distinguarnos, demarcarnos y autonomizar nuestra acción respecto a otros y con ello legitimarnos como individuos¹³² aun cuando algunos momentos procesuales no sean absolutos.

Siguiendo la propuesta de Giménez sobre la identidad, existe un rasgo que parece escapar a la reflexión, la identidad está atravesada por la cualidad temporal de los sujetos. A estos hay que abordarlos como unidad con límites establecidos, que se diferencian de sus pares y que en cierta medida se instrumenta, y argumenta, como una *biografía incanjeable* cargada de atributos *caracterológicos* que sustentan un estilo de vida pero que va a distinguirse en la forma de narrarse, digamos que la distancia que emana de la diferencia es tomada a partir de la historia de vida como una identidad íntima¹³³.

Los planteamientos de Giménez -que suscribimos-, se ajustan a este trabajo y pueden vincularse a la noción de la dualidad estructural elaborada por Anthony Giddens (subapartado 1.3.1.), en tanto la identidad es un proceso inacabado y en constante reacomodo como el correspondiente a la producción y reproducción de la sociedad, de ésta última se toman elementos para que el individuo se

¹³⁰ Giménez, Gilberto, "cultura, identidad...", 17.

¹³¹ Giménez toma como referencia el fenómeno de la *Anerkennung* elaborado por Hegel. Ver: Giménez, "cultura, identidad y proceso de individualización", 18

¹³² Giménez, Gilberto "cultura, identidad y proceso de individualización", 18

¹³³ Giménez, "cultura, identidad y proceso de individualización", 19-21

diferencie, y por ello, el cambio se presenta como la intencionalidad del proceso mismo.

Considerando lo anterior, para analizar los elementos y las disposiciones que se presentan en el proceso de transmisión de identidades religiosas es necesario remontarse brevemente a aspectos de las sociedades tradicionales, toda vez que en ellas se instrumentaban rituales de iniciación para que los jóvenes se integraran a sus grupos de pertenencia o comunidades, a su sociedad. Con ello se aseguraba la transmisión de una memoria grupal, digamos identidad fundante, de una generación a otra.

No obstante que existe el proceso de transmisión, la continuidad, durante la ejecución de recursos de transferencia del conocimiento, sea de forma ritual, incluso cuando una institución se hace presente, se subvierte, por lo cual se altera la transmisión de la memoria aludida “tal como es” y ello deriva en una inversión del sentido original de identidad¹³⁴, aunque ante los hechos, debe atenderse que, si bien los rasgos culturales se modifican durante el proceso, persisten algunas fronteras de la identidad a pesar de su constante cambio¹³⁵.

A la luz de lo anterior, transmisión es cambio¹³⁶. Por tanto se puede señalar que en algunas sociedades contemporáneas la innovación de sus prácticas religiosas, se presenta como un proceso indisoluble de la adaptación de los sujetos a su contexto. Aunque, a la vez, el linaje religioso que les es transmitido les resulta ajeno. Por tanto, los individuos buscan apropiarse de su entorno, y con ello, de un universo de significados que se les presenta como códigos irreconocibles surgidos de la memoria y biografía de otros, ante los cuales deben decidir qué tomar y qué dejar o adaptar a su trayecto.

Es por lo anterior que en el trayecto de apropiación del sentido religioso, de una generación a otra en una familia, existe una doble tensión, o transformación si se prefiere, dado que dicho sentido muta cada vez que es esclarecido e interpretado

¹³⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, 63.

¹³⁵ Giménez, Gilberto, *Identidades: teorías y métodos para su análisis*, (México: CEICH, 2012), 24.

¹³⁶ Para nosotros, cambio, transformación y recomposición se acompañan como sinónimos.

por un sujeto, que a su vez se convierte en receptor durante un tiempo y después en difusor del contenido a nivel social y familiar¹³⁷.

El constate cambio de la identidad y con ello del sentido religioso, no solo impacta a los individuos, alcanza también a "*identidades sociales en su relación con el mundo y tocan las capacidades de comunicación de los individuos*"¹³⁸. Propiciando reajustes en las referencias colectivas, rupturas en la memoria y la reorganización de los valores que rigen las sociedades¹³⁹.

Al mirar las configuraciones y reconfiguraciones de las identidades religiosas como un proceso que acontece al interior de una familia se puede connotar que la mutación religiosa se observa con cierta amplitud al interior de ese grupo, toda vez que ésta es una institución de socialización donde padres, madres, y abuelos, frecuentemente juegan un papel de saber activo que transmite a los destinatarios la herencia y memoria de su proceder. Es decir, "*la transmisión es la fundación continuada de la institución religiosa*"⁷⁶. De esto que la creencia personal no es transmisible, se transmite una memoria, que contiene mitologías sobre el origen del mundo y del grupo al cual se pertenece.

La memoria "*es contenida en las estructuras, la organización, el lenguaje, las prácticas cotidianas de las sociedades por la tradición.*"⁷⁷ Por tanto la creencia se configura de forma paralela a éstos rasgos y aunque pueda ser vista como un equívoco por momentos, los individuos no la someten a pruebas sino que está ahí, presente⁷⁸. Por tanto, no se transmite la creencia en sí, sino las formas en que se instrumenta creer en algo, las prácticas que le enarbolan, las rutas de acceso. En concreto, aquello que se cree que es la creencia y que se desea legar a otros.

La memoria no es en sí misma una unidad sino una construcción que se retoma indefinidamente, asida a un acontecimiento fundador, fijado como referencia inalterada, pero interpretable que resuelve los conflictos del pasado. Es decir, la

¹³⁷ Cabe decir que, si bien suponemos que la familia es una institución necesaria en la producción y reproducción de la sociedad, existen límites al cambio. Resistencias entre los individuos y las estructuras, pues si bien se influyen sería peligroso no pensar en cómo se repelen, se subvierten y excluyen. En este sentido estamos hablando de una delimitación territorial ad hoc para no suponer que sucede siempre así en todos lados.

¹³⁸ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, 64

¹³⁹ Hervieu-Léger, *El peregrino...*, 64.

memoria es una referencia institucionada que se convierte en la pauta de la construcción social a pesar del olvido selectivo de los sujetos¹⁴⁰. No obstante, tal referencia origina comunidades de fe, o sentido, que a través del momento fundante constituyen un grupo religioso que, para mantener la fe y creencia en el linaje, tienen que interpretar los acontecimientos de forma adaptativa.

1.3.4.- La transmisión de identidades religiosas en la familia.

Hasta este punto hemos expuesto la importancia de la familia como categoría de análisis y sus vínculos con el proceso general de construcción de conocimiento que se pretende. Sin embargo, es necesario mostrar la relevancia que tiene tal noción en este trabajo, toda vez que no es claro el vínculo entre ésta categoría y el objeto de estudio, que es la religiosidad. Es decir, es urgente explicitar las relaciones entre estas variables, que permiten discutir las transformaciones del contexto religioso en la Ciudad de México.

La familia realiza ciertas funciones para sus miembros, pero es de nuestro interés su labor formativa y educativa, pues a través de ellas se avivan procesos con los cuales se dota, a sus integrantes, de elementos identitarios que, por un lado, favorecen la producción y reproducción de las sociedades y por otro, singularizan a los sujetos ante los otros, es decir, le diferencian de sus pares a partir de la cultura como eje de expresión de su identidad.

Es decir, en un grupo de tales características reside un cúmulo de conocimientos de orden práctico que sirven a los individuos, que lo integran, para resolver conflictos. Trasladando problemas cotidianos emergentes a una zona, podríamos decir, de conocimiento segura donde el conflicto pasa inadvertido y la complejidad de los eventos es mínima pues ya fueron resueltos antes por otros sujetos y éstos objetivan el conocimiento a través de la institución de un sentido.

Cabe precisar que lo dicho en el párrafo anterior parece liquidar la potencialidad de la dualidad estructural propuesta por Giddens como respuesta a las complejas relaciones sujeto-estructura y con la cual concuerda este trabajo como perspectiva analítica porque pone a la familia en una relación horizontal respecto al sujeto y la

¹⁴⁰ Hervieu-Léger, *Religión. Hilo de la memoria*, 203

estructura social. Visto como lo planteamos antes, en el subapartado 1.2.1, que la familia forma y educa, parece que ésta es equivalente de estructura y determina al individuo, es decir, no hay horizontalidad o circularidad si se prefiere pensar en un proceso de ida y vuelta, sino verticalidad.

No obstante, es necesario poner énfasis en el punto de aproximación de estas situaciones: ¿acaso no puede el sujeto soltar el peso de la dotación identitaria de la familia para innovar el sentido de sus acciones, y sociabilidad, mediante el cual se ha de diferenciar del resto de sus pares?, es decir, ¿si suponemos que existe cambio y éste es dinamismo en sí, no es cierto que en un determinado momento el sujeto se individualiza? Pasando por el crisol de la duda ante las evidencias que quebrantan nuestro pensamiento inicial, el planteamiento se revitaliza, porque la dualidad estructural como propuesta de análisis puede existir en tanto proceso que se presenta en paralelo al linaje de las personas.

Estrechando la relación de todo lo dicho hasta ahora, se puede hablar de dualidad de la estructura en tanto los individuos aspiran a una relativa autonomía respecto de sus grupos de referencia, pues, en la reproducción y producción de las sociedades el cambio siempre se presenta como diferenciación. Es así que, de forma gradual, a través de procesos de aprendizaje y acumulación de elementos identitarios, los sujetos se desmarcan entre sus pares a pesar de que la cultura sea un rasgo que se impone, porque en caso de que se suponga lo contrario se estaría dudando que el aprendizaje del conocimiento es una facultad natural del individuo.

Situados en ese punto de vista, la dualidad estructural es un momento del proceso de relativa autonomía estructural de los individuos que va cobrando fuerza, poco a poco, hasta que son agentes de cambio que actúan sobre sí y con ello sobre la estructura. Agente y estructura se corresponden, se mejoran e intervienen en un proceso inagotable.

Siguiendo la línea de observación donde dualidad es proceso. La familia, dada su labor formativa y educativa, tiende a administrar conocimientos que transfieren, y en cierta medida, moldean el conocimiento práctico, al menos cuando los sujetos se encuentran en sus primeras etapas de vida, en las cuales la capacidad de

gestión social es relativamente disminuida a asuntos simples¹⁴¹. Los individuos van cobrando de forma paulatina mayor capacidad de acción y reacción hasta el punto en que el conocimiento adquirido de las instituciones es gestionado de tal forma que se interpreta y reinterpreta hasta que los sujetos logran actuar como agentes.

Si se aborda la identidad religiosa desde la familia como institución, se logra observar que los individuos aprehenden elementos identitarios que les serán útiles para tomar decisiones en lo general de su vida cotidiana. No obstante, lo que nos ocupa es que tal conocimiento les asiste para integrarse a una religión o creencia con la que se sientan identificados pues, con cierto paralelismo, sintetizan el ethos familiar y enarbolan los valores socialmente reconocidos por dicho grupo.

Sumando elementos a la sistematización del argumento, pongamos como ejemplo una distinción marcada en la población católica, que se puede ubicar a partir de la discusión en torno a dos tipos ideales que aparecen de forma recurrente en las investigaciones sobre religiones de tradición cristiana: los practicantes regulares y los nominales (alejados). En encuestas realizadas por el IMDOSOC (2013) o la Arquidiócesis Primada de México (2014), tanto como en los censos del INEGI (2010), cuando se indaga sobre la pertenencia religiosa, casi invariablemente la respuesta será: en México, 8 de cada 10 personas son católicas¹⁴².

Sin embargo, cuando se pone el acento en la práctica religiosa se revela que algunas personas se declaran católicas sin que, por ello, sus prácticas cumplan con algunas condiciones normativas como ir a misa o tomar la hostia, es decir, son católicos nominales porque si se descartan los eventos sociales como bautizos, bodas o misas para muertos, la participación es menor a la ideal.

Un fenómeno que por ahora sólo se atisba pues no es un objetivo resolver cómo se presentan las diferenciaciones al interior del catolicismo sino explicitar que existe diferencia entre asumirse católico y ser un practicante regular¹⁴³ como se presenta en los censos poblacionales y encuestas antes mencionados.

¹⁴¹ Barneveld y Robles, *La familia*.

¹⁴² Dichas instituciones realizan estudios que nos servirán como referencia para la elaboración del capítulo 2.

¹⁴³ Sin dejar de lado que existen otras relaciones complejas al interior de los Estados laicos pues estudios recientes arrojan evidencia suficiente para observar que existe una fuerte tendencia en la población a

Hasta aquí, se pone meridiana claridad respecto de la pertenencia religiosa, a pesar de que quedan preguntas sobre la mesa pues la reflexión sólo sirve para exponer distinciones cualitativas. Por ello, ahora se revisan las complejidades de la transmisión identitaria que antes se situaron en la figura del practicante y su relación con las actualizaciones de tal tipología en el marco de la familia. Toda vez que al hablar de lo religioso en un contexto contemporáneo, pareciera, por momentos, que se habla de un lugar de tránsito entre la institución religiosa y sus correlatos e incluso otras creencias que se ven imbricadas en tramas opuestas a las tradiciones religiosas que colmaron nuestra vida cotidiana durante siglos, tal como lo ha sido la cristiana.

La distinción aludida entre las tipologías de creyentes católicos se resume a un análisis elemental y somero donde no vemos más allá de las figuras ideales de corte cristiano. El practicante regular se presenta como un individuo con prácticas religiosas obligatorias, mediadas por una institución que esencializa los marcos actanciales: prácticas comunitarias, fijas, estables, ordinarias y predecibles¹⁴⁴, que son coherentes con una ética social donde todo es regularidad.

Por otro lado, cabe señalar que los creyentes nominales, que no solo existen en el marco del cristianismo pues tal tradición sólo sirvió como referencia, son aquellos individuos que se pronuncian como pertenecientes a una religión pero no llevan a cabo sus prácticas ni rituales, de forma sistemática, pero que se asumen como tales desde su subjetividad.

Entonces, en los argumentos presentados hasta aquí, en los cuales se mezclan dimensiones de análisis que por sus características representan las complejas relaciones entre la familia, lo religioso y las tradiciones, requieren ser pensados

asumirse como personas sin pertenencia religiosa. Hecho que se complejiza si se mira con una lente regional, pero que por ahora no está en el horizonte de nuestro trabajo el resolver. Ver:

http://www.globalreligiousfutures.org/users/sign_up

¹⁴⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, 64

desde la dimensión cultural del grupo aludido, toda vez que la identidad remite a la relación entre la pertenencia y la cultura¹⁴⁵.

En cierta forma, el problema sobre el cual se reflexiona, donde se cruzan la religión y la capacidad de actuación de los individuos respecto de la religiosidad, “*corresponden a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de la memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del vínculo social*”⁶⁶. Sin embargo, al margen de esos procesos de modernización de las conciencias es necesario esclarecer, los adjetivo de la familia y cómo se relaciona con nuestros planteamientos sobre identidad religiosa.

1.3.5.- Una familia de jóvenes

El análisis del concepto familia se ve atravesado por niveles de comprensión. Uno de ellos, acaso el más importante para este trabajo, es que el grupo se compone de jóvenes de distintas edades y dada la complejidad del razonamiento en torno a las identidades religiosas, es importante atender tal disposición, pues de un lado se descarta, en la actualidad, que exista un rasgo homogéneo a la condición de juventud, como sucede con la familia, a la vez que es necesario llevar la discusión al análisis de las juventudes, pues en ésta etapa de desarrollo se presenta una fuerte interacción social entre pares, a la vez que se establecen relaciones con instituciones de autoridad que buscan moldear su reacción, acción y pensamiento respecto de su condición estructural.

Durante décadas, la postura dominante en el análisis del concepto se enfilaba al funcionalismo, atendiendo la idea de que ser joven significaba ser rebelde. Los primeros análisis sobre México suponían que tales características se manifestaban en sectores medios y en las primeras pandillas urbanas. Basta recordar los episodios periodísticos dedicados a las bandas de jóvenes que se agrupaban por

¹⁴⁵ Giménez, Gilberto, “Cultura, identidad y procesos de individualización” en *Identidades: teorías y métodos para su análisis*, coords. Laura Loeza Reyes y Martha Patricia Castañeda Salgado (México, UNAM-CEIICH, 2011) 15-18.

los rumbos de Santa Fe, los Pachitos aún viven en el recuerdo de algunas personas¹⁴⁶.

La preocupación sobre el tema surge a partir de que la juventud fue comprendida como una etapa de fabricación de personas adultas que se ajustan a un modelo social, familiar o barrial. Es decir, se partía de un determinismo social que de forma consustancial a ser joven siempre implica procesos sociales, familiares, educativos o territoriales y en específico de comunidades o barrios.

Conforme fueron pasando los años y el conocimiento sobre el tema se amplió surgieron otros grupos susceptibles de estudio que se presentaban como un reto a desentrañar las intenciones e inquietudes de tales personas. En la década de los 70's destacó el movimiento de los "Jipitekas" que comenzaron a sentirse identificados con movimientos de izquierda política y se mostraban inconformes con lo establecido. Lucharon por imponer nuevas formas de pensamiento y acción a partir de generar una contracultura o "cultura de la onda"¹⁴⁷.

Las reflexiones sobre las juventudes, en un primer momento, bordeaban el análisis funcional para comprender fenómenos culturales y sociales que complejizaban la inclusión de algunos sectores. No obstante, poco a poco, otras preocupaciones se hicieron manifiestas y de ello surgió la necesidad de comprender también la condición estructural de las personas que se situaban en ésta etapa.

En un país marcado por incertidumbres, derivadas de un sobrevalorado proceso de modernización de la estructura social, política y cultural, surgieron grupos de jóvenes que se miraban como ajenos al torrente de bienestar prometido. A partir de reformas estructurales y ajustes de corte económico se motivó la exclusión, la inequidad y la violencia¹⁴⁸.

Es así que la complejidad, heterogeneidad y diversidad de los grupos juveniles supuso un esfuerzo por asir reflexiones coherentes con sus realidades, pues fue

¹⁴⁶ Escalante Monroy, Katia, *Jóvenes, cultura y socialidad. Primeras aproximaciones al estudio de la práctica de la capoeira en la Ciudad de México*, (Mimeo, 2010), 34.

¹⁴⁷ Escalante, *Jóvenes, cultura, socialidad*, 36.

¹⁴⁸ Escalante, *jóvenes*, en referencia al trabajo de Urteaga (1993), 37.

notorio que ellos y ellas, se expresan a partir de sus ámbitos de referencia¹⁴⁹. Es por ello que la atención se puso en grupos específicos que buscaban soporte en la religión y sus espacios de pertenencia, como los cholos; o en la música y la estética, como los punks¹⁵⁰.

La investigación de algunos especialistas derivó en preguntas puntuales: ¿Qué elementos constituyen el estilo en la identidad de los jóvenes? Pues poco a poco se identificó que donde algunos sectores veían rasgos delincuenciales en las agrupaciones de jóvenes, ellos, encontraban mecanismos de sobrevivencia. Es decir, el análisis fue llevado a la dimensión cultural de sus prácticas.

Para Rosana Reguillo, los jóvenes son *“sujetos que actúan sobre su realidad y se vinculan con una identidad cultural que emerge de los espacios periféricos de lo social”*¹⁵¹ es decir, buscan, son buscadores de un sentido cultural asequible, que responda y encauce sus interrogantes cuando todo parece incierto. Tienden a asir universos simbólicos que se corresponde con sus procesos identitarios puesto que les sirven para identificarse con sus pares, y como soporte de identificación, y socialización, toda vez que crean imágenes sociales compartidas¹⁵².

Héctor Castillo Berthier señala que *“los jóvenes se ven obligados a reproducir el sistema social dominante”*¹⁵³ y por ello pensar en sus prácticas nos lleva en todo caso a situarnos ante ¿Qué nos quieren decir con ellas?, es así que concursan diversas categorías en el análisis, pero principalmente las nociones de territorio, prácticas sociales e identidad van dando forma a las inquietudes que han marcado este trabajo hasta ahora, pues la selección de una colonia de la Ciudad de México, si bien parece aleatoria, fue porque la familia identificada siente un fuerte vínculo

¹⁴⁹ Monroy, *cultura, jóvenes y socialidad*, en referencia al trabajo de Pablo Gaytán, “Notas sobre el movimiento juvenil en México” (1985), 31

¹⁵⁰ Monroy, *Cultura, jóvenes y socialidad*, en referencia al trabajo de José Manuel Valenzuela, “¡A la brava ese! Cholos, punks y chavos banda (1988), 33

¹⁵¹ Reguillo, Rossana. *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, (editorial Norma, Colombia, 2000), 30-47

¹⁵² Monroy, *cultura, jóvenes y socialidad*, en referencia al trabajo de Martiza Urteaga “Por los territorios del Rock” (1998), 40.

¹⁵³ Castillo Berthier, Héctor, *Juventud, cultura y política socia un proyecto de investigación aplicada en la Ciudad de México*, (México: IMJ, 2000).

con su comunidad en la cual, viven momentos de tensión y conflicto, debido a sus prácticas y pertenencias religiosas.

No obstante, tales cruces entre las prácticas y los universos simbólicos que emanan de una cultura impuesta, coercitiva y que en cierta medida puede presentarse como totalizante, la respuesta de ciertos grupos decanta hacia la generación de presencia. Hacerse notar parece el reto, ser vistos. Existir para el otro a través de la ritualización de las prácticas sociales y en éste caso, religiosas donde símbolo, presencia y pertenencia, se articulan¹⁵⁴.

Repasando un poco lo dicho hasta aquí en cuanto a la teorización sobre el concepto jóvenes, podemos señalar que son muchas las variantes del abordaje, pero que dado el interés de este trabajo es necesario establecer que los jóvenes experimentan la socialidad alejados de aspectos que los diferencian o acaso en la diferencia encuentran la posibilidad de suscribirse a los rasgos más asequibles que algunas figuras religiosas les ofrecen ya que a través de ello, no sólo se apropian de su entorno sino que lo transforman siendo parte de los ajustes que se presentan en el sentido religioso como consecuencia de la dualidad estructural.

La preocupación manifiesta hasta ahora va bordeando la descripción de manifestaciones juveniles de orden cultural o político, pero a la luz de los cambios en tales dimensiones, es justo pensar en abundar, quizá desde una posición que privilegie las estrategias de cambio y respuesta, donde las pertenencias, en este caso religiosas, no son ya irrenunciables y en la cual la familia como institución va perdiendo la capacidad coercitiva de restablecer intereses como los de la iglesia católica o de otros grupos dominantes, pues parece que, aún al interior de cultos como el de San Judas Tadeo, hay más que prácticas, se conjugan posibilidades, potencialidad de cambio y organización, en suma, existe una incierta condición de ser jóvenes en la cual la transformación es una constante, como se ha señalado antes en la reflexión sobre la transmisión de identidades religiosas.

A diferencia de lo que se espera en un grupo de jóvenes, agregado a un movimiento religioso, en aquellos que participan de manifestaciones como las de

¹⁵⁴ Monroy, *cultura, jóvenes y socialidad*, en referencia al trabajo de Rodrigo Díaz Cruz "La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles" (2000), 48

la Santa Muerte o San Judas Tadeo, por nombrar algunas, es evidente que se rompe con el perfil supuesto del joven acrítico, pasivo, y adaptado a una supuesta sociedad de masas que puede ser homogenizada, sometida y dirigida¹⁵⁵ a la cual los poderes o intereses buscan recuperar o suprimir.

Apuntando a algunas conclusiones, el análisis social del concepto jóvenes en cierta medida olvida algunas particularidades del contexto actual, por una lado retratan dos polos, que bien pueden ser abordados como los chavos banda que viven en zonas populares y que se ven desprovistos de capacidades de acción y por tanto indiferentes al ascenso social. Situación que los determina y condena a vivir en constante anhelo ante aquello que, no pueden acceder, debido a su condición en una sociedad volcada al consumo. Hacen del barrio y la esquina su espacio de pertenencia y resistencia, escuchan cierto tipo de música y se visten de forma determinada.

Por otro lado, se piensa que los jóvenes “fresas”, son aquellos que estudian, buscan el ascenso social y el consumo. Se espera que sean personas preocupadas por adquirir y desechar, por emplearse y ganar el dinero suficiente para olvidarse de otros problemas como la pobreza, el riesgo y temas que parecen sólo interesar a otros, pues en ellos todo parece resolverse en el marco del esfuerzo, compromiso y en la medida que se ajusten al mercado de oferta-demanda de productos y servicios.

En suma, las tipologías hasta ahora expuestas no dejan lugar a una postura crítica. Ante las condiciones actuales del país tanto el estudio como el trabajo no garantizan un mejor futuro. Además, el acceso a diversos bienes y servicios como créditos o tecnologías se ha puesto al alcance de, casi, cualquiera que desee acceder. Es decir, la lectura dicotomizada de las juventudes donde son chavos banda o chavos fresas, es insostenible debido a las actualizaciones de la realidad social. Basta con mirar indicadores nacionales e internacionales de empleabilidad por nivel académico y los salarios, para dar cuenta de que si bien el mundo en general enfrenta una pauperización, los jóvenes son el sector más golpeado por

¹⁵⁵ Monroy, *Cultura*, en referencia al trabajo de Gomezjara (1987:112), 50

más que se insista en que la universalidad de la educación es una respuesta a tal condición.

Considerando todo lo enunciado en cuanto a las personas jóvenes, y vinculando la reflexión al trabajo, se presenta un esquema donde se presenta la composición familiar. Sólo se toma en cuenta al grupo que se estudió, dejando fuera a las parejas y otros familiares que no conciben con las prácticas religiosas del primero. En lo sucesivo servirá para tomar las referencias sobre el papel que juegan los actores en el proceso de análisis de la transformación de su contexto religioso pues cada uno de ellos tiene una cierta proclividad a una figura que se ajusta a su realidad, contexto, deseos e inquietudes:

Esquema 1. Composición de la familia.

Familia	Gaby 35 años. Preparatoria trunca	Gina 18 años Secundaria trunca	Poncho 13 años Cursando la primaria
Prácticas y creencias	Devota a San Judas Tadeo y la Santa muerte. Cabeza de la familia. Preparatoria trunca y empleada ocasional. Se asume como agente especializada.	Devota a San Judas Tadeo que muestra resistencias al culto de la Santa muerte. Secundaria trunca, dos hijos. Se muestra confundida sobre sus creencias.	Devoto a la Santa muerte por convicción y a San Judas Tadeo por tradición. Para él, la familia no debe imponer una creencia religiosa.

En suma, hoy las juventudes siguen enfrentando las mismas y complejas consecuencias estructurales derivadas de políticas públicas focalizadas, que a partir de ciertos momentos históricos como la crisis económica de los 80's, vieron en el rubro social un gasto antes que una inversión bien dirigida. Por todo lo enunciado hasta aquí, es posible señalar que las situaciones de incertidumbre llevan a distintos actores a buscar la protección y ayuda de una figura religiosa, espiritual o mesiánica como paliativo a su situación. Es decir, el vínculo estructural entre religión y memoria se actualiza a partir de hechos presentes donde la riqueza simbólica e intensidad afectiva de la evocación ritual pueden variar a partir de la comunidad creyente o de los individuos.

A tal dialéctica, Danièle Hervieu-Léger le asigna la cualidad de ser la tradición "haciéndose", construyéndose, y acaso debemos agregar, reconstruyéndose y adaptándose con base en procesos objetivos y subjetivos, de ello podemos decir

que tal condición es la dinámica central de toda religión¹⁵⁶ por ello es relevante explicitarlo, pues, a la luz de las líneas siguientes, la discusión en torno a la religión se verá relativamente diluida en la retórica de la religiosidad.

Entendida la dinámica cualitativa de la religión, es necesario comprender la mecánica del contexto religioso en México a la luz de todos los elementos teóricos enunciados y descritos a lo largo del capítulo. Lo que se busca a partir de este momento es revestir las afirmaciones y reflexiones que se han realizado para integrar el modelo de análisis para las transformaciones de la religiosidad. Por ello, el capítulo siguiente se presenta como una continuidad que va complementando los argumentos y pone la cimiento para concluir el trabajo con el estudio de caso.

¹⁵⁶ Danièle, Hervieu-Léger, *Religión. Hilo de la memoria*, 207

Capítulo segundo

2.1.- Introducción al contexto religioso

En el capítulo anterior se reflexionó sobre los alcances de la secularización, para explicar la reconfiguración del papel social de las religiones. Se señaló también que tal proceso es posible de forma análoga al establecimiento de las bases del Estado nación, y en cierta medida, su comienzo puede situarse en la firma de los tratados de Paz de Westfalia, que ponen fin a los conflictos armados derivados de la Reforma y Contrarreforma, dando paso a la mundanización de los bienes de la religión católica. Con ello comienza la reconfiguración del contexto religioso en el mundo.

Ahora, es necesario poner un contexto de referencia para visualizar el momento que atraviesa la religión en México¹⁵⁷ y con ello revestir los marcos teóricos que cierran el capítulo anterior. Es por ello que se mostrará dónde están situadas las categorías: pertenencia, práctica y creencias religiosas; y para ello se parte de una reflexión general sobre la pertenencia religiosa en México a partir de 1970 y hasta el año 2010.

La mirada al contexto nacional nos permite visualizar los desplazamientos de la pertenencia religiosa en un periodo y cruzar algunos elementos de cambio. Toda vez que la influencia de la religión católica se ha movido lo suficiente para dar cabida a otras expresiones religiosas, comunidades de sentido y cultos que poco a poco han enriquecido el mapa religioso en el país.

Se enuncio que se trabajará con la religiosidad de una familia, pues a partir de ellos se puede observar que las disposiciones religiosas son complejas, difusas y ello se puede vincular con la dualidad estructural propuesta por Giddens, pero también da pie a reinterpretaciones de la misma a partir de los agentes que crean nuevas formas de vivenciar su posición respecto al otro y a las instituciones.

¹⁵⁷ Aunque debemos señalar la fuerte presencia del catolicismo en México, que para nuestro caso particular, en el cual acudimos a la vida cotidiana y el acontecer religioso de una familia, la religión católica siempre es telón de fondo como podrá verse de apoco en el trascurso de la exposición.

Teniendo en cuenta lo anterior, hay que resolver el problema que se presenta al trabajar líneas tan difusas como la religiosidad, pues sus elementos parecen surgidos de una nebulosa trama donde los símbolos imprevistos, las experiencias discordantes y los momentos pasionales, rompen la lógica de las tradiciones religiosas en México, por lo cual es necesario mirar a los individuos y reflexionar sobre fervor religioso, al cual le han asignado un valor instrumental, y lo ejecutan sin que medien las instituciones religiosas como objetos reguladores.

Es por lo anterior que además de la propuesta estadística, este texto se adhiere a la propuesta etnográfica a partir de la idea de que *al narrar, nos narramos*¹⁵⁸. Es decir, se describen los momentos religiosos que se viven en espacios de culto que parecen pares por su ritualidad, pero que ponen figuras opuestas al centro de la devoción¹⁵⁹. Lugares comunes, rituales compartidos pero ideologías que parecen confrontarse, por tanto se observa en lugares donde se desdibujan los límites de las instituciones, en lo cotidiano.

En suma, este capítulo apunta a abrir la reflexión sobre el contorno religioso de una familia de la Ciudad de México, puntualmente en la colonia Simón Bolívar, y de la cual tomamos vivencias particulares en lo relativo a cultos, creencias e interacciones con su entorno y sus pares, para analizar las aperturas generadas en su forma de pensar y actuar, respecto a su postura como creyentes.

2.2.- La pertenencia religiosa en México 1970-2010

Cuando se hizo referencia al proceso de recomposición de la religiosidad en el capítulo anterior¹⁶⁰, se reconoció la potencialidad de la reflexividad de los actores para generar cambios relativos en las estructuras sociales y de sentido, dado su

¹⁵⁸ Bajoit, Guy, "Libertad y alienación del individuo contemporáneo" en: *El nuevo malestar en la cultura*. Coords. Suárez, Zubillaga y Bajoit (México: UNAM-IIS, 2012), 34.

¹⁵⁹ Lugares donde se tuvo la oportunidad de conocer a la familia que presta su experiencia para el capítulo 3.

¹⁶⁰ Ver subapartado 1.6.1.

carácter adaptativo. Considerando esto, al observar su identidad y sus prácticas, también se está ante su contexto¹⁶¹.

Las representaciones que los individuos elaboran de su entorno y las relaciones de proximidad que establecen, permiten repensar su identidad como un proyecto inacabado, impregnado de significados religiosos que remiten incesantemente a una tradición. Por lo cual se suscribe que las estructuras de plausibilidad de los individuos dinamizan debido a los reacomodos culturales¹⁶² que desembocan en mutaciones de la identidad religiosa.

Considerando que no existen sujetos aislados de la influencia de su entorno¹⁶³ pero que las relaciones, distinciones y acomodados de la identidad se presentan en un flujo circular antes que horizontal, se reconoce que la estructura tiene peso específico durante etapas de la vida, de las personas, pero que éstas ganan autonomía conforme van consolidando su identidad y diferenciándose de los otros, por ello, hay que mirar a los agentes en su contexto.

Los trabajos utilizados para elaborar este capítulo fueron realizados por distintos actores sociales. Por tanto, no se repara en las diferencias de las organizaciones, el objetivo es exponer sus conclusiones, en cuanto a la creencia y prácticas religiosas, que sean susceptibles de ello, para conocer de forma superficial las estructuras y relaciones sociales en un espacio limitado¹⁶⁴.

Puntualmente, tratamos de identificar rasgos que se vinculan con la categoría del *convertido*, propuesta de Hervieu-Léger¹⁶⁵ que permite identificar las transiciones individuales, dado que el practicante regular¹⁶⁶ se diluye como forma típica de los

¹⁶¹ Giménez, Gilberto, *Identidades: teorías y métodos para su análisis*, 10.

¹⁶² Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 217-220.

¹⁶³ Hernández, Alberto, *Regiones y religiones. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.) 1ed. Tijuana, (México: COLEF/ CIESAS), 10.

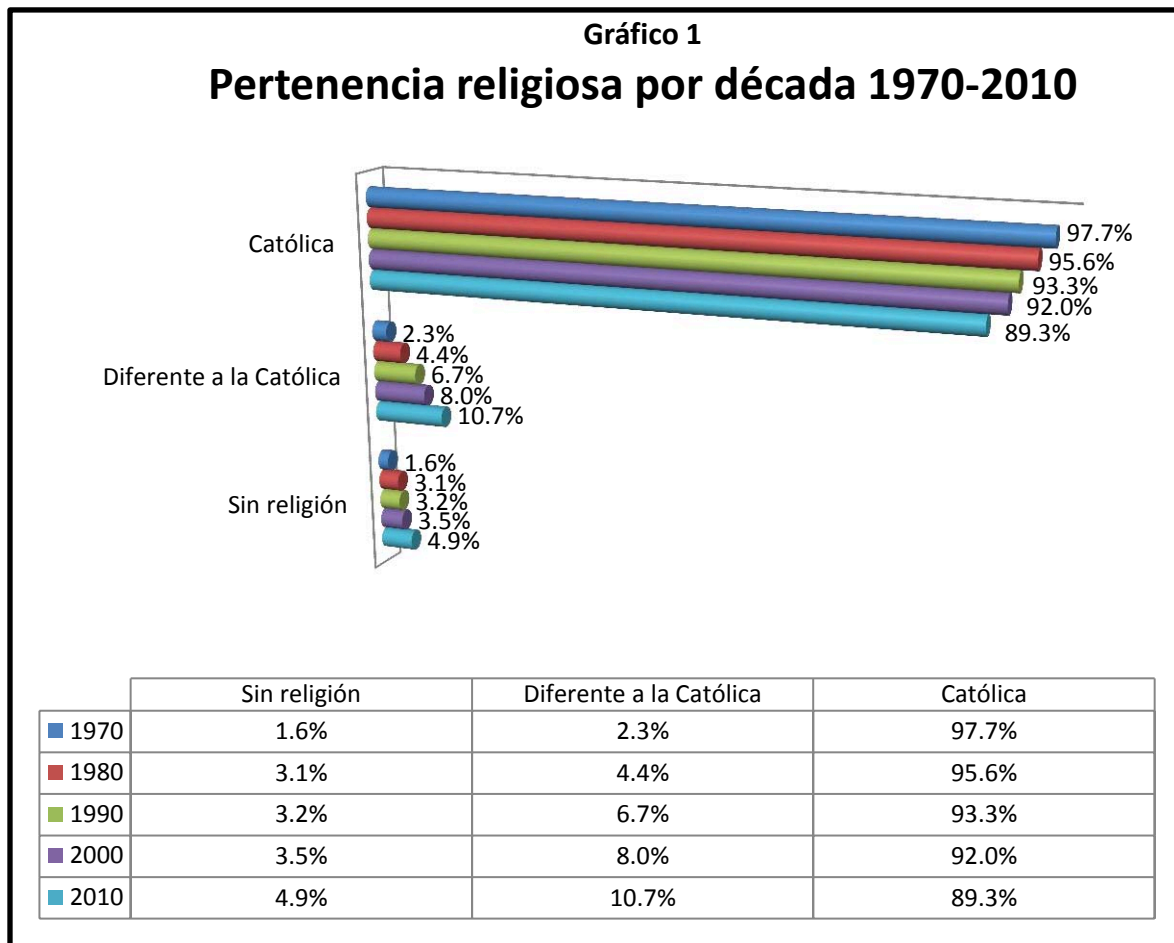
¹⁶⁴ Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 60.

¹⁶⁵ Concepto desarrollado en el capítulo 1. Ver: Hervieu-Léger, D, *El peregrino y el convertido*, (México, Helénico, 1994).

¹⁶⁶ Es decir, aquel que manifiesta una práctica obligatoria, normada por la institución, fija, comunitaria, con delimitación territorial y repetida ceden el paso a una figura intermedia al convertido, reconocida como el peregrino donde la práctica es voluntaria, autónoma, modulable, individual, móvil y excepcional. Para ampliar, ver: Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, 114

devotos a una religión para dar paso a otra forma de identidad religiosa que se mantiene en constante búsqueda de sentido para encauzar su acontecer a través de experiencias acomodaticias.

Es decir, considerando que el registro de adhesión y los niveles de implicación individual se diluyen por una tradición religiosa *vaciada de su potencial de cambio social*¹⁶⁷. Situación entendida en dos sentidos, por un lado el que ocasiona el hastío y cansancio de los devotos a esa religión y por el otro, el complejo proceso de adaptación al signo de los tiempos por parte de las tradiciones religiosas, denotada en la recomposición del escenario religioso. Por tanto es necesario



aclarar que el reconocimiento contextual no es exhaustivo y obedece al encuadre. Toda vez que México es un país con predominancia católica que se abre cada vez más a la pluralidad religiosa.

¹⁶⁷ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*, 154.

Para comprender mejor las modificaciones del esquema de pertenencia religiosa se elaboró el gráfico 1 donde se muestran las variaciones en términos relativos con base en las cifras ofrecidas por el INEGI entre los periodos 1970 y 2010¹⁶⁸. Como puede apreciarse, en 40 años el mapa religioso nacional¹⁶⁹ cambió considerablemente¹⁷⁰.

En el periodo mostrado en el gráfico 1, se puede observar el avance del pluralismo religioso en México. El rubro de personas que se manifiestan *sin religión* creció de forma constante y también las personas que se suscriben a una religión diferente a la católica. No obstante, a pesar de que en términos absolutos se reporta un crecimiento constante de la tradición católica, pues llegó a un 89.3% del total de la población¹⁷¹, lo notorio es la pérdida de su posición en términos relativos frente a los otros rubros. Los porqués son parte de un proceso del cual se detallaran algunos aspectos en lo sucesivo.

Vale hacer una breve comparación, de los porcentajes en el periodo señalado, para dar cuenta de los cambios: entre 1970 y 2010 la población sin religión pasó del 1.6% al 4.9% del total, es decir, creció más de un 200% y aquellos con adscripción diferente a la católica pasaría del 2.3% al 10.7% en el mismo periodo¹⁷², situación que arroja un abrumador crecimiento en términos relativos respecto de la tradición católica.

¹⁶⁸ INEGI, "Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010", *Censo de Población y Vivienda 2010*, en: Panorama sociodemográfico de México. Consultado septiembre 2015.
http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/religion/Div_rel.pdf

¹⁶⁹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011); Panorama de las religiones en México 2010. INEGI-SEGOB, México. p.2.

¹⁷⁰ A pesar de que en cada periodo censal las metodologías de investigación cambiaron para ofrecer mayor claridad a la pluralidad religiosa, las convicciones religiosas fueron enmarcadas en tres rubros, con el fin de hacer comparables los datos sobre pertenencia religiosa. Se mantiene el criterio utilizado en 1970. Elaborada con información del INEGI: Características culturales de la población. Volumen y porcentaje de la población según profese alguna religión y tipo de religión, 1950 a 2010.

¹⁷¹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Panorama de las religiones en México 2010, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación.-- México : INEGI, c2011. Para ampliar ver: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/re_ligiones_2010.pdf

¹⁷² Vale precisar que las distintas publicaciones del INEGI presentan diferencias en los valores relativos que presentan: por ejemplo, para el año 1970 en el documento "Panorama de las religiones en México" se manifiesta que el catolicismo alcanzó un 96.2% del total de la población y para el mismo año, en la tabla "Volumen y porcentaje de la población según profese alguna religión y tipo de religión, 1950 a 2010", se señala que la población católica para el mismo periodo fue

De mantenerse tal tendencia, es probable que en las próximas décadas el mapa religioso cambie constantemente debido a la creciente pluralidad religiosa en un escenario global donde las posibilidades de elección cada día son más asequibles. En el caso de México, se ha reportado una creciente desinstitucionalización y recomposición de la posición social de la religión, entre otros factores, a partir de la mundanización o secularización de la religión católica que debe ser reconocida como un proceso de dos vías: social y cultural¹⁷³.

La situación enunciada se enmarca en procesos de transformación social y económica acontecidos en la década de los 70's, donde comienza el tránsito de una sociedad agrícola a una semi-industrializada y urbana, que además se acompaña con flujos migratorios campo-ciudad que reconfiguran las capacidades electivas de las personas, que ahora enfrentan el desarraigo de sus comunidades y formas de interacción basadas en el anonimato de la ciudad.

Además de los factores enunciados, hay aspectos que parecen fundamentales para comprender la progresión de la pertenencia religiosa: la crisis económica de la década de los 80's y la incursión en el escenario mexicano de corrientes religiosas distintas a la católica¹⁷⁴. Aspectos de los cuales no se agotará la discusión sino que abonan a la comprensión de la imagen.

Para Alberto Hernández, la urbanización es el motor del cambio religioso. Si bien no existe correlación directa entre las dos variables que permita reconocerlas como causalidad, hay elementos que se pueden ligar para identificar el impacto en la transformación del entorno religioso¹⁷⁵. Como ya se dijo, la migración campo-ciudad facilita la socialización de las personas en marcos más amplios que le ofrecen nuevos elementos para tomar decisiones y a la vez fracturan la estabilidad forjada por las comunidades de referencia, es decir, en las ciudades se convierten

igual a un 97.7% del total. No obstante, tomamos esta última medición como referencia porque tuvo una actualización hacia el jueves 3 de marzo de 2011.

¹⁷³ Habermas y Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. (México: FCE, 2013) 11.

¹⁷⁴ Hernández, *Atlas de la diversidad religiosa en México*. 245-247.

¹⁷⁵ Hernández, Alberto, "Urbanización y cambio religioso" en: *Atlas de la Diversidad religiosa en México*, (México: COLEF/CIESAS, 2009) 247.

en seres anónimos desprovistos de la protección que les daba su entorno en sus regiones de procedencia.

Asimismo, a mediados del siglo XX se instaura en México el modelo económico conocido como el “desarrollo estabilizador” que acelera la migración campo-ciudad debido a la fuerte etapa de industrialización y urbanización que suponía la entrada del país a la modernidad. La prosperidad y el pleno empleo eran las promesas que todos querían reclamar para sí. Cabe mencionar que la migración, no sólo fue interna, pero se destacan las regiones centro y norte del país.

Considerando la tasa de movilidad, las tramas que supone y los cambios en las estructuras culturales, y socioeconómicas, se puede dar forma al argumento en el cual descansa el supuesto que pone la urbanización como un elemento que abonó a la transformación del contexto religioso aunque tales efectos se sienten con mayor fuerza hacia el final de la década de los 70's¹⁷⁶

En los 80's, se presenta un salto cuantitativo importante. Si se observa el gráfico 1, es el primer momento donde crecen, hasta casi se duplicarse, los rubros sin religión o diferentes a la católica. En cierta medida esto se puede entender a partir de la crisis económica de 1982, aunque es un proceso anterior que tiene su desenlace en ese año, con ello se hace presente el desempleo constante y rupturas en las expectativas, y promesas, del discurso modernizador que poco a poco se tornó en incertidumbres para aquellas personas que dejaron su vida en el campo para alcanzar mejores estándares en las ciudades.

Asimismo, como ya se mencionó antes, si bien la religión católica es una tradición que descansa en el ideario colectivo con gran fuerza, otras opciones que para ese momento eran casi imperceptibles, como pentecostales o protestantes, fueron ganando terreno entre la población indígena y sectores populares que enfrentaban

¹⁷⁶ Si bien existe el referente de que la incursión del protestantismo en México puede ubicarse hacia el porfiriato, este planteamiento es de orden general tal como se plantea en el gráfico 1. Para ampliar se puede consultar la obra de Jean Pierre Bastian en la cual se desarrolla con detalle tal fenómeno. *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, (México: FCE, 1997) y *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México: 1872-1911*, (México: COLMEX/FCE, 1989).

los embates de la crisis sin más recursos que su fuerza de trabajo. Sin empleo, alejados de sus comunidades, y en situaciones estructurales que complicaban su acomodo a las circunstancias, comenzaron a buscar apoyo religioso en las nuevas ofertas.

Ante las afirmaciones enunciadas es necesario poner en claro que el cambio del contexto religioso en el país es heterogéneo, debido a la configuración tan disímil entre los Estados de la república y al interior de estos, la relación de proximidad e influencias que supone el crecimiento interno de los municipios, delegaciones, colonias y barrios, por citar algunos elementos.

No obstante que persiste la estructura católica, otras opciones religiosas como las comunidades evangélicas y las misiones protestantes se observan en proceso de crecimiento y desarrollo. Cabe precisar que también las diferencias regionales fueron un factor que influyó en el cambio pues no ocurre la transición de la misma forma en el centro occidente que en las ciudades coloniales del sur de país, como Chiapas y Oaxaca¹⁷⁷.

En términos Generales se concuerda con lo propuesto por Hernández, quien señala que la desigualdad, la miseria y los claroscuros del desarrollo económico son causas que abonan al cambio religioso, aunque no las únicas¹⁷⁸. México experimentó un trance complicado que le llevó de una supuesta “administración de la abundancia”, como señalaría José López Portillo, a una crisis económica progresiva que derivó en el establecimiento de políticas económicas liberales que entre otros efectos, dislocaron la noción de la inversión en desarrollo social para concebirla como un gasto que debía ser focalizado generando efectos, que en su sentido general, derribaron los modelos de bienestar con todos sus beneficios.

Lo mencionado hasta aquí sirve para dimensionar los procesos de cambio como una concatenación de eventos socio-históricos y culturales que incluso se vinculan con procesos económicos que datan del siglo pasado donde van cobrando bríos

¹⁷⁷ Hernández, Alberto, *Atlas de la diversidad religiosa*, 255-257.

¹⁷⁸ Hernández, Alberto, *Atlas de la diversidad religiosa*, 262.

los fenómenos migratorios, que en cierta medida, han repercutido en las nuevas formas de asir las preferencias religiosas.

El crecimiento, o disminución, de la pertenencia religiosa debe cuestionarse frente a las acepciones de la categoría. Algunas personas se manifiestan abiertamente católicas a pesar de que no están comprometidas con la institución. Enunciado que constata la reflexión sobre la reconfiguración de las tipologías de creyentes¹⁷⁹, pues ahora, si bien algunos se mantienen en búsqueda, otros prefieren prescindir de su religión para buscar en otros recursos el remanso, o simplemente, en su devenir individuos, toman otros caminos.

Algunas personas católicas presentan un compromiso mínimo con la asistencia a misa, la oración, las peregrinaciones y la ritualización¹⁸⁰. Asimismo, la pregunta pertinente sería si aquellas personas que se presentan como sin religión, dejan de lado su vida emocional-espiritual, considerando que en la actualidad existen recursos de sanación como el yoga y propuestas religiosas no institucionales, que sirven de apoyo de su condición individual. No obstante, este tema, por cuestiones de tiempo, no se abordará a detalle. En todo caso se reflexiona en las prácticas y creencias desde su aspecto general en lo sucesivo.

2.2.1.- La práctica y la creencia en México.

Para complementar el argumento del subapartado anterior, se recuperan datos de la encuesta “*Creer en México*” realizada en 2013 por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana¹⁸¹. Los resultados ofrecen una lectura complementaria del contexto religioso en México a partir de dos dimensiones: personas católicas y no católicas, que concentra: cristianas no católicas¹⁸², no católicos¹⁸³, ateos¹⁸⁴ y personas sin religión¹⁸⁵.

¹⁷⁹ Ver capítulo primero de éste trabajo.

¹⁸⁰ De la Torre, Renée (2014); *Creer y practicar en México...*, 344.

¹⁸¹ Con una muestra natural de 4313 personas y aplicada a lo largo del país

¹⁸² Asamblea de Dios, Luz del Mundo, testigos de Jehová, metodista, bautista, evangélico, pentecostal o neopentecostal, cristiano, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), Adventista del Séptimo Día, Protestante (luterano, calvinista, presbiteriano, anglicano, episcopaliano, ortodoxo griego, ortodoxo ruso, ortodoxo sirio, libanés).

Tal ejercicio se presenta en dos grupos para visualizar con mayor precisión algunos matices respecto de sus prácticas, momentos de conversión y creencias.

a) **Católicos**

En el rubro *confianza en las instituciones*, la iglesia católica ocupa el tercer lugar¹⁸⁶ ya que un 47% de personas la califican en un rango entre el 8 y el 10¹⁸⁷ de la escala¹⁸⁸. Es decir, a pesar de la recomposición del contexto religioso o de los casos de pederastia que han generado fuertes interrogantes, la iglesia goza de una fuerte aceptación entre la población mexicana.

El 50% de las personas que manifestaron ser católicas piensan como primera respuesta que Dios es *“un ser superior que interviene de diversas maneras en nuestras vidas”* respuesta seguida por la idea de que *“es un padre amoroso”* con el 27% (Ver tabla 1). Es decir, si se pone en juego el lenguaje utilizado para responder, Dios deja de ser el centro en la vida de los católicos y se torna recurso al que se acude por diversas razones y momentos. Ya no es el padre que rige a partir de sus designios la vida social de los creyentes sino que se le considera como un elemento más dentro de una serie de recursos a los que se puede acudir cuando acontece un problema.

Tabla 1.	
¿Quién es dios para usted?	
Fuente: Creer en México.	
NS NC	1%
Un padre amoroso	27%
Un padre severo	2%
Un ser capaz de crear el universo, pero que no interviene en nuestras vidas	13%
Un ser que juzga nuestras Acciones	4%
Un ser superior que interviene de diversas maneras en nuestras vidas	50%
Una forma de energía	3%
Fuente: Creer en México	

¹⁸³ Enmarca a los no católicos y a las personas con otra religión

¹⁸⁴ Representa a quienes se declararon como tales y a quienes no dieron una respuesta a la pregunta ¿Quién es Dios para usted?

¹⁸⁵ Quienes creen en Dios pero no pertenecen a alguna Iglesia

¹⁸⁶ Después de la Marina que en el grupo de 8 a 10, obtuvo un 57% y el ejército que obtuvo un 49%, pero por encima de figuras como la CNDH, la Suprema corte de justicia e incluso, el presidente. Ver: IMDOSOC, Creer en México, “Percepción de la iglesia católica y los católicos”. (México, 2013)

¹⁸⁷ La evaluación se realiza por escalas En una escala del 1 al 10 ¿qué tanta confianza tiene en esa institución o persona? Donde 1 representa que no confía para nada y 10 que confía por completo. Si no las conoce, por favor, dígamelo.

¹⁸⁸ Estos resultados son similares a los de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas que evalúa la percepción sobre instituciones en el país y en la cual, la iglesia católica ocupa el segundo lugar.

Asimismo, cuando se le pregunta a la gente, católica y no católica, si estarían dispuestos a cambiar de religión, el 66% señalan que nunca dejarían su religión, pero, el 33% menciona que podría dejar su religión y pasar a otra¹⁸⁹. Tal condición permite deducir que la experiencia de la conversión a otra religión por parte de la gente católica se presenta en un momento donde la relación vertical, y coercitiva, entre fieles y religión no es la única razón por la cual se sale de una tradición, sino que el nivel de satisfacción también opera como un aliciente.

Asimismo, lo dicho antes, abona a repensar las formas relacionales con las cuales los individuos operan hacia sus figuras religiosas, pues se percibe un rasgo de la desregulación institucional que deriva en la noción de que dios ya no es el padre sino un recurso y que la religión es una condición que debe resultar satisfactoria, olvidando el rasgo de sacrificio que resultaba precondition de la verdad revelada.

Como se viene señalando, la razón instrumental que opera al diseñar e instrumentar los planes de acción individuales por parte de los devotos a una figura religiosa o pertenecientes a una religión, ya no sólo se ve reflejada en temas como el empleo, el gasto familiar o sus relaciones afectivas. Se puede inferir que al renunciar a la jerarquización, y desobedecer el canon, se deja un poco de lado la búsqueda de la vida eterna para virar hacia las respuestas inmediatas.

Antes se dejó en claro que la reflexión desagregada en realidad sólo persigue como objetivo hacer énfasis en los bemoles derivados del gráfico 1, por lo tanto, estas líneas son una labor adicional de la cual se van a generar reflexiones particulares hacia el final del capítulo. Además, la visión del trabajo siempre está apuntando hacia el catolicismo, dada su sobre-representación estadística a nivel nacional, por ello, sólo se expone la transformación de la matriz ideológica de la tradición: Dios deja de ser el centro y el agente se resitúa.

No obstante, es de rescatarse que en los cuestionamientos culturales, como el reconocimiento de derechos, respeto, y aprobación de parejas del mismo sexo, se muestran más positivos que los no católicos, aunque la diferencia es mínima. No obstante, se tiene una posición controvertida sobre la moral sexual, pues el 58%

¹⁸⁹Felicidad con la propia religión: en una escala del 1 al 10, en la que 1 es “podría dejar de ser católico” y 10 es “nunca dejaría de ser católico”, ¿dónde se ubica usted? (%). Ver: IMDOSOC, Creer en México, Serie Católicos y no católicos (México: 2013).

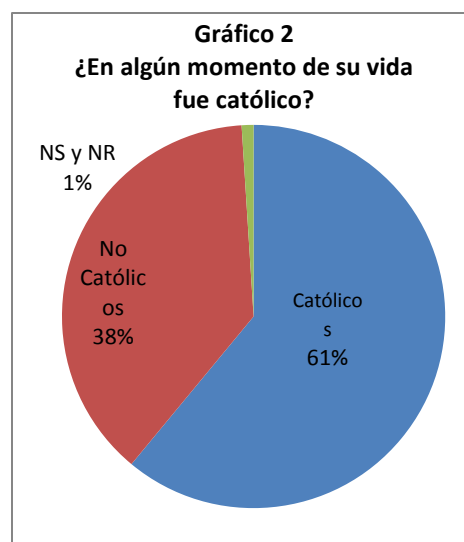
de los encuestados evalúa de forma negativa a las personas que tienen varias parejas sexuales. Es decir, se muestran tolerantes hacia algunos temas, pero en otros sigue rigiendo una moral que no se ajusta a la visión contemporánea sobre el derecho sexual y reproductivo¹⁹⁰.

Resulta urgente comprender la opinión de aquellas personas que no se asumen como católicas, para visualizar sus itinerarios en lo que a pertenencia religiosa y sus prácticas, toda vez cierto número del grupo que hoy pronuncia abiertamente como no católicos, es probable que haya crecido en un hogar católico y que antes practicara tal religión, pues, siguiendo los resultados del Censo 2010 del INEGI, en los hogares donde el jefe de la familia es católica, el 94.6% de los integrantes, practican la misma religión¹⁹¹.

b) No Católicos¹⁹²

En cuanto al grupo de personas que se presentan como no católicas, la encuesta permite mirar en algunos rasgos y motivaciones de la práctica previa de éstos.

Ante la pregunta *¿En algún momento de su vida fue católico?* (gráfico 2) se observa que de 276 personas que practican una religión distinta a la católica, el 61% antes eran abiertamente católicas, lo cual se presenta como punto de quiebre en la estructura monopólica católica y da cuenta de lo que se expuso en lo relativo a la identidad de los



individuos y la transmisión de las identidades religiosas pues en cierta forma, llega el momento en que los miembros de una familia deciden reinterpretar el ethos familiar para buscar sus propios rumbos religiosos.

¹⁹⁰ Ver: IMDOSOC, "Creer en México", Estilo de vida y actitudes. Actitudes hacia la moral sexual y Actitudes hacia Diversidad sexual. Base total: 4313 entrevistas, 3287 católicos y 276 no católicos.

¹⁹¹ INEGI, Censo 2010, "Panorama de las religiones 2010", consultado enero 2015, puede consultarse en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf

¹⁹² Datos que sólo tiene validez interna pues las bases son pequeñas y no permiten hacer generalizaciones a otras poblaciones y contextos.

Siguiendo el razonamiento de las líneas anteriores, se desarrolló la tabla 2, en la que se muestran la edad donde se presenta el cambio de pertenencia religiosa. El sector más amplio se ubica entre los 15 y 20 años con un 24%. No obstante la diferencia no es tan significativa si se compara con el grupo que se ubica después de los 36 años que llega al 19% y aquellos que no recuerdan en qué momento cambiaron con el 21%. Es decir, la edad no parece tener más peso que otras variables aunque si se mira la edad, por momentos parece cruzada por la discusión en torno al proceso de desarrollo identitario de las personas durante la juventud.

Esos resultados permiten reflexionar la relación edad-conversión, ya que, implícitamente se pone en juego la representación social de las juventudes donde las acciones son vistas como un proceso de renuncia a ciertos elementos identitarios de la familia que conserva una labora de socialización y educación durante los primeros años de vida de sus integrantes.

Tabla 2. Edad en la cual se deja la religión	
Edad	Porcentaje
Antes de los 15 años	9%
Entre los 15 y los 20 años	24%
Entre los 21 y los 25 años	10%
Entre los 26 y los 35 años	16%
Después de los 36 años	19%
No lo recuerda	21%
NS o NC	1%
Fuente: Creer en México	

No obstante, Gilberto Giménez señala que los rasgos con mayor peso para hacer distinciones entre personas, y grupos, es la cultura¹⁹³ y la pertenencia. En el mismo sentido, cabe mencionar para algunos teóricos la identidad es un proceso a través del cual un actor se reconoce a sí mismo sobre todo a partir de atributos culturales determinados, como pueden ser los de su grupo de pertenencia, sea este familia o sociedad¹⁹⁴.

Nuestras interacciones con otros individuos en distintos tiempos y espacios, son rasgos que nos individualizan y distinguen¹⁹⁵. Es decir, cuando parece que existe una correlación entre ser joven y la conversión religiosa, poniendo como ejemplo el actual fervor religioso en torno a San Judas Tadeo, es necesario señalar que

¹⁹³ Giménez, Gilberto, "Cultura, identidad y procesos de individualización" en: *Identidades teorías y métodos para su análisis*.

¹⁹⁴ Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1*, (México: Siglo XXI, 1996) 48-49.

¹⁹⁵ Giménez, Gilberto, *Identidades: teorías y métodos para su análisis*, 16.

“*ser joven es sólo una palabra*”¹⁹⁶ y no un factor concluyente en las metamorfosis de la experiencia religiosa pues en ello participan con mayor peso las condiciones sociales, económicas y culturales.

Si se toma en cuenta que la juventud debe encuadrarse entre factores culturales, sociales e institucionales¹⁹⁷ se pone el acento en que el uso de la palabra coloca en una esfera características confrontables¹⁹⁸. Así, la conversión religiosa parece dotada de un carácter privado y parece surgida de una decisión íntima, cuando en realidad es “*un acto social y socialmente determinado*”¹⁹⁹ en la cual los factores sociales y culturales que poseen los individuos entran en arreglo con sus intereses y aspiraciones, ampliando su campo de acción y decisión respecto su pertenencia religiosa.

Existen otros factores que motivan la salida de la pertenencia religiosa de adscripción, sea familiar o no, opera la decepción de su religión, tener dudas razonables respecto a la misma, el hecho de que no han sido formados como creyentes regulares e incluso el hecho de sentirse practicando un credo el cual no se identifican pero al cual son persuadidos por su familia²⁰⁰.

Del conjunto de factores es posible señalar como se cruzan distintas situaciones en niveles de comprensión que pueden ser vinculantes o contrarios. Antes se señaló que los conflictos internos de la iglesia católica, los casos de pederastia o las dudas razonables sobre el origen del dinero, incluso la falta de transparencia, han suscitado molestia e incomodidad entre algunos sectores de la población. A esto se le puede agregar que el nivel educativo hace suponer que a mayor número de años cursados le sucede una inercia de cuestionamiento a los dogmas.

Siguiendo las líneas trazadas antes, el factor de la edad se suma a los dos elementos mencionados antes de la misma manera que la influencia de amigos, familia y en menor proporción, pero presente, la influencia de los medios de comunicación como la televisión y las redes sociales donde se hace apología de

¹⁹⁶ Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, 142.

¹⁹⁷ Bourdieu, Pierre, “Los tres estados del capital cultural”, 11-17.

¹⁹⁸ Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, 144.

¹⁹⁹ Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido*, 126.

²⁰⁰ Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido*, 128-131.

las bondades del santo, es decir, la devoción a San Judas Tadeo, se torna multiplataforma, se adapta a los tiempos, es masiva, dúctil, incluyente, de todos y para todos.

Tabla 3 ¿Qué lo hizo dejar de ser católico/a?	
Conocer la verdad de la Biblia	15%
La creencia en otras ideas	11%
La hipocresía de la religión	11%
La calidad de vida que llevan los católicos	10%
Problemas personales	9%
Conocer más a Dios	7%
No encontré la tranquilidad que buscaba	5%
Familia / amigos	5%
La Iglesia	4%
Nada	3%
Fuente: Creer en México	

Para Michel de Certeau, hay momentos en los cuales los actores involucrados en una doctrina de fe viven el deslizamiento de la sacramentalidad como un momento en el cual los dioses de su familia no hablan en un lenguaje accesible²⁰¹ y buscan nuevas plataformas de comunicación y acceso. Es decir, la inversión del fenómeno religioso, que parece un quiebre, en realidad es un deslizamiento, continuidad hibridada, una iniciativa para renovar rumbos de sentido religioso

que parece inmóvil y viejo.

Como ejemplo de lo anterior, y retomando la discusión sobre el cambio de la pertenencia religiosa, donde se cruzan múltiples factores, cuando las personas con práctica católica previa son cuestionadas sobre las razones que le influyeron para dejar su religión, el 38% de ellas respondió de forma espontánea que no hay influencia para salir de su religión o cambiarla (Gráfico 3. Fuente: Creer en México). Sin embargo, al observar las respuestas ante la pregunta *¿Qué lo hizo dejar de ser católica/a?* las posibilidades se ubican, en lo general, dentro del sistema reconocido como familiar²⁰² (Tabla 3), confirmando la hipótesis de que la familia es una matriz que difunde identidades religiosas que al paso del tiempo serán modificadas por los agentes, tal como se expuso en el capítulo 1.

Abundando, ante la pregunta *¿Quién ha influido más a través de los años en su vida en la práctica de su religión?* el resultado con mayor representatividad es “familia y amigos” con un total de 63% para las personas católicas y 62% para las

²⁰¹ Señalaba que el sacramento sellaba la relación entre el decir y el hacer. Ahora, se torna palabras sin fuerza. Ver: De Certeau, Michel (2006); *La debilidad de creer*, 308.

²⁰² En términos de Giddens, una familia puede ser estudiada como un sistema en tanto sirven a observar las “relaciones reproducidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares” Ver: Giddens, *La constitución de la sociedad*, 61.

personas cristianas no católicas, como podemos ver en la tabla 4. Es decir, la familia se presenta como una matriz de transmisión de información relativa a la religión aun cuando sea en la conciencia práctica más que de forma reflexiva.

Reflexionando en la suma de los elementos componentes de las tablas 2, 3 y 4, lo que podemos concluir es que las personas pretenden situarse como individuos que actúan a partir de su razón, suponiendo un acto reflexivo o de reflexividad del cual son poseedores, no obstante, son omisos de su marcada influencia del entorno, la familia y las condicionantes

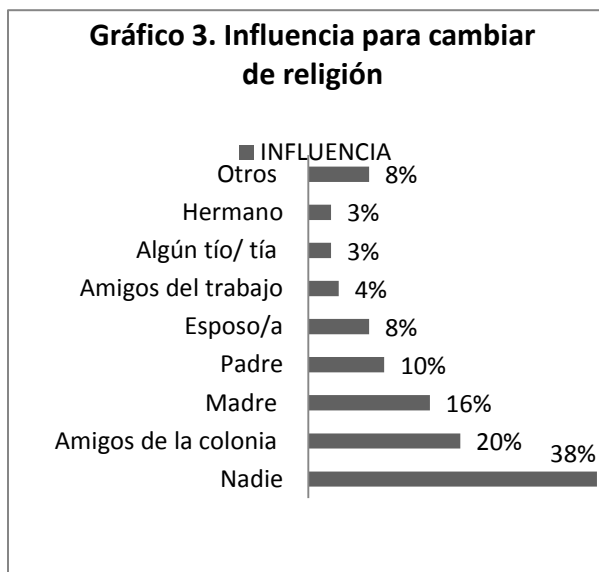


Tabla 4. Influencias en vida religiosa

Influencias en vida religiosa	Católicos	no católicos
La familia/ Amigos	63%	62%
Dios	8%	5%
Yo mismo (a)	6%	6%
Cura/sacerdote/pastor	3%	5%
La Fe	2%	2%
La Iglesia	1%	1%
La virgen	1%	-
Juan Pablo II	1%	-
Las misas	1%	-
Otros	2%	8%
Nadie	8%	9%
No contestó	4%	2%

Fuente: creer en México.

estructurales que inundan su conciencia práctica con lo cual, se valida, nuevamente, la teorización sobre la dualidad estructural, pues si bien influyen a la estructura social, no son totalmente conscientes de tal ejercicio pues se sienten autónomos al momento de actuar, y no es que se suponga una total autonomía sino que la dualidad es un proceso circular en el que existe un flujo constante de influencia-modificación y en suma, de cambio que supone crisis en las instituciones sociales y los objetos derivados de ello. No obstante, no se debe perder de vista que tal argumentación está enmarcado en lo que al tema religioso refiere.

Esta breve exposición estadística del panorama religioso auxilia a vislumbrar la recomposición del escenario a nivel nacional donde la iglesia católica ha visto disminuir su autoridad, aunque

debemos enunciar que dicho proceso se presenta con matices pues hay una relativa pérdida de confianza de los individuos hacia la iglesia y sacerdotes, pero a la vez, se presencia un proceso de reencantamiento de la sociedad por temas que pueden ser considerados religiosos, pero que en suma se centran en la religiosidad donde todas las prácticas, sean religiosas, espirituales o de otro orden, que impulsen el bienestar, la satisfacción y el goce, son bienvenidas.

No obstante, si bien el desgaste de la religión católica parece afectar la institución en su estructura orgánica, la religión católica sigue ocupando una posición central en la vida de las personas aun cuando sea de forma nominal. También hay que matizar que las prácticas religiosas de origen católico están presentes en las preferencias devocionales no institucionadas, como en el caso de la Santa muerte²⁰³.

Algunos planteamientos de la secularización suponen un distanciamiento entre los individuos y la religión²⁰⁴. No obstante, en México el dogma católico parece poco sacudido aunque en constante reacomodo²⁰⁵ como se pudo ver en este apartado. No sobra enunciar que el problema de la reconfiguración de lo religioso y por consecuencia de la religiosidad, es compleja debido a los vaivenes relacionales entre diversas tradiciones religiosas debido al creciente pluralismo en México. Es decir, debido al proceso de secularización donde la iglesia católica ver mermado su poder cohesionador, la religión y sus prácticas salen de la institución²⁰⁶ para ocupar un lugar más íntimo en la vida de los creyentes²⁰⁷.

Observando las estadísticas presentadas, podemos realizar un corte temporal a nuestros planteamientos pues a partir de la década de los 70's comenzó una etapa de transiciones en la pertenencia religiosa. Los efectos sociales de una década tan convulsa se vivieron con mayor claridad en el centro del país que concentraba la mayor tasa de migración y en la cual se concentraron los centros

²⁰³ Dirección de Asuntos Religiosos e INEGI

²⁰⁴ Para Hervieu-Léger, se recurre a la invocación de las tradiciones para legitimar los cultos y devociones aun cuando se pueden señalar que no son institucionales

²⁰⁵ Luckmann, Thomas, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*.

²⁰⁶ Berger, *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*.

²⁰⁷ Hervieu-Léger, *La religión. Hilo de la memoria*. Madrid, Herder.

económicos y políticos del país. Es por ello que la Ciudad de México merece ser tomada en cuenta para delimitar aún más nuestro trabajo investigativo. Comenzaremos a estudiar particularidades de la Ciudad de México como un espacio donde la religiosidad es un asunto a la carta y en mutación²⁰⁸.

2.3.- El entorno religioso en la Ciudad de México.

El trabajo más amplio sobre el contexto religioso en la Ciudad de México es presentado por el INEGI en *Panorama de las religiones 2010* y del cual podemos recuperar datos que van poniendo un piso de referencia para trabajar las reflexiones del capítulo 3. A partir del documento mencionado, se puede señalar que en el Distrito Federal habitan 8, 851,080 personas de las cuales el 82.4% se asumen como católicos, amén de las reflexiones sobre el practicante regular y el católico nominal, el catolicismo sigue siendo la religión de mayor presencia en la Ciudad²⁰⁹.

Siguiendo la reflexión sobre la preponderancia de la religión católica, en los hogares donde el jefe, o jefa, de familia es católico el 92.8% de los integrantes también lo es. Asimismo, el 52.3% de las personas casadas o unidas se unieron a través de boda religiosa²¹⁰. Considerando esto, se aviva la discusión sobre este relativo monopolio de la institución católica toda vez que pertenencia y práctica parecen ir por rumbos separados siendo la creencia lo que les vincula.

En el mismo sentido, es necesario hacer notar que, siguiendo los resultados del *Panorama*, la segunda tradición con mayor número de adherentes en la ciudad es la de tradición protestante que representa un 5.3% del total²¹¹. No obstante, el número de personas que se manifestaron sin religión fue de 5.4% y aquellas que no especifican su pertenencia religiosa 4.8%. Información que resulta relevante si

²⁰⁸ De la Torre, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*.

²⁰⁹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Panorama de las religiones en México 2010*, (México: INEGI-SEGOB, 2011). 3. En lo sucesivo: *Panorama*

²¹⁰ INEGI, *Panorama de las religiones en México 2010*, 76.

²¹¹ Cabe mencionar que el documento concentra por tradiciones o grupos las tradiciones más numerosas de tal suerte que cuando decimos tradición Protestante en realidad hablamos de varias iglesias: protestante, pentecostal, cristiana, Evangélica. Ver: INEGI, "Estado unidos mexicanos", *Panorama de las religiones 2010*, (México: INEGI, 2011), 75.

http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf

se contrasta con los resultados del *Censo poblacional del 2000*²¹². El catolicismo ocupaba un 90.4% del total y los protestantes y evangélicos fueron presentados como una incipiente minoría: comunidades históricas, 0.2%; pentecostales, 0.4%; otras evangélicas 2.9%. El apartado sin religión ocupó un 2.9% y los que omitieron su respuesta llegaban al 0.7%.

Representado de forma detallada, la comparación se ve la Tabla 5:

	2000	2010
Católicos	90.4%	82.4%
Sin religión	2.9%	5.4%
No responde	0.7%	4.8%

Fuente: INEGI, "Estado unidos mexicanos", *Panorama de las religiones 2010*, (México: INEGI, 2011). INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, "Distribución porcentual de la población de 5 y más años por religión, 2000". Consultado enero 2015, (México, 2000).

A partir del contenido de la tabla 5 se puede constatar que el cambio en la pertenencia religiosa se presenta a un ritmo más acelerado que en el resto del país. En 50 años, el número de personas sin religión a nivel nacional se incrementó en un 3.3%, mientras que en la ciudad de México, en un periodo de 10 años, incrementó 2.5%. Es decir, en un periodo menor se presentó un ajuste mayor.

Asimismo, considerando los procesos de desarrollo industrial, de servicios y la alta tasa de movilidad campo-ciudad que se presentó entre la década de los años 70 y 80, parece que el Distrito federal, que es parte del marco general de explicación, es un espacio donde existe una fuerte tendencia a potencializar los efectos de la desregulación institucional de la religión católica pero que, además, parece marcar una tendencia a la alza para los años venideros.

Si se toma en cuenta que los datos marcan tendencia, también hay que mirar que la población católica en el Distrito Federal es menor que en gran parte del país, aunque también es justo considerar que el nivel educativo y de ingresos en esta

²¹²INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, "Distribución porcentual de la población de 5 y más años por religión, 2000". Consultado enero 2015, (México, 2000), 142.

http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/religion/div_rel.pdf

ciudad es mayor a la media nacional, de lo cual, surge una coincidencia en la explicación que se vincula a la educación en la reflexión sobre el contexto nacional, donde parece que a mayor nivel educativo se observa más disposición a migrar de pertenencia o salir de las tradiciones religiosas.

Un dato que resulta por demás esclarecedor para este trabajo, y que se contrapone a la reflexión sobre la educación y el cambio religioso, es que la Ciudad de México ocupa el segundo lugar en el rubro de individuos sin religión²¹³, después de Chiapas, toda vez que el grado promedio de escolaridad en el segundo Estado es de 6.7 mientras que para el primero es de 10.5, comparación que parece someter a una segunda mirada el nivel académico como motor de la transformación.

El último rubro que se pone a análisis es el de aquellas personas que deciden no responder la pregunta sobre su pertenencia o adhesión. Si existen fuertes indicios de que las personas responden como primera opción que son católicos, sin que ello signifique que son comprometidos sino nominales, ¿acaso no estaríamos hablando de casos en los cuales algunas personas de ese 4.8% que prefiere callar su pertenencia no saben cómo definirse en términos de pertenencia religiosa?²¹⁴

Tal reflexión, deductiva, pone luz sobre la problemática expuesta, aunque sea de forma hipotética abre la puerta a reflexiones análogas a la discusión forzada por la tradición católica, donde se cruzan las improntas de lo sustantivo y lo funcional, pero también permite poner el reverso del argumento a tela de juicio, pues si bien parece que las transformaciones estructurales abren la puerta al cambio, en éste trabajo se parte del supuesto de que son los agentes el motor del cambio, una vez que alcanzan ciertos niveles de comprensión sobre su identidad y contexto.

La afirmación anterior se puede enmarcar en el proceso circular que admitió antes en lo relativo a la dualidad estructural, pues si bien el sujeto es influido por la estructura, también llega a un punto donde su potencialidad reflexiva, manifestada en su conciencia práctica, incide en los procesos de cambio. Tal como se expone a lo largo de este capítulo donde, a la luz de las estadísticas, el individuo

²¹³ INEGI, IMDOSOC, Creer y Practicar en México

²¹⁴ En las entrevistas realizadas a la familia se asomó una respuesta que puede vincularse a tal reflexión, pues Gyna, a pesar de ser católica como primera respuesta, reparó enunciando: “o ya ni sé que soy”.

desaparece por cuestiones de método, pero por las mismas razones, es necesario hacer notar su participación en los trayectos de la religiosidad que se torna un concepto constantemente reinterpretado y cargado de nuevos contenidos.

En el subapartado anterior se expuso brevemente el contexto religioso en México y ahora tocó mostrar los marcos de la Ciudad de México. Estos ejercicios hacen posible observar las recomposiciones a partir de un reconocimiento de la inversión de la pertenencia religiosa y constatan las afirmaciones de Hernández, De la Torre y Zúñiga²¹⁵ de las cuales se desprende que la región centro del país se configura de forma compleja y distinta al resto de la nación. Donde además se manifiesta una religiosidad particularmente interesante.

Si pensamos en la Ciudad de México, es incuestionable que no le habita el orden. Parece que tiene reglas para el desorden en el cual se vive y ellas requieren de estrategias de intercambio simbólico en todos los niveles de interacción entre las personas²¹⁶. Es por ello, como se ha señalado reiteradas ocasiones, la movilidad, el intercambio simbólico, la creciente pluralidad religiosa y la relacionalidad entre sujetos, son algunos de los elementos que concursan para originar escenarios de diversidad religiosa que sorprenden la mirada de propios y extraños.

La diversidad social y cultural que enmarca el contexto del Distrito Federal, supone relaciones entre agentes a distintos niveles. Habitar la ciudad, permite ver altares y nichos religiosos en las calles donde se venera lo mismo a San Judas Tadeo y la Santa muerte que, como sucede en la colonia Buenos Aires, al “Chapo” Guzmán, y a pesar de la predominancia católica, se puede presenciar una amplia gama de iglesias o sitios de culto religioso como mezquitas y sinagogas.

También se pueden encontrar centros de budismo, control del bienestar espiritual para aliviar las presiones del día a día, talleres de saneamiento del aura, yoga o chamanes prehispánicos que conducen a sus clientes a una experiencia espiritual trascendente. Magos, médiums, adivinatoras y acupunturistas, todos instalados en una lógica instrumental y económica. Opciones que enriquecen la religiosidad

²¹⁵ Hernández, *Regiones y Religiones*.

²¹⁶ Duahu y Giglia, *Las reglas del desorden*, (México, UAM-SXXI, 203) 34.

de los individuos que deciden suscribirse a una de ellas pues, ¿para qué esperar una vida mejor en el más allá, si se puede obtener en el aquí y en el ahora?

Las opciones de éste escenario, pueden verse bienes religiosos y espirituales de acceso libre, habilitan la contribución al marco actual de agentes que se definen a sí mismos como personas sin religión, ateas o que simplemente no saben cómo definirse. Otras se suscriben a una religión y hacen uso de todos los recursos enunciados al mismo tiempo. Asimismo, otras personas entran a grupos como la Dianética y Cienciología o institutos de filosofía.

Incluso, actualmente, se pueden encontrar otros individuos que se agregan a expresiones religiosas como el culto a la Santa muerte²¹⁷. En la ciudad, a la vez que un individuo se puede ver inmerso en un complejo escenario religioso también es colocado ante un escenario social donde todo el tiempo se presencia la polarización de la calidad de vida y el nivel de consumo. Condición que aviva las complejas tramas que implica habitar la ciudad.

2.3.1.-La inversión de lo religioso en la Ciudad de México.

Algunos especialistas del tema religioso afirman que en la Ciudad de México se manifiesta una religiosidad a la carta, debido al impacto de la secularización en la región centro del país²¹⁸. Esa afirmación requiere ser matizada. Los cambios estructurales y administrativos juegan un papel importante para abrir senderos en la cultura religiosa, que es donde se propician mutaciones socioculturales que los individuos interpretan y gestionan, aumentando las características híbridas de la dimensión religiosa. Es decir, se presenta el proceso en dos dimensiones: la individual y la social-política.

Las características religiosas de la región centro del país son el resultado de, al menos, 50 años de procesos sociales en los cuales la práctica social de la religión constantemente se transforma a la luz de procesos secularizantes²¹⁹. Por tanto, la

²¹⁷ De la cual detallaremos algunos aspectos en el siguiente capítulo pues la familia que presta sus experiencias religiosas es devota de esa figura.

²¹⁸ Hernández y De la Torre, *Atlas de la diversidad religiosa en México*.

²¹⁹ Hernández, *Regiones y religiones*, 125.

práctica social religiosa de los individuos abre camino a la elaboración de otras formas de religiosidad que toman como ajustes utilitarios las disposiciones de las tradiciones religiosas.

La desinstitucionalización de la religión en sociedades contemporáneas²²⁰ motiva que los individuos establezcan redes “hacia fuera” de los proyectos religiosos de su familia, buscando adaptarlos a su singularidad con base en los elementos identitarios que adaptan. Es decir, apropian, interpretan y reproducen el sentido religioso que aprehendieron de su familia para darle un carácter más íntimo.

Otro rasgo que se suma a la adaptación de los individuos es que las estructuras de las relaciones sociales van mutando para convertirse en marcos de referencia poco consistentes, cuyos vínculos se debilitan debido a la exponencial posibilidad de intercambio.

Si se toma en cuenta el santoral, es posible que la dinámica religiosa de los individuos se profile, como sus itinerarios, a partir de configuraciones regionales, locales e incluso, individuales. Sin que ello signifique que se convierten en religiosidades costumbristas o populares sino que se tornan algo transitable, algo están ahí mientras sucede otra cosa, algo mejor. Tomando estas afirmaciones como referencia, éste subapartado complementa la discusión del siguiente.

2.3.2.- Las creencias y la religiosidad en la Ciudad de México.

Ahora se atenderá el tema de la creencia y la práctica religiosa. Para realizar dicho ejercicio se toman los resultados de “*La encuesta de las culturas religiosas en la Ciudad de México*”²²¹ realizada por la Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis Primada de México. En cuanto a creencias mágicas, que durante el desarrollo del trabajo se ha puesto en claro que tales concepciones en realidad hacen referencia a la religiosidad, la encuesta muestra un comparativo entre personas católicas, con otras religiones y sin religión, en el cual, a manera de variables presenta un grupo de creencias ante las cuales las personas muestran su preferencia (Tabla 6).

²²⁰ Berger y Luckmann, *crisis de modernidad y sentido*.

²²¹ En lo sucesivo: la encuesta

Las personas que se asumen sin religión presentan los niveles porcentuales más elevados de aceptación de creencias como la astrología, las limpias y cargarse de energía. Tres rubros que tienen una distancia considerable en términos de sus elementos centrales ideológicos pero que a la luz de la práctica, son totalmente compatibles, como antes se ha expuesto.

Sin embargo, las personas católicas se muestran más abiertas a invocar espíritus, ello, quizá por la celebración del día de muertos en México o porque dentro de la teología se concibe la presencia de espíritus y una vida en el más allá. Las personas con una religión distinta a la católica quedan en un sitio medio entre las preferencias y aceptación de formas de creer distintas a la suya.

Tabla 6. Creencias mágicas. En población católica, con otras religiones y sin religión			
En términos generales ¿Usted confía en que son útiles las siguientes prácticas o creencias?	Católicos	Otras religiones	Sin religión
Limpias	21.5%	9.8%	23.5%
Cargarse de energía cósmica en pirámides	18.7%	16.2%	26.8%
La astrología	18.7%	12.1%	30.2%
El tarot o lectura de cartas	5%	4%	12.8%
Brujería o “mal de ojo”	5.7%	4%	10.7%
La Santa muerte	5.6%	2.3%	7.4%
La magia	4.9%	4%	12.8%
Invocar a los espíritus	45%	8.7%	10.1%
Santería	3.8%	2.3%	7.4%

Fuente: tomado en su totalidad del documento: Resultados preliminares de la Encuesta sobre la cultura religiosa en la Ciudad de México. Realizado por la Arquidiócesis Primada de México.

Asimismo, en la encuesta se detectó que entre católicos las devociones que ocupan los primeros cinco lugares al momento de rezar son: Dios con un 45.8%; Jesucristo con 21.5%, la virgen de Guadalupe con 11.8% y la Virgen María con 18.6%. Sin embargo, el dato revelador es que entre las personas abiertamente católicas, un 0.2% de ellas le reza a la Santa Muerte, otro porcentaje igual a San Charbel y con el 0.1% aparecen Jehová y los santeros. Sumando, la encuesta

revela que un 3.1% de la muestra de católicos, reza a figuras que se encuentran fuera de los marcos institucionales de la fe católica.

Ante los datos, no se tiene que perder de vista que la encuesta fue aplicada a personas católicas principalmente²²², por ello tiene mayor interés observar los juegos de lenguaje que sitúan la devoción a la Santa muerte en el rubro de la magia cuando para los devotos y devotas no es así, pero que además se constituye como un elemento del universo religioso debido a que lo religioso es un fenómeno social que se articula con el todo social. Es decir, prevalece la distinción sustantiva de la iglesia católica sobre la cual reposa la facultad de señalar qué es lo que cabe en la conceptualización de la religión.

Las limpias, cargarse de energía cósmica y la astrología ocupan porcentajes que aglutinan el 80.5% de las preferencias entre las personas sin religión en materia de creencias. Sin embargo, la cifra que resulta de suyo relevante es que dichas prácticas suman el 58.9% de las preferencias entre católicos. Es decir, la diferencia entre grupos en relación a prácticas mágicas es de 21.6% cuando se esperaría que los católicos se mantuvieran al margen de tales manifestaciones de orden no institucional y que nuevamente abona a la constatación del progresivo pluralismo religioso en la ciudad.

Adscripción	Censo 2010 %	Encuesta %
Católica	84.2	77.9
Otras religiones	7.3	11.8
Sin religión	5.9	10.2
NC	2.6	0.0

Fuente: Encuesta de las culturas religiosas en la Ciudad de México y Tipos de religión en la población de 15 años o más en el Censo 2010 y en la encuesta.

Hasta el momento se ha mostrado el devenir del proceso de recomposición, o secularización, pero puntualmente de la religiosidad que si bien nos remite a

²²² Tal como se señala en el documento publicado por el equipo de trabajo. Asimismo se señala que “se seleccionaron 400 manzanas de manera aleatoria en el Distrito Federal. El nivel de error de la encuesta es menor a 3% y una confianza superior a 95%. Con el procedimiento utilizado se garantiza la representatividad de la población de 15 años o más. En total, se entrevistaron a 2,000 personas; por ello, la cantidad de casos es mayor al estrictamente necesario para garantizar la representatividad. Vicaría de Pastoral, Encuesta de las culturas religiosas en la Ciudad de México (Resultados preliminares), consultado 3 de enero 2015, (México: 2014) Se puede ver en:

http://www.vicariadepastoral.org.mx/xviii_asamblea/anexos/ResultadosPreliminares.pdf

experiencias de orden immanente y trascendente, también responden a contextos particulares donde se puede apreciar la dinámica, trayectos y posibles rumbos que tomará tanto la pertenencia religioso como la religiosidad, pues en un momento donde lo religioso se encuentra en constante cambio, todo aquello que se va sumando a la experiencia religiosa de los individuos reconfigura paulatinamente las prácticas y creencias.

Exponer características del contexto religioso de Ciudad de México surge de la necesidad de encaminar el trabajo a un terreno menos amplio, pero también para exhibir las variaciones de la pertenencia religiosa y los matices que se presentan en cuanto a prácticas religiosas y creencias en la región centro del país, como se muestra en la tabla 7, que es donde habita la familia de la cual tomaremos sus vivencias para iluminar, reflexionar e interpretar, la recomposición del contexto religioso.

2.4.- Narrativas de los cultos seleccionados para observación.

Como se menciona antes, es necesario introducir los momentos que motivan este trabajo. Las pautas. Con ello se expone el contexto y los espacios donde comenzó la aproximación a la familia y también con los cultos más frecuentados por ellos. Todo esto, con el objetivo de clarificar los porqués del trabajo.

Si bien la teoría es el faro que guía el análisis, es necesario relatar los hechos observados para hacer partícipes del proceso de desarrollo a quien busca las mismas respuestas, pues aun cuando la narración se contamine con palabras que surgen de un determinado saber, es la mejor forma de dar consistencia y rumbo.

Actualmente en la ciudad de México se presencia una marcha progresiva de la pluralidad religiosa. Probablemente la mejor forma de decirlo es que se atestigua un efecto de la inercia transformadora que acontece en el país en lo tocante a formas de vivir lo religioso. Inercia que se hace presente en distintos momentos donde convergen lo tradicional y lo novedoso. Lo sincrético y lo estrambótico, podemos decirlo y para muestra, dos cultos: San Judas Tadeo y La santa muerte.

A unos cuantos kilómetros de la Basílica de Guadalupe, se levanta la Iglesia de San Hipólito y cerca de éste, el altar a la Santa muerte de la calle Alfarería²²³. El primero, es parte del patrimonio de la iglesia católica; el segundo, un altar privado de amplia difusión pero que al tiempo se presenta como un espacio abierto, sin más limitaciones que un cristal que impidan a los fieles mirar de cerca a su figura de devoción.

2.4.1.- La santa muerte

La iglesia y altares más concurridos de la Santa muerte, en el Distrito Federal, se encuentran en la Colonia Morelos²²⁴. Debido a una suerte de metonimia²²⁵, la gente devota a esta figura señala que el altar y el santuario-iglesia se encuentran en la colonia Tepito²²⁶, que en realidad está ocupada casi en su totalidad por el mercado que le da nombre. Un barrio que se distingue por sus complejas formas de interacción, su comercio, sus personajes y su cultura barrial.

Por una suerte de carácter itinerante de la figura²²⁷, algunos altares de “La Santa” como le nombran algunos de sus fieles, son sujetos a ritualidad local, vecinal e incluso familiar o individual y son colocados en diversos puntos de la Ciudad. Aunque por momentos sean removidos de sus nichos para acercarlos otros lugares de devoción, por simple ritualidad²²⁸ o porque debido a estos viajes, los dueños de las figuras obtienen beneficios económicos y materiales de aquellas personas que legitiman y apoyan su devoción.

²²³ También conocido como el altar de Doña Queta.

²²⁴ Aun cuando se manifiesta en distintos puntos de la Ciudad, parece que el culto a esta figura tiene matices localistas. Que la devoción viene acompañada de la movilidad ante las distancias y en cierta medida, de algunos factores que de a poco presentaremos. Asimismo, esta conclusión, surge de la difusión que hacen las personas que participan en el culto, por las notas periodísticas y la información que circula en internet o la televisión.

²²⁵ Que es nombrar una cosa por sus similitudes con otra debido a su cercanía. Ver: Pierce, semiótica

²²⁶ Delegación Cuauhtémoc en realidad.

²²⁷ No está afincada en una iglesia.

²²⁸ Se rumora que una de las imágenes de la Santa Muerte que se coloca en la calle Soledad de la Colonia Merced, en realidad no es de la gente de lugar sino que viaja desde colonias del sur de la ciudad.

También se pueden encontrar altares en varios puntos del Estado de México. El más emblemático de ellos ubicado en el municipio Tultitlan de Mariano Escobedo. Incluso existe una fuerte devoción en otros Estados de la República Mexicana, siendo el caso más representativo, hasta ahora, los estados del norte, noreste y noroeste del país. Asimismo, hay una fuerte actividad de difusión en redes sociales como Facebook, donde se han creado grupos de adoración y oración en los cuales se vierten experiencias, se acuerdan citas virtuales para publicar rezos, peticiones y a la vez se publican imágenes de personas enfermas o que han muerto para las que se piden la intersección del resto de los fieles en busca de la salud o la vida eterna a lado de su protectora.

Sin embargo de la difusión tendenciosa que se hace en medios de comunicación, el culto a la Santa muerte ha despertado la animadversión de ciertos sectores de la iglesia católica, de grupos conservadores de la sociedad mexicana y en cierta forma, de personas ajenas a una tradición religiosa, por situarse en una nebulosa intrusa en instituciones socialmente válidas. Probablemente porque la noción de muerte remite a significaciones negativas: oscuridad, maldad, fin de la vida y además por las distintas acepciones y connotaciones que se le han impuesto a través de vincular su devoción con grupos criminales como narcotraficantes y secuestradores.

Como muestra de lo anterior podemos encontrar películas que ensalzan la maldad de los personajes fieles a la figura o canciones donde las expresiones van de la gratitud por favores recibidos a la petición de males para los enemigos, o donde se agradece la protección en negocios ilícitos, pero que en suma apuntan a que sus devotos han desarrollado una certeza instrumental que va más allá de lo simbólico y el canon cristiano, donde el equívoco no tiene lugar, pues la fe va más allá de la lógica o la crítica.

Una de las muestras de cómo se reconfiguran las prácticas religiosas se puede apreciar con cierta nitidez en la música. Si bien no ponemos puntualidad a un análisis del discurso, la composición o la estética, se presentan algunos ejemplos que van poniendo luz sobre los supuestos de los cuales se habló. El grupo de hip-

hop, Cartel de Santa, surgido en monterrey, le canta a la *Santa muerte* de la siguiente forma²²⁹:

Especial dedicación a mi Santa muerte por protegerme y proteger a toda mi gente. Por ser justa entre las justas. Por dejarme seguir vivo, por darme la fuerza para castigar al enemigo. Por la bendición a mi fierro, pulso certero y por poner a mi lado una jauría una jauría de perros.

Estoy listo para cuando guste y mande santa madre. No quiero molestarle. Yo llegué para quedarme en el recuerdo de mis dos familias: la de sangre y la que se conoce en las calles.

Se puede leer con claridad las referencias a una vida plagada de incertidumbre donde lo incierto de lo cotidiano y sus cambios, motivan una condición retadora a la vida misma, acusada justeza, la Santa maximiza la fuerza, el poder de actuar. La amistad y “*la bendición a mi fierro, pulso certero*”, que puede ser una referencia al uso de un arma de la cual se puede desprender su uso como un refuerzo de la seguridad misma, pues la muerte y la vida, son temas excluyen en los hechos, no basta rezar y se consciente de que la muerte siempre les acompaña, que es una posibilidad, hay que tomar precauciones.

La trascendencia se mueve hacia el recuerdo y la velada urgencia por perdurar en el recuerdo de la familia y los amigos de la calle, que son elevados al mismo rango social que la primera. Síntoma muy preclaro en algunos grupos juveniles que se configuran en bandas, barrios, crews y otras formas de organización que en cierta medida, como se presentó en la reflexión sobre la juventud, son vistos socialmente como potencialmente riesgosos pero que a la vez resignifican los valores entre sus integrantes, les otorgan sentido de pertenencia y por momentos, son tan importantes como la familia pues se tornan red de respaldo.

También se observar el respeto guardado hacia ella, su madrina, su protectora, fuente de justicia y en ese sentido, se presenta un formato comunicativo menos solemne, a diferencia del acostumbrado en la tradición católica. La figura del padre y la madre, esa juiciosa estratificación que sitúa a los santos y a la virgen al centro del culto, se reconfigura, subvierte y renueva, es una relación de cercanía de comprensión, empática donde se sienten plenamente integrados y sin relaciones subordinadas sino de respeto mutuo.

²²⁹ Se toma como referencia porque la familia que entrevistamos utiliza la canción a manera de oración.

Probablemente, una canción no es el mejor indicador para validar una hipótesis. Sin embargo, la actividad del grupo tiene impacto nacional y actualmente son muy influyentes en su género. Es por ello que el consumo de su música, de carácter masivo²³⁰ puede influir en las prácticas, toda vez que resulta un lenguaje asequible y cercano a algunos de los devotos de la santa, como sucede en el caso de Poncho, el menor de la familia entrevistada, que utiliza estas líneas a manera de oración.

A pesar de las interpretaciones, los practicantes han tratado de legitimar versiones sobre el origen de la Santa muerte. Comúnmente confundida con la tradicional fiesta de muertos que reviste la proximidad del mexicano con la muerte. Basta pensar que en el ideario del México tradicional existen frases como “el mexicano muere donde quiera”.

En la reconstrucción de la devoción a *La santa* existen referencias brumosas. En la literatura antropológica, como en *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis²³¹, donde se menciona una figura esquelética a la que se le atribuían bondades ante los problemas sentimentales, que de ninguna forma es concluyente para afirmar que hay una relación entre el culto a los muertos y ésta figura, como lo afirma Andrew Chesnut²³², sino que la metonimia avivada por el desconocimiento de los allegados al culto, propicia tales interpretaciones.

Asimismo, esta figura ha servido como telón de fondo en noticias relacionadas con el narcotráfico, el secuestro, el vandalismo y otros crímenes²³³, la interpretación negativa de los atributos del culto fue durante un tiempo incontenible a nivel social, ya que se tensionaron los códigos y símbolos de los valores tradicionales con

²³⁰ Cuenta con más de 6 millones de seguidores en Facebook y cerca de un millón en Twitter.

²³¹ Lewis, Oscar (1961); *Los hijos de Sánchez*

²³² Chesnut, Andrew, *La Santa muerte. La segura segadora*, (México: Ariel, 2013).

²³³ Al margen del sentido común, cuya consistencia es frecuentemente confundida con la sociología, durante un tiempo, quizá en las postrimerías del reconocimiento social de las bondades de la figura de la Santa muerte, los medios de comunicación tendían a relacionar noticias “amarillistas” con esta figura y no es que no aconteciera de tal forma, pero parecía una impronta a descalificar la inversión y el paso firme de la apertura ante el pluralismo religioso en la Ciudad de México y el resto del país.

producciones de sentido que se ajustan más a un pragmatismo religioso que se desarrolla en ciertos escenarios de la vida social.

Una de las posibles explicaciones, como se menciona en el capítulo anterior, se vincula con la pérdida de influencia de la iglesia católica que favorece la expansión de religiosidades a modo, contemporáneas, que llegan a confundirse con un resurgimiento de la religiosidad popular, que nunca desapareció del contexto religioso sino que se modifica. Aunque en estricto sentido el culto a la Santa muerte es una fiesta popular a la vez que un culto religioso como cualquier otro, donde se juegan todos los elementos propios de una ideología religiosa.

También podemos señalar que las personas que asisten manifiestan abiertamente una búsqueda de opciones para recomponer su condición que sienten vulnerada. Se dan diversos motivos, se hace presente lo mismo aquellos que se sienten decepcionados con su religión como aquellos que se asumen como católicos que potencian su devoción religiosa a través de la adoración a esta figura pues saben que la muerte es lo único que no les pueden negar al final de su vida; saben que es la única verdad absoluta. Amor, dinero, trabajo, salud, son las búsquedas.

También se enuncia la sensible horizontalidad entre la figura y sus seguidores. No se sienten excluidos por lo que son, lo que representan y como se presentan. Se saben parte de un grupo donde todos son pares, o por lo menos, importa poco su proceder, su imagen, su posición estructural; no se da una distinción como la señalada en la reflexión sobre los primeros estudios de la juventud en la cual se dicotomiza ser joven: fresa o banda; pobre o rico, estudiado o ignorante, católico o no católico, no importa el proceder, importa el sentir. No se juega la obligación sino la ilusión de resolver sus inciertas condiciones de vida a través de una figura que los comprende, escucha y les da más de lo que ellos pueden esperar de otros santos.

Se disloca el concepto de religión, como señalábamos antes, para dejar de lado qué es y se da paso al cómo se siente, cómo se vive, qué se espera. A través de las ofrendas o dadas, se reinterpreta la noción del diezmo. Los beneficios

materiales son de todos, se redistribuyen entre todos. Comida, flores, dulces, bienes materiales que son más bien simbólicos, pero que son accesibles a todos, no se quedan en la institución que media, fluyen entre todos, y el culto es de todos, no de una iglesia.

El altar se construye y preserva gracias a las personas que participan, se asumen como parte activa, agentes de ese sentido religioso. Son parte central en un culto donde en sí mismos, son fieles y son guardianes, son devotos y son promotores; poseen el saber y los recursos, no hay autoridades especializadas, sino personajes carismáticos que miran desde su mismo lugar, a diferencia de las religiones institucionales donde se sienten en medio de una relación desigual, distante.

No obstante, si bien es un tema de gran relevancia, conocer qué hay más allá en cuanto al culto, tal empresa rebasa nuestro trabajo aunque actualmente hay investigaciones preocupadas por el tema²³⁴. Será mejor retomar el rumbo de la descripción para abrir las reflexiones con una síntesis de las notas de campo levantadas el 31 de octubre de 2012.

a) La fiesta²³⁵

Por la madrugada²³⁶, en la víspera de la celebración religiosa a la Santa muerte en la calle de Alfarería en la colonia Morelos. Acaso se rebasan un par de cientos de personas que se dan cita para cantar las mañanitas, llevar regalos y ofrendas a su protectora: *la niña, la flaquita o la santa* como algunos le nombran. La población

²³⁴ (Katia Perdigón; Sergio De la fuente; Andrew Chesnut)

²³⁵ Para economizar el espacio, se anexa un archivo fotográfico como anexo en el cual se pueden apreciar algunos aspectos de la celebración a la Santa en el altar de Doña Queta y otros espacios de la Ciudad de México.

²³⁶ Se toma como referencia el culto en el altar de Doña Queta. Alfarería #12, Colonia Morelos. DF. Sin embargo, en el Estado de Hidalgo se tiene como fecha de celebración el 15 de agosto y en Puebla, donde se encuentra la Iglesia de Bárbara Bendita y la Santa Muerte, toman la fecha de fundación de la iglesia que fue en la primera semana de diciembre. Es decir, al no tener una historia legitimada sobre los orígenes, la fecha puede presentar variaciones.

que acude se distingue por ser heterogénea en edades, aunque se hace presente un grupo nutrido de jóvenes, que no superan los 30 años²³⁷.

Algunos de los y las participantes, exhiben tatuajes de su protectora en distintas partes del cuerpo que pueden ir de una pequeña imagen en el brazo hasta una impresión que ocupe toda la espalda. Perforaciones, peinados estafalarios y una efervescente pasión por el culto, son los elementos más visibles. Rasgos que en suma hablan un poco sobre sus identidades. Sin embargo, también se dan cita personas en traje sastre, ropa propia de oficina, señoras con mandiles, ancianas en silla de ruedas, mujeres con sus hijos en brazos, niños y niñas. Algunos adolescentes con uniforme escolar, en fin, una multitud de asistentes que rompe con el estigma presentado en los medios de comunicación sobre la supuesta participación de criminales y drogadictos. Aunque una situación, no elimina a la otra. Es decir, el culto es inclusivo.

El consumo de alcohol y marihuana es común en este espacio, aunque no deja de ser reprobado por algunas personas, entre ellas Doña Queta, la mujer que cuida el altar a la Santa Muerte en la calle de Alfarería. Para algunos devotos y devotas, el humo de marihuana es un medio para purificar las figuras de “La niña blanca”. Por tanto, si alguien exhala humo de marihuana frente a otra persona, en una especie de baño a la estatuilla o altar. Se toma como un gesto de cordialidad y respeto; que debe ser correspondido en especie a la persona que da el bien. En una suerte de reinterpretación del *potlach* que señalaba Marcel Mauss en su “Ensayo sobre el don”²³⁸, pues para los devotos, tarde o temprano, tiene que regresar lo dado en forma de dádiva.

Uno aspecto que llama la atención son los altares itinerantes de los individuos que asisten a rendir culto. La calle se organiza de tal forma que se forman cuatro filas de pequeños altares sobre el piso donde se dan cita las figuras religiosas más diversas. Se puede encontrar en un mismo sitio figuras de la religión Yoruba,

²³⁷ Como se ha mencionado antes, esto no significa que no se den cita otros grupos de edad sino que éste es el más representativo.

²³⁸ Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*,

como Yemayá o Changó²³⁹. Algunos personajes centrales para la religión católica como la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo entre otros como el niño doctor, San Charbel o Malverde. Es decir, el límite lo pone quien instala su sagrario.

A través de los altares comienzan a circular las dadas, que son presentadas en forma de alimentos, dinero, estampas, flores, pergaminos con oraciones, rosas negras, mezcal, marihuana, chocolates y una serie de mercancías que no podríamos describir por la extensión del trabajo, pero que, en cierta medida, parecen ser el motivo de la instalación individual de altares pues la pregunta que surge es: ¿quién aprovecha todos los bienes recibidos en especie? En respuesta a ello, se tuvo la oportunidad de llevar tal duda hasta la intimidad del hogar de una familia que logró reunir algunas decenas de ofrendas de diversas personas y fue claro que todo lo obtenido es para el consumo familiar aunque algunos de esos bienes quedan destinados al altar del hogar.

Considerando lo anterior, es posible afirmar que existe una razón instrumental y utilitaria en el culto a la Santa. Si bien no es lo único que mueve a las personas a acercarse a tal figura, sí es un factor determinante, pues afirman algunos que en lugar de dar, reciben. Se sienten al centro del culto, como beneficiarios directos de forma mediata de las bondades de su protectora a la cual, no le tienen que dar sino que ella, en su infinita gracia, les hace llegar lo que necesita.

Cientos de altares funcionan bajo la misma lógica: obtener beneficios materiales, pero también otros grupos se acercan porque existen experiencias probadas de la eficacia con que se resuelven los problemas que son llevados ante el altar. Debido a que no media una figura especializada, suponen que la petición llega de forma directa a la receptora y se opera de una forma eficiente. No obstante, siguiendo la lógica tradicional, otros participantes se urgen de recibir la bendición de Doña Queta que es vista por algunos, no sólo como la guardiana del altar sino como un agente especializado que puede interceder por ellos ante la Santa. Es decir, como

²³⁹ La religión yoruba, presumiblemente es de extracción africana. Changó, o shangó, y Yemayá son los Orishas más emblemáticos. Para ampliar, ver: Humanitas, *Oricha, ritos y prácticas de la religión Yoruba*, (EU: Indiana University, 2003).

se señaló antes, pervive la invocación a las tradiciones a pesar de que se modifican las estructuras de plausibilidad que daban consistencia a un modelo, o tipo ideal, de creyente regular.

Visto así, el culto a la Santa muerte es relativamente distinto a otros. Su dialéctica radica en el hecho de que por momentos es idéntico a otros cultos religiosos debido a su esencia de protección y seguridad ante los embates de la vida cotidiana en las postrimerías de la modernización de la vida, pero presenta elementos contrastantes con el saber institucional tanto en lo ritual como en lo ideológico. Un gran número de asistentes al culto de ésta figura, como se ha dicho, participan de otros regulados por una institución religiosa de tradición cristiana, como es el caso de San Judas Tadeo y del cual ahora se presentan algunos elementos de su ritualidad.

2.4.2.- San Judas Tadeo

Como señalábamos antes, es incuestionable que actualmente el culto a la Virgen de Guadalupe goza de buena salud, digamos que en lo que a fieles y devoción refiere. Sin embargo, a unos cuantos kilómetros de la Basílica de Guadalupe en la colonia Guerrero se levanta la Iglesia a San Hipólito, que según las referencias del sitio electrónico de los Misioneros Claretianos²⁴⁰, fue otorgada por el Arzobispo Pelagio Labastida a la congregación desde el año 1892, para atender a población silente. No obstante, lo relevante para este trabajo es que durante la década de los 80's, el inmueble se amplía para construir la capilla de San Judas Tadeo, a la cual sería trasladada la imagen del santo en el año 1982²⁴¹.

Algunos sitios electrónicos, diarios impresos, televisión y la radio, se hace referencia al culto de San Judas Tadeo como uno de los más frecuentados y cuantiosos de la Ciudad donde incluso se llegó a señalar como un punto turístico

²⁴⁰ Sitio web de los Misioneros Claretianos. Consultado agosto 2015, ver en: <http://www.claret.org.mx/san-hipolito>

²⁴¹ Información tomada de la página de los misioneros claretianos en lo relativo al templo de San Hipólito. Consultado agosto 2015, ver en: <http://www.claretianos.org.mx/san-hipolito>

donde concitaban fieles católicos de otros países²⁴². También conocido como el santo de las causas difíciles por la supuesta relación de empatía que guarda con todo tipo de personas pero principalmente aquellas que bordean lo conflictivo, lo criminal o simplemente lo distinto a los valores morales y normas establecidas por algunos sectores de la sociedad²⁴³.

La festividad del santo ha suscitado opiniones de diversa índole. Sea porque se reprueba lo que acontece durante el culto como se presenta en algunos sectores; porque se promueven las bondades del santo para situaciones complejas de amor y trabajo o fortuitas como las que se presentan en casos de salud o simplemente porque sus características peculiares, magnitud y los retos urbanos que supone, no pueden pasar inadvertidas el 28 de octubre o el mismo día, calendario, de cualquier mes.

San Judas Tadeo, es una figura que ha cobrado relevancia y notoriedad en los últimos años, quizá podemos matizar tal afirmación señalando que de forma paulatina el culto se ha nutrido de experiencias que refuerzan su mitología y eficiencia ante situaciones dramáticas, como lo expone una mujer de nombre María, defeña por nacimiento, que recuerda un suceso fortuito en una prisión de Tijuana en la década de los 70's. Se le acercó una "cholilla"²⁴⁴ para regalarle una estampilla del santo, asegurándole que él nunca le fallaría y le ayudaría a resolver su situación legal, pues señala que su condición resultó de estar en el lugar y momento menos adecuado durante su estancia en aquel lugar. Refiere que tras una oración, con fervor y fe, se acercó hasta ella el agente del ministerio público para otorgarle su libertad. Suerte con la que no corrió su hermano y un amigo, que fueron condenados por robo. Como resultado de tal evento, ella le rinde culto desde hace más de 30 años y promueve ampliamente sus bondades.

²⁴² Cabe precisar que el año 2012, cuando comenzó la observación del caso, la presencia en medios de comunicación era frecuente pero con el paso del tiempo se ha ido agotando, como si se tratara de algo normal.

²⁴³ Una de las construcciones populares de las bondades del Santo, en tanto se ha popularizado que Tadeo, significa "de pecho fuerte". No obstante, diversas consultas en diccionarios virtuales traducen Tadeo, como "pecho o corazón". Los valores de verdad y falsedad que se implican en la construcción de sentido propician interpretaciones diversas, pero que no restan importancia al análisis del fenómeno religioso.

²⁴⁴ Una mujer que por su apariencia y lenguaje parecía pertenecer al grupo de los cholos que es un fenómeno frecuente en el norte del país.

Situaciones como la anterior propiciaron que el santo de las causas difíciles cobrara a cada paso una gran importancia dentro del universo católico en algunos estados de la república, pero principalmente en la Ciudad de México. Existen debates en torno al origen de la devoción entre sus fieles e incluso al interior de la iglesia católica²⁴⁵, Quizá de la suma de un todo, su identidad, su andar itinerante, anónimo por momentos, como sus fieles, su paso en el tiempo y la historia le han favorecido con una mitología peculiar, ya que se convirtió en una narrativa que da sentido a las turbaciones y alimenta las esperanzas de sus fieles, que en ocasiones se encuentran presas de la incertidumbre y buscan remanso.

Lo que se muestra ahora, como ejercicio descriptivo, es una labor de síntesis de algunas notas de campo recabadas durante meses de observación. No obstante, intentamos reconstruir la experiencia de los participantes en el culto a San Judas Tadeo, a partir del 28 de octubre del 2012, para dar cuenta de los supuestos que sirven como punto de partida, como se hizo ante con el culto a la Santa muerte. Sin dejar de lado que este ejercicio es una forma de exponer la visión de quien investiga y no una realidad absoluta pues resulta necesario distinguir las prácticas en su sentido más general. Por momentos puede parecer adjetivada, pero se trata de una descripción narrativa de tipo estructural, o etnográfica, donde se pone a los hechos en el centro del ejercicio, pero no por ello evade implicaciones personales.

a) La celebración.

Uno de los momentos donde se puede observar la riqueza cultural, estética, de la peculiaridad de la religiosidad a la que se ha aludido a lo largo del texto, se presenta en el transporte público, metro, donde se hace evidente la disposición y emoción de los viajeros que se dirigen a la iglesia de San Hipólito. Algunos se pueden identificar por sus atuendos que incluso llegan a rayar en lo estrambótico pero con un fuerte sentido religioso. Llevan consigo un afiche que puede ser una playera con la figura de San Judas Tadeo estampada en el frente o la espalda, un

²⁴⁵ Así lo afirman un par de sacerdotes entrevistados que señalan a San Judas Tadeo como un santo que estuvo olvidado en el norte del país hasta la década de los 80's.

rosario en el cuello e incluso artículos más simples, como una pulsera, brazaletes o gorra.

Se puede ver a familias, parejas, grupos de jóvenes, ancianos y colectivos de colonos que se organizan para ese día. Comerciantes, policías, transeúntes y curiosos. Todos imbuidos por la celebración al santo de las causas difíciles. Existe algo de particular que reviste esta manifestación, son escasas las personas que van solas, es decir, pareciera una actividad de conjunto. Algunos se disfrazan de San Judas Tadeo: manto blanco con túnica verde en tono jade. Sandalias de piel e incluso, los más avezados, se tiñen el cabello de rubio. Cabe mencionar que las estatuas que se resguardan en Roma que pueden ser un indicador preclaro de la imagen del santo, no muestran que tales ropajes sean cercanos a la realidad, pero eso no es relevante para aquellas personas que se visten asimismo o a sus hijos emulando al santo.

En ciertos tramos del transporte (metro) se percibe el olor a solventes, o activo²⁴⁶, los pasajeros tratan de alejarse de quienes están inhalando tales sustancias pues para algunos supone un riesgo mantenerse cerca²⁴⁷. Al salir de la estación del metro Hidalgo, la gente desborda las calles y el lugar se convierte en mercado de intercambio espiritual. Algunos de los participantes parecen experimentar un éxtasis religioso, no pueden esconder la emoción que les provoca estar ahí. Se miran ensimismados; otros, que no acuden por razones propiamente religiosas ofertan productos en promoción de 2 por 1; muchos más, pagan –regalan- algunas mandas o milagros, como ellos dicen.

El pago de mandas es una práctica de retribución a los otros, de redistribución o circulación social de los bienes obtenidos, entre sus pares. Se sienten agradecidos con el santo por favores recibidos y suponen que es mejor dar a quien necesita, y puede aprovecharlo, y no tanto a la iglesia. Entre ellos existe un saber legitimado por la experiencia en el cual se sabe que el santo lo prefiere así. ¿De dónde surge

²⁴⁶ Limpiador solvente para tuberías de PVC.

²⁴⁷ El término más asequible para el grupo es monear que significa Inhalar solventes para lograr efectos psicoactivos. Drogarse con inhalantes.

tal práctica?, nadie puede responder, pero todos los que asisten saben que así es. Es un consenso que atrae a cientos de personas que vuelven a sus hogares con algo más que una fe renovada.

Una de las experiencias más llamativas se presentó cuando un joven, cabello rapado, playera talla extra grande –demasiado grande para su cuerpo-, una bermuda que llega a los tobillos y varios colgijes tricolor: amarillo, verde y blanco, los colores que se han legitimado y aceptado como propios de San Judas Tadeo, ofrece a los transeúntes y devotos un rollo de papel atado con un listón rojo que supone un pergamino. No hace distinciones al ofrecer el objeto, la dadiva. No obstante, él es el tipo de jóvenes que son sujetos al escarnio público por su apariencia pues parece un cholo. Sin embargo de ello, sonrío mientras reparte sus dadivas, tranquilo, cordial. Afirma que su apariencia no importa en este lugar, se sabe uno más y el santo le ha ayudado a librarla, aunque no comenta de qué.

A unos cuantos pasos, en el exterior de la iglesia, una pareja de jóvenes con dos niños, uno en brazos y otro de aproximadamente 5 o 7 años al cual disfrazaron como San Judas Tadeo, comenzó a regalar rosas a las personas que pasaban junto a ellos. Tan pronto comenzaron, la gente se aglutinó, incluso algunos empujaban para obtener una de las flores. Una tras otra, las rosas cambiaron de manos. Es evidente que se trata de un reparto de dadivas, pero en cuanto terminan su labor, el joven carga a su hijo, besa a su pareja, mira al cielo y se persigna. Nunca entraron a la iglesia, no hicieron más que llegar al sitio y entregar las flores.

Es notorio el hombre balbucea, quizá una oración. Abraza a sus acompañantes, se cristaliza su mirada y llora, se presentó un cambio repentino en su estado de ánimo, como si la entrega de las flores significara lograr una gran tarea, algo incomprensible para quien observa. Sin más, caminan y se alejan del contingente hacia la alameda central. Cuando son interrogados sobre las rosas y la repartición, señalan que el santo salvó la vida de su hijo menor y por ello están agradecidos.

Cae la tarde y se presenta otro fenómeno que hasta ese momento era el que más llama la atención de los medios de comunicación. La particularidad de dicho momento radica en que algunos colectivos de jóvenes se hacen presentes²⁴⁸. Unos cuantos inhalan solventes y fuman marihuana en los alrededores, otros platican; unos más, esperan su turno para entrar al recinto que guarda la imagen de San Judas Tadeo. Sin embargo, la celebración del culto se convierte en un espacio de socialización y fiesta para algunas personas que incluso bailan ritmos como el reggaetón o bachatas. Embebidos por el momento, se unen, hacen de tal acontecimiento una gran fiesta donde todos participan.

Los grupos de jóvenes que concitan en ese espacio, se ajustan relativamente a la descripción que se hacía de tal concepto en el capítulo primero, pero cabe reparar en la relativización acusada pues, si bien sus prendas y estética en general permiten señalar que se trata de jóvenes de rasgos urbanos y condiciones estructurales poco favorables para ellos como lo señalaría la visión pastoralista sobre los tipos ideales en la religiosidad popular. Hay otros, esos otros que son profesionistas, desempleados, padres de familia, estudiantes de todos los niveles, curiosos de las ciencias sociales que se dan cita para vivir el momento. En suma, jóvenes por edad y por identidad, surgidos de las reminiscencias de las capas sociales aunque actualmente sería complicado remitirse a un reduccionismo de clase o apariencia para señalar el tipo de personas que acuden.

Lo que sin duda se puede señalar, es que las juventudes actuales se acercan lo mismo por curiosidad, deseo o fe al culto. Sería de suponerse que jóvenes, con una formación académica elevada y recursos económicos suficientes no se preocupan de tales experiencias, dadas las condiciones que revisten su existir, pues el santo de las causas difíciles no es para todos, menos para los que no lo requieren, pero todo puede suceder en un culto que por sí mismo es ecléctico.

²⁴⁸ Algunos reportajes periodísticos los consideran combos reguetoneros, otros los llaman chacas o tepiteños, pero en la realidad son el grupo más efusivo y pasional en tanto son los que más beben y se drogan o, aún sin esto último, son los que llaman más la atención de los medios y espectadores.

Se aglutinan curiosos, fotógrafos, medios de comunicación y extranjeros que se sienten atraídos por el fenómeno. Algunos por estudiar lo que sucede, otros por vivenciarlo y unos más por mirar lo que sucede. Es decir, las personas que se dan cita obedecen a diversas razones para acercarse, pero lo que sí es palpable, es que sin ellos la celebración no tendría la riqueza que manifiesta, pues las nociones relativas a dinero y educación, se desdibujan. Fenómeno que también sucede en otros espacios y por tanto huelga decir que las diferencias quedan implícitas en cada uno de los agentes.

Una última precisión es que no se trata de relativizar y llegar al extremo de liquidar las diferencias entre los asistentes pues de ello surge la diferenciación identitaria, pero si se tuviera que distinguir el grueso de la población que concurre ahí, serían jóvenes de sectores con pocos elementos estructurales que rondan como nivel máximo de estudios el nivel bachillerato y que en su mayoría trabaja en algún establecimiento comercial, fábricas y servicios varios²⁴⁹. Presentan problemáticas monitoreadas a través de indicadores que se traducen en discursos vacíos y sin impacto: drogadicción, maternidad adolescente, desempleo o pauperización del mismo, pocas expectativas a futuro y de ello, tal vez, es que busquen al santo de las causas difíciles. No obstante que otros aseguran seguir una tradición familiar de larga data o incluso, asumirse como agentes especializados con saberes únicos.

Retomando la narrativa, cabe mencionar que un grupo nutrido de parejas se acercan al santo de las causas difíciles para dar gracias por haberse conocido. La tarde toma matices de cita romántica. Incluso, algunas de esas duplas se comparten el solvente, entre besos y caricias inhalan juntos, ante la mirada vigilante de los policías. Una mirada cómplice, tolerante, que únicamente observa el cauce de las acciones y vigila el tránsito de los autos para que las cosas no se salgan del orden necesario pues el número de personas que se dan cita desborda

²⁴⁹ En una encuesta breve realizada a 50 personas para el proyecto de titulación de licenciatura que fue elaborada con marcadas deficiencias metodológicas se reveló que ni una sola persona contaba con servicio de salud como prestación de su ocupación, es decir, el 100% se autoemplean o trabajan en pequeños establecimientos de servicios como panaderías, tiendas de abarrotes o incluso, son estudiantes.

las calles, por lo cual hay que cuidarles de atropellamientos o accidentes de tránsito ya que el metrobus pasa muy cerca del contingente y los conductores de autos manifiestan por momentos su reprobación a la celebración, que entorpece la movilidad en un centro de la ciudad de por sí problemático.

Suenan bandas de viento, mariachis y la salsa. Algunas alabanzas tradicionales. Es decir, la música se torna un elemento ritual central pues permite a la gente avivar o maximizar su devoción de la misma forma que las alabanzas forman parte de liturgia católica, pero el lenguaje se ha modificado, se torna asequible, maleable, propio. Muestra de ello es el corrido, que suena de tanto en tanto, pues permite hacer un pequeño análisis de las reinterpretaciones sobre las bondades del santo de las causas difíciles y las muchas acepciones sobre su eficacia. Es decir, el giro en el lenguaje se presenta con gradualidad en ciertas prácticas. A manera de ejemplo citamos una frase del corrido a San Judas Tadeo de Los Mismos de Linares, que se tuvo oportunidad de escuchar durante la festividad:

“La labor de este gran santo no tiene comparación. Tú le pides un favor y nunca te dice que no.”

La certeza simbólica atribuida al santo, es uno de los motores que impulsan la devoción, pues al tenor de que nunca niega la ayuda se ha redimensionado su eficacia dando lugar a todo tipo de peticiones que van desde las siempre presentes, ayudas en temas de trabajo o salud, hasta las incursiones de algunos ladrones para salvar el día después de delinquir o trabajar, como ellos le llaman. Otra pieza que nos deja entrever las modalidades innovadas de la práctica y la creencia se puede ver en la canción “Sanjuditas” del cantante de reggaetón El Habano, donde se encuentran algunas disposiciones en torno a las relaciones afectivas y de género entre los fieles.

“Yo le pedí a Sanjuditas una nenita bonita, que se vista chacalona y no ande de loquita.”

Pareja a modo, que cumpla lo esperado de una sociedad que reposa sobre estructuras culturales de cimiento hetero-normativas, bonita, chacalona y que mantenga una relación de exclusividad con quien acude a pedir ayuda. Elementos que permiten reflexiones sobre la cultura machista que rige las relaciones en una

sociedad donde el cuerpo y el devenir individuos, resquebraja las preconiciones sobre las relaciones sólidas y duraderas. A priori se espera que el santo, no sólo cumpla con lo esperado sino que liquide lo inesperado de una relación amorosa.

Un último ejemplo de las complejas significaciones sobre la eficacia del santo es la frase introductoria del narcocorrido *En mi pecho* de Tito y su torbellino, donde se pueden escuchar algunas inflexiones sobre el perfil del creyente, que si bien parece de orden común, no es enunciado al interior de las iglesias tradicionales por tratarse de un tema íntimo que en el culto al santo de las causas difíciles cobra exterioridad porque es una disposición individual que no contraría la fe:

“En mi pecho un Sanjuditas y en mi nariz de la buena.”

Se aprecia en estas líneas, quizá de forma general, pues la música no es la única expresión sometida a análisis, algunos signos de los tiempos que impactan la religiosidad de los individuos y las formas en que se expresa, que si bien invocan a una tradición, también se ven como análogas a los formatos institucionales de la práctica religiosa. La indulgencia en el consumo de drogas es un mecanismo interiorizado en la matriz de representaciones de los devotos al santo, pues entre algunos grupos que hacen de su adicción una forma de vida o viven de la adicción de otros a través del narcomenudeo. Si bien la canción tendría su contexto en una región ideal hacia el norte del país, el hecho de expresar las estructuras de plausibilidad que enmarcan el culto, hacen de la cocaína, un elemento presente en torno a la devoción que en nada presupone la exclusión de aquellos que han tomado un rumbo poco acorde con el canon católico. No obstante, sirve para dar consistencia a las afirmaciones sobre la inversión religiosa que se han expuesto ya con cierta frecuencia durante el desarrollo del texto.

Al caer la noche, la gente comienza a tomar camino a casa. Se van lentamente, podría decirse que parecen satisfechos, embebidos por la celebración. Poco a poco las calles van recuperando su fisonomía cotidiana y quedan desiertas. Los comerciantes guardan sus productos, hacen recuento de las ventas. Platican con los compañeros de actividad. Algunos policías se marchan del lugar. Los

empleados de limpieza del gobierno de la ciudad comienzan su labor. El día se termina.

Como se puede ver, aunque no con poca nubosidad, el ejercicio de observación permitió identificar algunas prácticas religiosas en torno al culto de San Judas Tadeo. Si bien existe registro del uso de drogas para fines rituales en algunas religiones es innegable que el consumo de alcohol o drogas no es un motivo de alejamiento de la fe en tanto ésta es una convicción fundamental e individual.

También se observó que las formas de aproximación entre pares y la relación de los devotos y devotas con el santo, son novedosas en sus elementos de expresión como la música, la estética, en suma por la ritualidad adaptativa que se manifiesta abiertamente. Incluso, la relación vertical que suponía el sentido religioso institucional de la iglesia católica se reduce a una referencia²⁵⁰.

En esencia, prevalece la liturgia católica con sus símbolos y sus reglas dado que el santo de las causas difíciles es parte del Santoral, pero la relación vertical sujetos-iglesia muta a una relación donde los individuos se vuelven pares con el santo tal como lo señalábamos antes con los planteamientos teóricos de la dualidad estructural.

2.4.3.- Reflexión final del capítulo.

Concluyendo, es importante comenzar la investigación a la luz de la observación, pues como herramienta resulta indispensable en el trabajo sociológico dado que, una descripción de los hechos abona a las pautas de investigación que conectan la realidad a puntos conceptuales y con ello se puede seguir la ruta de nuestras hipótesis²⁵¹ que buscan identificar y exponer la secularización de la sociedad a partir de las vivencias de un grupo.

²⁵⁰ Esto es uno de los aspectos que se va a trabajar en el capítulo II, ya que en términos de sentido, las personas que se acercan a San Judas Tadeo y La santa muerte lo hacen porque sienten que la brecha de vida y obra entre ellos y esas figuras es menor.

²⁵¹ Geertz, Clifford, *Ensayo sobre la interpretación de las culturas*.

Cuando se abordan las formas de producir y reproducir religiosidad de los agentes que participan de cultos como el de San Judas Tadeo y la Santa muerte, se observan tensiones entre sus disposiciones y las tradiciones que prevalecieron de forma monopólica en México hasta bien entrado el siglo XX. Se puede inferir que hay resistencia a nivel social por la supuesta falta de coherencia normativa toda vez que una de las figuras está dentro de la institución y la otra, no. En otro nivel, existe una relativa continuidad en la ritualidad toda vez que se invocan el linaje católico para legitimar la práctica.

En cierto momento hay ruptura entre los creyentes con prácticas acordes a la institución católica y los creyentes con una religiosidad más abierta, pues se manifiesta acorde al contexto cultural y social, es decir, contemporánea. A la luz del análisis, la problemática parece tomar mayor consistencia, pues la riqueza del fenómeno religioso ahora situado a partir de la desregulación institucional regida por algunas tradiciones, se fija no sólo en la estructura institucional, sino también en los individuos.

Capítulo tercero

3.- La familia y lo religioso en la Colonia Simón Bolívar.

Como se menciona en el capítulo 1, la familia que accedió a mostrar sus prácticas y hablar de sus creencias fue seleccionada por sus características religiosas híbridas. Se ajustan a los modelos del pluralismo religioso a nivel individual y permiten dar cuenta de la desregulación del carácter coercitivo institucional de la religión católica.

Se asumen católicos y ponen en la cima de su jerarquización religiosa a Dios, seguido por algunos santos y a la vez son files a La Santa muerte y recuperan algunos elementos del Palo Mayombe. Jóvenes que a través de sus acciones, enriquecen el sentido religioso que reviste sus prácticas.

Continuidad y discontinuidad, hibridación. Rasgos que se pueden observar en la familia que como institución social, forma, transfiere e induce a sus miembros en un ethos familiar que refleja su identidad grupal, su posición estructural, sus andares y caminos. Es decir, cuando se habla de la familia en realidad es de un grupo donde se aprehende la pertenencia y las prácticas. Donde se reelaboran las creencias.

Asimismo, el papel que juega cada uno de los integrantes desborda los límites de lo tradicional, de aquello que tiene un tufo a catolicismo que se va transformando y que sirve de bastión en los momentos complicados, dolorosos. Acude a ellos esa fuerza que no comprenden, pero que saben inmediata, eficiente. No obstante, en cada uno de los integrantes tal disposición opera de forma distinta como se expondrá en lo sucesivo.

3.1.- ¿De quién hablamos?

Como se explicita en el subapartado 1.3.5, Gaby, Gina y Poncho²⁵², que por su composición bien puede considerarse compuesta. Viven bajo el mismo techo. Comparten hogar con su tía. Su vivienda es un pequeño departamento de dos niveles. También comparten la herencia de su abuela, el culto a San Judas Tadeo y La santa muerte. Al entrar a su departamento, en una pequeña habitación de

²⁵² Nombres que ellos eligieron para este trabajo.

asemeja un salón donde se ubica la cocina, la sala y el comedor, erigieron un altar multiforme donde, además de las figuras mencionadas, se suman, la virgen de Guadalupe y algunos ángeles infantilizados. Distintos elementos que gozan de una cara innovadora. Materiales como la madera, la cerámica, el crayón y la tela se conjugan para dar vida y jugar con la estética que adorna sus devociones (Imagen 1).

Gaby (así le gusta que le llamen), tiene 33 años, dos hijos y un moto taxi, que en suma, afirma, son su orgullo. Su hija se llama Gina y le dice *Hueso*; su hijo, prefiere que le digan Poncho, como lo hacen todos en la calle. Cuando comenzó el seguimiento, en el año 2012, la niña tenía 15 años y él niño once. Hoy, la situación cambió. Con más años, más autónomos en su creer y diferentes por su andar han logrado evaluar, distinguir y gestionar sus prácticas y son otras personas. Se comunican, pero no se comprenden.

Comparten prácticas y devociones²⁵³, limpian y ordenan el altar. Lo veneran, se persignan. Piden su apoyo para salir a trabajar y enfrentar la vida cotidiana. Cuando limpian la casa, riegan agua bendita traída de la Iglesia de San Hipólito para que se liberan de las “malas vibras”, que suponen son muchas por los conflictos que tienen con algunos vecinos y familia. Se han asignado un día de cuidados del altar de la misma forma que se dividen el trabajo de limpieza y orden de la vivienda.

No obstante de su fe se sienten desprovistos de condiciones para enfrentar algunos problemas en el trabajo. Con cierta dureza asumen que cada uno tiene ciertos límites en su futuro. Un techo de cristal podríamos decir. Gaby, desea llegar a comprar más moto-taxis para mejora su condición económica y la de su familia; Gina, quiere retomar sus estudios y no verse obligada a trabajar para ayudar a su familia. Desearía llevar una vida mejor, como la de sus amigas. Una fiesta de 15 años exuberante, donde toda la colonia la vea. Ser el centro de atención por una noche. Sin embargo, todos los días tiene que repartir su tiempo entre las labores de casa y su trabajo. Poncho, quiere jugar. Tener videojuegos,

²⁵³ Hasta ese momento. Situación que cambiaría con el paso de los años.

una bicicleta y en un determinado momento, manejar un moto-taxi, como su mamá y sus amigos, pues su infancia la ha pasado entre la gente que trabaja con su madre.

Gaby, nace el 28 de octubre y de ahí que siente una cercanía sin par, entre la familia, por el santo de las causas difíciles. Incluso, se tatuó una imagen de éste en el brazo izquierdo y como muestra de la apertura de sus creencias, en el brazo derecho lleva un dibujo de La santa muerte. Uno cerca del corazón, pues para ella es justo tenerlo cerca:

“porque en algunas cosas me he llegado a entender de su vida a mi vida”²⁵⁴

En el brazo derecho, para ella significa la fuerza, lleva tatuada a La Santa muerte, del cual no deja tomar fotografías, pues señala, es parte de una manda. No obstante, no tiene reparo en utilizar blusas o playeras sin mangas.

Gina, cree en San Judas Tadeo, pero no se siente tan identificada con La santa muerte. Tiene sus resistencias porque no le agrada que su madre le obligue a creer en algo con lo que ella no se siente contenta ante lo cual señala:

“Pues no sé, como que no me gusta mucho como se ve. Siento que puede llegar a ser peligroso porque si la andas buscando, te va a encontrar.”²⁵⁵

Ahora, ella es madre de dos pequeños: un niño, de nombre Tadeo, y una niña que se llama Gabriela. Su vida cambió. La búsqueda de un lugar donde asentarse, le llevó a Ecatepec, pero como rezan las canciones, siempre vuelve, cada tanto, a su colonia. A pesar de las diferencias con su madre. Sabe que “es de ahí”.

Con Poncho, las estructuras están condicionadas. Se manifiestan en dos niveles. Cuando su madre está presente y cuando puede expresarse sin censura. Digamos

²⁵⁴ Gabriela, cabeza de la familia. Devota a San Judas Tadeo y la Santa muerte. Trabaja como conductora de mototaxis y servicios en general. Al principio de la entrevista contaba con 32 años y al final del proyecto con 34. Entrevista realizada en tres momentos durante el mes de julio del año 2010, en su casa de la Colonia Simón Bolívar. Posteriormente se realizó una segunda entrevista en el año 2012.

²⁵⁵ Gina, es la hija de Gabriela. Cuando el proyecto comenzó tenía 15 años, al final de la última plática con ella cumplía 18. Entrevista realizada en Agosto del 2010 en una sesión, en su casa de la Colonia Simón Bolívar.

que hay dos versiones de su religiosidad. En una, es devoto de San Judas y La santa, en otra, sólo de “La flaquita”, su madrina. Amén del altar familiar, él ha montado uno propio a lado de su cama, en el primer piso de la vivienda, a unos cuantos metros de la habitación de su madre, al cual le fabrica distintos afiches. Pulseras, cuadros de madera.

A su figura de bulto le cuelga rosarios, le ofrenda dulces, manzanas, alcohol. Roja la figura, él decide que tiene un ropaje especial, que es del amor, pero de forma gestual y cómica, hace comprender que no se refiera a una situación ideal o romántica, sino pasional, amor que se desborda en pasión. Adolescente, que busca novia, aprender a bailar como “*los raperos del cartel*”, también quiere una vida mejor, como la que ve en la televisión, en los videos musicales de hip-hop o reggaetón que tanto disfruta.

En suma, la familia es relativamente ordinaria puesto que viven su cotidianeidad de forma compleja, como cualquiera de la colonia que todavía se ha tratado de insertar en la definición de popular debido al perfil sociodemográfico. Una afirmación forzada por los indicadores económicos levantados por el discurso oficial del cual se revela que el ingreso promedio del 43.3% de la población de la delegación no rebasa los 3 salarios mínimos y que además tiene una tasa de desocupación superior a la media del Distrito Federal²⁵⁶.

No obstante de lo anterior, es importante poner de relieve aquello que es de interés para este trabajo: la religiosidad de una familia, por lo que se ha insertado una serie de reflexiones que van poniendo un embudo a partir de censos, estadísticas y descripciones etnográficas, pues aceptamos que existe influencia de la estructura sobre los individuos, pero a la vez, éstos desarrollan estrategias que les permiten influir en su entorno y devenir.

3.1.1.- La religiosidad en relieve.

Los dispositivos discursivos y de sentido que la familia instrumenta en sus prácticas son dialécticos, a la vez que señalan a Dios como un padre amoroso que

²⁵⁶ En el D.F. la tasa de desocupación es igual al 5.36% y en la delegación Venustiano Carranza se ubica en un 6.5%.

les da la vida, como se ha mostrado antes en las encuestas del capítulo anterior, otorgan rangos a otras figuras. Mientras que para la cabeza del hogar, San Judas Tadeo es el patrón y ella su fiel servidora, porque nace el 28 de octubre, día de la fiesta magna del santo.

Para Poncho, el pequeño de la familia, La Santa muerte es su madrina toda vez que asume la historia familiar en la cual un milagro de ella le salvó la vida siendo nonato. Gina, es devota a San Judas Tadeo, pues se asume en una situación de vulnerabilidad respecto del entorno y por tanto, merecedora de los beneficios del abogado de las causas difíciles.

Padre, madre, madrina, son distinciones que otorgan una relación de familiaridad a las figuras respecto del grupo. Además a través de esos recursos sintetizan su ethos, pues la cimiento sobre la que reposan las diferenciaciones ponen en claro que entre ellos existe una concepción diversa sobre las disposiciones tradicionales de lo religioso, pues cada uno interpreta desde su condición y posición estructural y familiar.

Considerando la riqueza de análisis que habita en este grupo, fue necesario llevar el trabajo a un plano más íntimo donde se pudiera observar, analizar y distinguir el sentido religioso otorgado a cada una de estas figuras que parecen excluirse entre sí, pero que por momentos ocupan un nivel de eficacia simbólica comparable con otras figuras religiosas, como la Virgen de Guadalupe, pues el imperativo a seguir dentro del hogar es instrumental, toda vez que ellos se posicionan ante el hecho de que cada una de las figuras puede ayudar en problemas específicos. Más que acudir ante ellos para pedir un milagro como se estilaba en el canon católico invierten el sentido de la figura para solicitar un *favor de compas, un paro* entre pares.

En cada uno de los integrantes del grupo, seguido hasta su hogar en la Colonia Simón Bolívar, se pueden encontrar bricolajes de la práctica y el sentido religioso que van a desdoblarse en distintas dimensiones durante la instrumentación de sus discursos y recursos legitimadores, situación que se desarrollará a lo largo de éste capítulo y de la cual se conceptualiza que la religiosidad se torna de tránsito.

No obstante, es necesario connotar que los fenómenos religiosos de mayor efecto mediático en la ciudad de México son analizados por los medios de comunicación a través de su religiosidad. Desde las expresiones religiosas de los grupos que se reúnen en torno a una devoción y también a partir de las características sociales de quienes participan de tales manifestaciones, es por ello que frecuentemente se piensa en los seguidores de esos cultos como *Tepis, chakas o reguetoneros*.

Tal deducción puede ser cuestionada, a partir de la observación etnográfica y de la revisión documental que acompaña éste trabajo. Se explica a partir de las definiciones expuestas en el capítulo primero sobre la religiosidad, que como hipótesis básica se sostiene que lo popular es un tipo de innovación ante la lógica religiosa católica que a la vez genera tensiones. Tomando en cuenta el pluralismo religioso, tales manifestaciones pueden ser estudiadas como religiosidad popular se así se prefiere, pero que a lo largo del capítulo primero se dejó en claro que tal orientación, en el estudio de lo religioso, se ha saturado de significados derivando en polisemia.

Sin embargo, la religiosidad también puede verse como un recurso adaptativo o de tránsito a través del cual se busca mejorar las condiciones de vida derivadas de una persistente incertidumbre que detona una tropicalización de figuras religiosas a tal grado que se familiarizan con sus devotos, o se impregnan de una identidad barrial, como sucede con la Santa muerte y San Judas Tadeo que frecuentemente son descritos a partir de la mitología que reviste al barrio de Tepito.

No obstante, debemos sumar a lo expuesto en los capítulos anteriores, elementos de las condiciones sociales sobre las cuales se sostienen las afirmaciones que estamos haciendo, dado que hoy, todavía, se observa que el universo religioso ordena algunos espacios de la vida social y a la vez refleja, de forma relativa, la condición y posición, económica, política, social y cultural de aquellos individuos que participan de una creencia y sus prácticas.

Ejemplo de lo anterior es la tipología desarrollada por Hugo José Suarez, derivada de su trabajo en la colonia el Ajusco, del cual se concluye que existen cuatro tipos de agentes: agente *de religiosidad popular proactivo*, *el recreador y consumidor*, *el semiinstitucional* y finalmente *el paraeclesial*. Los rasgos correspondientes al

agente proactivo se ajustan, en cierta medida, a los hallazgos del trabajo etnográfico con el grupo seleccionado para este trabajo, ya que realizan prácticas, que si bien no son innovadoras de fondo sí lo son en la forma, a la vez que viven su devoción sumando elementos religiosos y espirituales de forma libre con el objetivo de maximizar sus beneficios²⁵⁷.

Este trabajo se enfila a estudiar y comprender los distintos rumbos que sigue la religiosidad en la actualidad, entendida como un hecho religioso que se transforma en los marcos de la modernidad suscitando que las normas institucionales de las tradiciones religiosas se fracturen para dar lugar a menús creyentes selectivos²⁵⁸ y adaptativos en un espacio determinado, sin que ello signifique la elaboración de leyes sino que apunta a abonar a la problematización de la religiosidad como categoría de análisis.

Tomando como referencia el proceso de secularización en su variante cultural y no tanto política, las prácticas de una familia de la Colonia Simón Bolívar sirven como un crisol por el cual pasa la teoría. Tal grupo fue elegido por su participación en cultos que son considerados polos opuestos al cristianismo, pero a la vez, porque es necesario adentrarse en las realidades particulares, íntimas, para dar cuenta de los dispositivos de sentido que desarrollan cuando sus estructuras de plausibilidad son impactadas y cambian.

Siguiendo a Ana María Fernández²⁵⁹, esta metodología y los resultados que puede arrojar, acaso abonan a la problematización de viejos problemas en una suerte de actualización. No obstante, la posición asumida es poner de manifiesto elementos que apuntan a reconsiderar el papel de las familias en la dinámica de transmisión de identidades religiosas en el marco de la dualidad estructural, que en cierta medida acaban por incidir en la reconfiguración de las religiones y del contexto religioso.

²⁵⁷ Suarez, Hugo José, "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana" en: revista Cuicuilco, Número 57, Mayo-agosto, (México, 2013) 208.

²⁵⁸ Hervieu-Léger, Danièle, *Religión. Hilo de la memoria*

²⁵⁹ Borakievich, Cabrera, Ortiz Molinuevo y Fernández. "La indagación de las implicaciones y el pensar-en-situación. Una contribución de la Metodología de Problematización Recursiva". En: *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, N° 8, Octubre, (Chile: Escuela de Psicología, Universidad ARCIS, 2014).

Es necesario exponer las características sociales que enmarcan las relaciones de la familia, a la luz de un marco más amplio. Tanto el contexto general como el específico son necesarios para comprender las representaciones socioculturales sobre lo religioso y las relaciones particulares entre los individuos, para validar el supuesto de que existe influencia recíproca entre agentes y estructura aun cuando a lo largo del texto parece que los individuos se diluyen.

Es momento de exponer las características del espacio de influencia inmediato de la familia y poner relieve aspectos básicos que permitirán ampliar el contexto para que no se quede en una simple narración de tipo etnográfico donde la centralidad recae en las interacciones entre individuos al interior de un micro sistema social.

3.2.- Una mirada a la Delegación Venustiano Carranza como espacio de interacción.

La familia con la que se trabaja está empapada de las lógicas estructurales de la delegación Venustiano Carranza, a pesar de que se sienten más identificados con Tepito²⁶⁰, por un azar, tuvieron que vivir ahí. En la colonia que les acoge. El origen de la demarcación se remonta a tiempos prehispánicos cuando se fundan los poblados de Mixiuhca y Peñón de los Baños. Fundada sobre zona lacustre y con una marcada actividad de servicios, comercial y de habitación popular. De origen constaba de tres barrios: La merced, San Lázaro y Candelaria de los patos. Hacia mediados del siglo XIX se acrecentó su extensión²⁶¹ por efecto de la dinámica económica que generó el mercado de La merced, La Viga y Jamaica²⁶².

Es una de las 16 representaciones políticas que integran el Distrito Federal. Se constituye formalmente el 29 de diciembre de 1970 mediante decreto de la nueva Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal el cual también contempla la

²⁶⁰ Colonia que se ubica en la Delegación Cuauhtémoc.

²⁶¹ Dando paso a la integración de colonias como Morelos, Romero Rubio, Santo Tomás, Manzanares, La Soledad y Penitenciaría, ver: Guzmán Garcés, Marco Antonio, *El papel de la expropiación en el desarrollo urbano para la sustitución de vivienda en el Distrito Federal*, Tesis de para optar por el grado de maestro en urbanismo, (mimeo, 2013), 144.

²⁶² Guzmán Garcés, Marco Antonio, *El papel de la expropiación en el desarrollo urbano...*, 144.

creación de la delegación Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Benito Juárez que se adicionan a las 12 existentes hasta ese momento²⁶³.

A principios del siglo XX, aún a pesar de los llanos salitrosos, aguas someras y pantanos comenzó la construcción del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México en la colonia Moctezuma y ejidos de Texcoco. Hacia 1954 se erige el mercado de Sonora y se presenta una nueva ampliación. Durante la década de los 60's, la delegación, que aún no estaba debidamente constituida, experimentó diversos cambios, por un lado comenzaron las obras del metro y posteriormente se planificó la construcción de una central de abasto que hiciera contrapeso a la acelerada actividad comercial del Mercado de la Merced²⁶⁴.

Hasta el censo poblacional del año 2010 habitaban 430, 978 personas en este espacio y se contaban 118, 810 hogares. Debido a la necesidad de vivienda el número 123, 317 en los cuales la tasa de ocupación media es de 3.5 personas. Asimismo, la delegación se divide en 3220 manzanas, 68 colonias. La más grande es Jardín Balbuena que ocupa el 9.93% de la superficie delegacional²⁶⁵,

Otro rasgo que puede abonar a la caracterización del entorno es que el grado promedio de escolaridad, al igual que en el resto del Distrito Federal, es de 10.5 años, a pesar de ello se tiene registro de que existen 69,997 personas mayores de 18 años con formación profesional, o universitarios, y a su vez, 4,762 personas con posgrado²⁶⁶.

Los 34 kilómetros que integran la delegación, que representan el 2.24% del territorio del Distrito Federal, se ubican dentro del contorno de la zona centro-oriental de la Ciudad de México. Colinda con las delegaciones Iztacalco, Gustavo A Madero y Cuauhtémoc. Asimismo, con Nezahualcóyotl, que es municipio del Estado de México.

Como se apuntó en la introducción y se desarrolló en el capítulo 2, el desarrollo urbano no es un factor determinante del cambio religioso pero la movilidad al

²⁶³ Departamento del Distrito Federal, *Monografía 1993. Ciudad de México*, (México: Delegación Venustiano Carranza, 1993) 15

²⁶⁴ Guzmán Garcés, Marco Antonio, *El papel de la expropiación en el desarrollo urbano...*, 145.

²⁶⁵ Guzmán Garcés, Marco Antonio, *El papel de la expropiación en el desarrollo urbano...*, 139.

²⁶⁶ INEGI, *Información nacional, por entidad federativa y municipios*, Consultado: octubre 2015, ver en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=9>

interior de la ciudad genera dinámicas cotidianas complejas para la población de la colonia Simón Bolívar toda vez se encuentra muy cerca del punto de entrada y salida para los habitantes de la zona oriente y ello implica una gran circulación de vehículos y transeúntes, además de una fuerte demanda de servicios.

El intercambio comercial y cultural que generan mercados como el de la Merced, Sonora e incluso el de Tepito²⁶⁷, revisten algunas formas de interacción entre los habitantes de la colonia e influyen de forma determinante en la elaboración de discursos relativos a la identidad y también en cuanto a planes de acción o estrategias para enfrentar los problemas que supone la incertidumbre inherente a la vida en la colonia.

Sin embargo, es necesario hacer distinciones de orden operativo toda vez que el problema viene enmarcado desde su nivel más general, a través de censos y estadísticas de alcance nacional, hasta tomar encuestas que sólo se centran en la Ciudad de México por lo cual es justo poner relieve a las características socio demográficas que enmarcan la delegación Venustiano Carranza para que con ello se articule mejor la reflexión sobre las características de la familia puesto que de tal suerte que habitan esa delegación también es cierto que eso genera tensiones en su acontecer cotidiano pues viven en un lugar y se identifican con otro.

No obstante de la dificultad que se presenta al abordar la diferenciación identitaria de los individuos, la delegación tiene características que favorecen la comprensión de la complejidad, urbana y social, ante las relaciones sociales que se establecen en la colonia a través y para ello es que se ha realizado una labor de descripción urbana del espacio que permite reconocer marcos de influencia de mayor amplitud sin que ello determine a los individuos.

Al conocer la situación general se puede avistar condiciones específicas de la reconfiguración de la religiosidad a partir de aspectos inherentes al proceso de modernización de la vida social por lo cual, ahora, se va a tomar el caso de la Colonia Simón Bolívar para cerrar el ciclo del modelo de investigación.

²⁶⁷ aunque éste último no pertenece a la delegación Venustiano Carranza sino a la delegación Cuauhtémoc

3.3.- El entorno de la Colonia Simón Bolívar

Si bien durante los primeros años del siglo XXI la ciudad estaba cambiando. Hacia 1940, la dinámica económica generada entre el Lago de Texcoco y el Mercado de la merced generó que poco a poco la morfología de la delegación Venustiano Carranza se modificara y dio paso a la creación de colonias de corte popular para paliar las necesidades de vivienda, entre otras, la colonia Simón Bolívar²⁶⁸ que es donde reside la familia que es objeto de referencia.

La colonia tiene una extensión relativamente pequeña que, con base en los resultados del Censo poblacional de 2010, hasta ese año contaba con 5,199 habitantes y un total de 1536 viviendas²⁶⁹. La tasa promedio de ocupación fue de 3.38 personas²⁷⁰. A pesar de que el contexto urbano cambia constantemente por la inserción de la vivienda vertical, en esta colonia predominan las casas familiares que son divididas de acuerdo a las necesidades de sus miembros y, en cierta medida, eso limita la creciente edificación de edificios y unidades habitacionales monotemáticas, lo cual le permite conservar ese aire de comunidad que favorece las interacciones entre varias generaciones de residentes.

De tal suerte que en un predio, que llegan a medir hasta 250 metros, pueden vivir dos, o más, generaciones de una familia, a la vez que se arriendan espacios para bodegas, estacionamientos y viviendas. Lo que supone que en algunos lugares los baños se compartan o se eche mano de la autoconstrucción sin regulación para adaptar los inmuebles. No obstante, el arrendamiento ha paliado la condición económica de algunas familias, por lo cual dicha práctica va ganando terreno día a día.

La colonia, colinda con la delegación Gustavo A Madero y avenida Río Consulado, hacia el norte. Se ubica a pocas calles de la Avenida Central, que sirve como vía de acceso primaria al Estado de México por el lado oriente de la Ciudad²⁷¹. De tal suerte, sus calles, de cuatro carriles, sirven como rutas alternas al tráfico cotidiano

²⁶⁸ Departamento del Distrito Federal-Ciudad de México; *Delegación Venustiano Carranza. Monografía 1993*, (México: DDF, 1993)

²⁶⁹ INEGI, Censo de población 2010.

²⁷⁰ Cifra que se ajusta constantemente por la tasa de muertes y nacimientos.

²⁷¹ La Avenida Central es una de las principales arterias comunicantes entre el Estado de México y el Distrito Federal, principalmente con Netzahualcóyotl y Ecatepec,

de la ciudad²⁷². Esta situación parece común en la actualidad, sin embargo, motiva ajustes en la dinámica cotidiana. Los habitantes tienen que desarrollar estrategias para enfrentar tal evento, principalmente en el cuidado y diversión de los niños. Otros, sacan ventaja al vender agua embotellada, dulces y cigarrillos.

En el aspecto religioso, el templo de la Inmaculada concepción es la parroquia de la colonia y se encuentra en la esquina de las calles Dinares y Cantón. En ésta sucede un caso particular en lo concerniente a las festividades. Los vecinos organizan la representación de la vida y obra de Jesucristo durante la Semana Santa. Sin embargo, en la colonia Aquiles Serdán²⁷³ también se tiene un grupo para tales efectos, motivando una pugna por la legitimidad entre vecinos, que compiten por presentar la mejor dramatización. Situación que constantemente genera conflictos. Fuera de tal celebración, la iglesia cuenta con poca asistencia entre semana y ha tenido que echar mano de arrendar espacios del inmueble.

La dinámica económica de la colonia se enfoca en el sector servicios. Principalmente abarrotes, pues existe una familia que controla al menos seis de tiendas en la colonia. También se cuenta con panadería, recaudería-pollería, venta de materias primas, aunque éste es un negocio gris que apenas cuenta con unos cuantos productos y siempre carece de aquellos otros que les solicitan.

Hay una herrería, dos cerrajerías y una tortillería. También cuentan con farmacia. Y en las calles vecinas, lavado de autos, costureras, bicitaxis, salones de belleza, heladerías o fuente de sodas, zapaterías, plomerías y un par de grupos de alcohólicos anónimos. No obstante, es común que un local comercial albergue dos o más servicios. Asimismo, al caer la tarde y durante la noche, algunas personas utilizan sus patios y estacionamientos para vender antojitos.

Derivado del aspecto económico, se entretajan dinámicas tradicionales de división del trabajo pues las parejas montan negocios de comida en los cuales las mujeres se ocupan de la preparación de los alimentos, a veces después de la jornada laboral, y los hombres, atienden la parte operativa, también después de trabajar.

²⁷² Incluso, se argumenta que ésta colonia se funda debido a las necesidades operativas que surgen del intercambio comercial entre el mercado de la Merced y el Lago de Texcoco. Ver: DDF (1993); *Delegación Venustiano Carranza. Monografía 1993. Ciudad de México.*

²⁷³ Es la colonia vecina

Si bien no es una regla, es un fenómeno que da cuenta de las necesidades de las familias al tomar tal actividad como un complemento de sus ingresos, llevando las jornadas laborales a horarios que rondan las 18 horas de trabajo continuo.

Un aspecto que le da un valor agregado a la vida cotidiana y sirve para tasar los precios de las viviendas y locales es la estación del metro Aragón, lo cual facilita la movilidad de los habitantes y genera un fuerte tránsito de las colonias vecinas por la calle Cantón. Asimismo, al cruzar Avenida Río Consulado, hacia el norte o por la Calle Damasco hacia el oeste, se encuentran tres mercados populares y escuelas de nivel básico y medio superior.

Este breve ejercicio monográfico obedece a la necesidad de enmarcar el espacio y con ello tener en cuenta algunas situaciones que pueden modificar los planes de acción de los integrantes del grupo de referencia, toda vez que al señalar que los agentes transforman su entorno, también es preciso comprender a los sujetos en su entorno para no perder de vista la circularidad de la agencia.

3.4.- La vivienda.

En la casa de Gaby hay tres viviendas. Alfonso, que es el menor, y ella, ocupan una. Su tía, su hijo y mascotas: aves, perros, gatos, tortugas y serpientes, en otra. La última es ocupada como vivienda de renta, de la cual no recibe dinero porque el ingreso se utiliza para pago de servicios. La propiedad ha generado tensiones entre la familia por el reclamo de la tenencia y propiedad. Tal situación motiva el desarrollo de estrategias en el uso de espacios comunes, para que cualquier evento no afecte el cauce de los asuntos cotidianos.

Debido a las dificultades económicas, y a propósito de la ola de amparos ante la extinción de la compañía de luz y fuerza del centro en el año 2009²⁷⁴, los pagos de energía eléctrica se suspendieron en uno de los tres departamentos de la casa desde el año 2010. El agua se paga *cuando hay* y el impuesto predial también entra en ese paquete.

²⁷⁴ Publicado en el Diario Oficial de la Federación el 11 de octubre del año 2009. Se puede ver: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5114004&fecha=11/10/2009 (

En lo relativo a la alimentación y educación, Poncho asiste de forma regular a la escuela secundaria no obstante, derivado de la volatilidad de empleo, la cuestión alimentaria en realidad es subsanada por vecinas que contratan los servicios de la familia de Gaby para que se atiendan compras de enseres menores y abarrotes. Además de actividades básicas de mantenimiento de las casas. Esta condición llevó a Gina a dejar la escuela y comenzar a trabajar en la panadería de la calle.

Por acuerdo con la familia, no se revela la ubicación de la casa, pero se describirá con la mayor delicadeza posible el espacio de interacción porque la cotidianidad es el telón de fondo y se urge de una descripción íntimamente ligada a los individuos, en tanto su vivienda es el refugio donde juegan tensiones y distinciones muy distintas a las estrategias que sirven para enfrentar lo que está fuera.

Al cruzar el gran portón negro en forma de bisagra de cuatro peldaños, el patio se extiende en dos momentos. Primero un espacio techado por la suerte de quedar bajo uno de los departamentos superiores de la construcción y luego se tiene un solar de 15 metros cuadrados, aproximadamente, donde estacionan una mototaxi que se trabaja en función de las necesidades del día. También ahí se depositan bolsas de basura, sillas y escobas.

La organización de la casa surge de la autoconstrucción. Se pueden observar 5 puertas al interior del inmueble, que sirven para conectar tres viviendas, aunque, dos puertas son utilizadas por la vivienda del lado este de la propiedad, que sólo consta de una planta y es ocupada para renta. Tal diseño responde a la idea del padre de que sus tres hijas vivieran en el mismo lugar, sin pagar renta, pues no podía dejarles más.

Dejando de lado la vivienda de renta, la división de la casa es compleja. La parte superior, que ocupa la totalidad del predio, es compartida por las dos familias. Al fondo, en una escuadra al noroeste, se puede observar el primer piso de la casa de Gaby, las recamaras y el baño. Frente a esas habitaciones, se erige la sala de la tía. No las separan más de dos metros, por lo que la contaminación auditiva de unos, afecta a los otros. Sin mencionar que la casa goza de tal efecto sonoro que los sonidos de las habitaciones se filtran al exterior.

Un cubo de luz conecta ambas viviendas con el área común y sirve como espacio para la escalera que conecta toda la casa con las azoteas de cada vivienda; en las que de un lado podemos ver tinacos de plástico, y del otro, en el espacio de Gaby, todavía se conservan tinacos de asbesto deteriorados por el tiempo y sucios debido a la falta de mantenimiento.

Detrás del tinaco de asbesto, cruzando un pasillo tan breve que no se distingue la división espacial del predio, se encuentran los restos de una vitrina que otrora resguardaría el primer altar a la Santa muerte de la colonia y que Gaby montó años atrás. Con melancolía, y coraje, cuenta que tanto los vecinos como su tía impulsaron la iniciativa de quitar dicho altar que para ella significaría una expresión sublime de su fe, pero que a la vez representaría un ingreso económico constante pues su protectora nunca la ha dejado sola aunque esto, fue constatado a lo largo del tiempo y cuantiosas horas de grabación.

En los dos años de seguimiento, la familia cambió drásticamente. Al final de la investigación, pasó de ser un grupo de tres personas a sumar seis: Gina, Poncho, Gaby, sus nietos y su yerno, que también es devoto a San Judas Tadeo. Es decir, se sigue una línea de creencia, a pesar de lo azaroso que puede ser tal deducción, por ello, es necesario recuperar la reflexión sobre los santos y los altares.

3.4.1.- De santos y altares.

De la misma forma que experimentan una religiosidad que puede ser considerada múltiple pues deriva de sistemas religiosos que por un lado se mantienen anclados en la tradición católica a la vez que se mixtifican con el culto de la Santa muerte, en el discurso sobre su identidad concitan varios espacios desde los cuales se piensan así mismos. Por ejemplo, su proclividad a asumirse como tepiteños.

Son devotos sin una pertenencia religiosa determinante y con prácticas religiosas disímiles. Se asumen como católicos y ponen al centro de su devoción a Dios. Al mismo tiempo, tienen prácticas que no concuerdan con el canon. Son creyentes nominales y de carácter peregrino, como lo señala Danièle Hervieu-Léger.

En términos de práctica religiosa, se asumen como relativamente alejados de las instituciones religiosas, a pesar de la devoción a San Judas Tadeo, pero en cuanto a su discurso y conexión de sentido, saben perfectamente dónde ubicarse: Dios es el patrón y la santa, su ayudante, así como saben que en el santo de las causas difíciles tienen un apoyo extra para las situaciones fortuitas.

Su sentido religioso se enriquece con opciones que se ajustan a sus presupuestos instrumentales, que llegan a ellos por fuentes de transmisión que, en su opinión, son confiables. A través de personas cercanas a la familia a las cuales el santo, la santa o cualquier figura, les ha cumplido una petición en un tiempo y forma insospechados. Asimismo, sienten gran confianza en las redes sociales donde encuentran grupos de oración y devoción tanto a la Santa muerte como a San Judas Tadeo. No obstante, para acercarse a dios, ven como mejor opción el recurso tradicional de acudir a sacerdotes o a la iglesia.

Como ya se mencionó, en la vivienda hay dos altares. Sobre uno de los muros de la planta baja, en el espacio que sirve como sala y comedor, aproximadamente a dos metros de altura, está el primero de los altares. En él convergen imágenes de la Virgen de Guadalupe y varias representaciones de San Judas Tadeo. A lado de éstas, una imagen de bulto de la Santa muerte. Ante las dudas sobre la compatibilidad de éstas figuras en términos ideológicos, Gaby señala:

“Ambas sirven para lo mismo. Son lo mismo.”

A pesar de la diferencia entre una figura y otra, en ella no opera la distinción con base en el canon institucional y sus normas, es decir, no fundamenta su creencia en una institución sino en su visión sobre las bondades que distinguen a cada una de ellas.

Prevalece la generalidad sobre la desregulación institucional, pero a la vez parece que reinstitucionalizan el sentido religioso en una forma abarcativa donde no existen marcos normativos, ni restricciones, sino juicios morales y opiniones que tienen como parámetro de operación su propia visión de las cosas donde el fin

último de la creencia no es la vida eterna sino la solución de conflictos cotidianos como alimentación, trabajo y salud.

Durante el seguimiento realizado entre el 2012 y 2014, los altares cambiaron de posición y forma. Un tiempo, las figuras de bulto de San Judas Tadeo y la Santa muerte, de aproximadamente 60 centímetros, estuvieron en el mismo altar, junto a la Virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel, Martín Caballero y San Charbel. Hoy, separadas por una cuestión de espacio, siguen siendo el mayor atractivo de la sala de estar en esa vivienda, a lo que se suman una serie de afiches sobre la santa muerte en los cuales se enuncian oraciones que son escritas por personas motivadas por su fe.

Remitiendo el argumento de éste trabajo a la noción del pluralismo religioso es evidente que dislocando la lectura sobre la predominancia de la institución como marco normativo de la creencia, en ésta familia, lo que opera es una persistente iconofilia, pues toda variación de la imagen de sus figuras de devoción es sujeto de respeto, subordinada a bemoles de la cotidianidad, donde convergen distintos elementos religiosos de los cuales se puede echar mano como si la vida fuera una batalla en la cual, siempre es bueno tener cubiertos varios frentes.

3. 5.- De la familia, lo religioso y los trayectos de la religiosidad.

A lo largo de este trabajo se ha dejado en claro que existen varios modelos de familia susceptibles de análisis (ver subapartado 1.3.2.). Sin embargo, vamos a narrar las prácticas de una familia que por sus características se convierten en un caso atípico²⁷⁵, porque son un tipo de familia relativamente constituida, toda vez que los integrantes habitan una casa que alberga tres viviendas, dos de los cuales pueden señalarse como monoparentales, pero que al mismo tiempo guardan vínculos fuertes en distintos asuntos cotidianos como el cuidado de los hijos, la economía del hogar y la educación.

En cuanto a su religiosidad, ésta es dinámica, flexible, adaptativa y se mantiene en vilo ante lo que acontezca, lo que va a venir, aquello que se sabe latente, pero no se cuenta con herramientas para enfrentar o no se tienen los recursos suficientes.

²⁷⁵ Ver sub-apartado 1.3.2

Los agentes religiosos, miembros de ésta familia, esperan, esperan todo, aunque no saben qué será y por ello echan mano de todos los recursos religiosos que les ofrecen cierta tranquilidad ante lo venidero.

Retomando la idea de la dualidad estructural, es razonable hablar desde una posición en la cual *“las prácticas sociales, inmersas en un espacio y un tiempo [se conviertan en] la raíz de la constitución tanto del sujeto como del objeto social”*²⁷⁶ es decir, si los objetos sociales de la religión en México son las iglesias, ahora, a través de las prácticas religiosas de los individuos, se presenta una reificación de una institución intimista, donde bien existen rasgos funcionales de lo religioso, y ello no liquida que los individuos, en su papel de agentes, influyan la estructura de sentido que da forma a las instituciones religiosas. Por tanto, se analizan las formas de las prácticas cuando se operan las disposiciones y estrategias que los actores han habilitado en su contexto, para identificar los recursos discursivos y las reglas operativas aplicables a situaciones específicas²⁷⁷.

Por todo lo anterior, se aborda la religiosidad desde una perspectiva donde es dinámica y flexible *“a partir de sus características internas y dentro del conjunto de relaciones sociales que sirven de base y contexto”*²⁷⁸, a partir de *la familia*, pues como institución social, política, económica y cultural, incide en la transmisión de identidades a nivel individual y también aporta al sostenimiento de las sociedades. Por tanto, admite situar a los actores en un escenario de interacción donde se significan, y entretienen, reglas y recursos para la producción y reproducción de la sociedad y el sentido religioso.

3.5.1.- Creencias, pertenencias y prácticas.

Desde el capítulo primero se dieron a conocer las definiciones que acompañan este afanoso intento por poner luz a temas relacionados con la religiosidad de una familia y por ello es que surgen a cada paso como vínculos analíticos que surgen entre la teoría y la realidad de los agentes. Se buscan conexiones de sentido que ayudan a constatar los supuestos que se expusieron a lo largo del texto.

²⁷⁶Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad*, 23.

²⁷⁷Giddens, *La constitución de la sociedad*, 62.

²⁷⁸ Intercalado propio. Giménez, *Religiosidad en el valle del Anáhuac*, 19.

Cuando los agentes son cuestionados sobre su pertenencia religiosa comienzan a revelarse algunos elementos discursivos que ponen el acento en los trayectos que va siguiendo la religiosidad al interior de su grupo familiar, pero a la vez, muestran una relativa autonomía para dar un vuelco a los rumbos. Para dar relieve a tal afirmación, se muestra cómo estructura Gaby su pertenencia religiosa, quien es el nodo con más atributos sobre la transmisibilidad de la identidad religiosa en ese grupo.

Bueno, yo creo en San Judas Tadeo porque mi mamá me enfocó en esa religión. Soy católica y nací en ese día precisamente²⁷⁹. También por eso lo sigo mucho...él es el patrón.

Se constata la transmisión de la identidad religioso o ética familiar religiosa a partir de la madre de Gaby y ésta asume que es católica además de una ferviente seguidora del santo al cual también identifica con un “patrón”. Ésta afirmación, remite a la volatilidad laboral que enfrenta día tras día esta familia que depende en sus totalidad de los ingresos de la cabeza y ella, a su vez, de la misericordia con la que su protector intervenga para hacer llegar comida a su hogar y todos los bienes necesario para el sustento pues afirma que el trabajo es poco y mal pagado.

Relacionando el tema de la pertenencia religiosa con las representaciones que elaboran otros integrantes de este grupo respecto del significado de la religión. En sus palabras, Poncho, el menor de la familia, responde de forma elocuente a las preguntas y deja ver las potencialidades de la influencia familiar pero a la vez, los ajustes que él integra a su contexto en su papel de agente y en cierta forma, a través de su proceso de formación identitaria en el cual, poco a poco, va ganando autonomía para decidir en qué creer. Hecho que se puede apreciar en el siguiente dialogo.

¿Tienes religión?

P.-Sí, creo en la Santa [tras una breve mirada a su madre, complementa] y la Virgen, y San Judas G.-Una religión bien o sea una religión cristiana, católica, otra. [Interviene Gaby en tono de reproche]²⁸⁰

²⁷⁹ Se refiere al 28 de octubre que es la fiesta del santo.

²⁸⁰ Entrevista realizada a Poncho en presencia de Gabi, su madre, el 03 de abril del 2011 en su casa de la Colonia Simón Bolívar. Se realizó en ese formato a petición de su madre, pero los resultados fueron

El niño simula una sonrisa, mientras se le dibuja en el rostro el descontento porque ahora narra una historia que legitima su posición, aunque obedece a la impronta de su madre, quien, como se puede leer, arguye que una religión “bien” es el cristianismo o la religión católica.

P.- Es mi madrina en sí [su madre le señala que recuerde que eso sucedió gracias a su abuela] Es que mi mamá me dijo que ella me iba a perder y ella, le pidió a la Santa. [Es una síntesis de la historia del embarazo de Gaby]

Poncho, rememora con cierta resistencia la historia que legitima el papel de la Santa como su madrina, pues en ello va la memoria de su familia y la legitimidad que se apropian como agentes especializados formados a través de la tradición de un culto en el cual los orígenes son inciertos y nubosos.

Existe cierta proclividad a auto-referenciarse como iniciadores del culto en sus lugares de origen. Toda vez que la falta de marcos normativos permiten tal acción y de ello algunas personas, como lo ha intentado Gaby, han sacado provecho al erigir altares de la Santa muerte en los cuales se presentan como poseedores de saberes ocultos al resto de la gente. Eso ha motivado la comercialización de consejerías y en ciertos casos, misas o sanaciones. Así como la integración de frentes o comunidades de sentido donde se pone al centro al agente y la figura de la santa es meramente instrumental.

Retomando la experiencia de la familia, la posición de Gina es cercana a la de Poncho, su hermano. Manifiesta su creencia y devoción por la Santa muerte, y San Judas Tadeo, pero señala que se siente más cercana al santo de la causas difíciles por su historia de vida, en la cual, existen episodios que la motivaron a relacionarse de forma entrañable con esa figura entre los que destaca las carencias económicas de su familia y por consecuencia la imposibilidad de seguir con la escuela ante la necesidad de aportar al sustento familiar, como podemos observar en la siguiente narración:

satisfactorios dada la impronta de ella a imponer algunas nociones sobre la creencia. Como se puede atestiguar en los extractos que se citan.

Pues siempre le pido, bueno, no siempre porque luego no me acuerdo. Aunque a veces sí le hago su oración y le pido que me dé chance de regresar a la escuela o que encuentre un trabajo mejor para poder comprarme mis cosas y ayudar a mi hermano con lo de la escuela. Porque yo quisiera que él no la deje como yo.

Se asume como un caso difícil porque desea vivir otras experiencias en el ámbito social y no verse limitada por las dificultades económicas de su familia. Ropa de moda, autos, escuela, “una fiesta de quince años bien”, son algunas de las cosas, y situaciones, que desea. De todas ellas, regresar a la escuela es la que más le pesa. Debido a la situación financiera de la familia y, concede, un tanto a su falta de entrega, su formación se truncó en el tercer año de secundaria.

Como se puede ver en las narraciones, en esa familia las convicciones religiosas se ordenan por la creencia y se mueven en varias direcciones, que no obedecen al involucramiento con una iglesia sino que apuntan a cobijar su fe. Su posición va de lo institucional a la creencia desinstitutionada de la Santa Muerte²⁸¹. En suma, elaboran un dispositivo de sentido que diluye las fronteras normativas, como se constata en sus entrevistas, pues para ellos no hay normas:

G.- Ambos sirven para lo mismo, mucha gente que no sabe del culto, tan bien, de mi niña blanca, dicen que son muy celosos los dos. Que no se pueden poner en el mismo lugar, yo los tengo casi enfrente uno con otro, casi enfrentados, y no, está todo tranquilo.

En cuanto a las fronteras, Poncho señala:

P.- Pues sí, sí creo en el San Judas, pero más en mi Santa, porque me ayuda [repregunta] Así, a que no haga desmadres en la escuela y que me aplique a la escuela. Le pido así, que me saque buenas calificaciones y que no me vayan a madrear los de tercero. Ora sí que me comporte ya bien.

A éste fenómeno, algunos especialistas le llaman religiosidad de bisagra²⁸², otros, religiosidad nómada²⁸³. Sin embargo, la religiosidad se ha remozado²⁸⁴, se actualiza y concilia con las historias de vida, a fuerza de prácticas y necesidades, pero lo que realmente vale en este trabajo, es el hecho de que en sus acciones se

²⁸¹ Señalamos que son los católicos quienes ven incompatibilidad porque los Testigos de Jehová, en un par de entrevistas sobre el tema, señalan que no la descalifican puesto que la gente puede creer en lo que quiera.

²⁸² Suarez, Hugo José, *Creyentes urbanos*. Busca la página.

²⁸³ De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas*. Igual que lo anterior.

²⁸⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *Religión. Hilo de la memoria*. Mismo caso

manifiesta un imperativo instrumental en todo momento, que ha sido motivo para vincular su religiosidad a las prenociones de religiosidad popular donde los ciclos productivos agrícolas dependían de la bondad de la naturaleza. Ahora, ellos, vinculan el sustento familiar a la bondad de sus figuras de devoción y en la medida de lo obtenido se redistribuye la dadiva entre otros fieles al santo, como lo puntualiza Gaby:

No, no está escrito en ningún muro, en ningún templo, en sí no está escrito, pero sí, nosotros tenemos la idea de que cuando nos cumpla es...aquí tienes tú regalo, primero es a él, ofrecerle las cosas, llegar a su templo y decir "aquí está lo que te prometí" y ya empezar a regalar las cosas

Como se ha mencionado, para la iglesia católica, actores con estas características son considerados alejados²⁸⁵, pero si se trata de conjeturar una escala de valor para diferenciar aquello que significa estar comprometido o pronunciarse como católico nominal, caben otras precisiones, porque Gaby cumple, y hace cumplir²⁸⁶, los sacramentos de la iglesia católica. Participa de la organización y representación de la vida y obra de Jesús, durante la semana santa, además de jerarquizar sus creencias poniendo a Dios en el punto más alto.

Es decir, tiene una concepción de la religión exigente, amplia y poco institucionada porque también pone como punto nodal para el descreimiento en la iglesia, los casos de pederastia que se han ventilado en años recientes²⁸⁷.Persuade a sus hijos para que también ellos participen y más aún, está fielmente convencida de la sabiduría y confiabilidad de algunos sacerdotes de la iglesia católica, a pesar de que no va a misa en su parroquia y pocas veces asiste a misa en otras iglesias.

Entonces, ¿es realmente una creyente alejada como lo supone la iglesia católica? No. Acaso tiene prácticas divergentes con el canon como el culto a la Santa muerte y en cierta época de su vida al Palo Mayombe, pero eso no denota un alejamiento de la religión sino de la iglesia, y en todo caso, de una iglesia, más no

²⁸⁵ De la Torre, Renée, *Creer y practicar en México*, 344.

²⁸⁶ Envío a su hijo al catecismo y también se ocupó de organizar el bautizo de su nieto.

²⁸⁷ Fernando M. González, Fernando M, *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*, (Barcelona: TusQuets Editores, 2006).

de la tradición que la rige porque las prácticas mediante las cuales objetiva su religiosidad invocan a la memoria del cristianismo.

Considerando lo anterior, tal condición le permite, a Gaby, entrafñar un sentido de transcendencia distinto, donde los bienes de salvación no son graduados de la misma forma que antes, puesto que su sentido religioso no se enfoca en obras para bienes futuros y distantes, solamente, sino que crea espacios de resolución inmediatos sin que ello signifique que la conexión con la religión se liquide. Se amplía para ser más que un bricolaje o una mixtificación aleatoria, se convierte en un constante transitar por las opciones que se van presentando para resolver sus problemas a partir de una evaluación inmutable de los resultados.

Teniendo en cuenta que la religión se separa de la manufactura de institución jerarquizada y tradicional con marcos sólidos e inquebrantables, se torna algo más dúctil, y próximo a los individuos. Si a ello se agrega la falta de formación religiosa católica, a pesar de que Gaby, como cabeza de su familia, se asume católica, nos encontramos con que su religiosidad a la vez es reversible, en tanto se presenta como católica, devota de la Santa muerte y tiene prácticas de santería, a tal grado que algunas personas de la colonia la buscan para pedirle consejo. Un ejemplo de lo enunciado se puede ver en las siguientes líneas:

Bueno para mí es muy relajante estar con San Judas Tadeo. En primer lugar, sí le doy gracias a Dios que amanecí, en segundo lugar le doy gracias mi San Judas Tadeo, le prendo su...bueno, ahorita no he tenido dinero para su veladora, pero siempre le he puesto su veladora, y a la flaca, pero al San Judas me invoco más porque me ampara un poquito más, porque me siento que me oye un poco más, escucha más nuestra suplica.

Se puede decir que Gaby manifiesta una religiosidad dinámica y en constante tránsito. Que la lleva a tener un altar con imágenes religiosas y la bandera de México que a la vez sirve para colocar algunos enseres menores de su casa.

Su, fe tan amplia, en algún momento la motivó a montar un altar a la *Santa* afuera de su casa, donde ella se presentaba como guardiana de la figura y en cierta forma, agente especializado productor de sentido religioso que buscó legitimar su papel a partir de relevaciones: Aunque tal iniciativa tuvo una existencia corta

debido a las quejas de vecinos y familiares que desmontaron el altar porque suponían que llamaría ladrones y drogadictos motivados por la imagen.

En otro de los episodios de entrevista, narra que al salir de su casa por la noche, fue violentada por un grupo de hombres que viajaban a bordo de un auto y ella tuvo una especie de revelación en la cual se le apareció la Santa, imploró su ayuda ante tal evento y salió bien librada, intacta.

Aparte de cristo, la santa me ayudo en una violación que tuve. Cuando yo estaba trabajando en los bicitaxis, se me atravesó un taxi, tres tipos, tres negros, horribles, horrorosos. Hicieron lo que quisieron, se desahogaron, me pusieron navaja en el cuello, pistola en la nuca. Desde ahí empecé a creer en ella. Que no me hicieran nada, y gracias a dios no tengo infecciones, ni nada de eso.

No obstante, esa historia se contrastó con otras entrevistas y se manifestó que antes de ese evento fue invitada por un amigo a rendir culto a la que ahora es su guardiana, *su brazo derecho*, lo cual sugiere que no fue una epifanía sino producto de una intervención anterior. No obstante, a ella, esa experiencia le alienta para sostener su fe. Muestra de que las creencias no son verificables, ni algo objetivo sino que van cobrando sentido, en ciertos momentos, a partir de equívocos que se van entrelazando con la cotidianidad y que sirven para elaborar la certeza



simbólica que rebasa la realidad.

Resulta interesante escuchar que en su discurso vincula su vida al mito del santo. Se identifican con esa imagen adaptando su historia de vida a la mística de sus figuras de devoción, para, tal como ellos lo refieren, sentirse más próximos y al mismo tiempo justificar su convicción a partir de atributos piadosos:

G.- Porque en algunas cosas me he llegado a entender de su vida de SJT a mi vida. Fue...es primo hermano de Cristo, de Jesús, casi estoy como con una tía, así como que andamos igual, SJT fue...el palo que trae es porque fue apaleado con una vara, y esa vara, bien dice el dicho "con la vara que serás medido"

G.- Él no nos señala, no nos juzga como las demás gentes.

Esta analogía comparativa entre su vida y la del santo de las causas difíciles, tiene un origen nebuloso ya que nadie en esa familia conoce el origen teológico de San Judas Tadeo. No obstante, ha elaborado un discurso legitimador de los vínculos entre su "patrón", Jesucristo y Dios:

G.- Bueno, acuérdate que Dios y Cristo son diferente persona, Dios es el que creo al mundo y creo al ser humano a su semejanza, y Cristo...viene siendo como...primo hermano de San Judas Tadeo, porque su mamá era hermana, prima de su mamá de Cristo.

Tomando como referencia todo lo mencionado hasta ahora, se va haciendo presenta la eficacia atribuida al santo de las causas difíciles y a la Santa muerte, pero también es necesario recuperar algunas afirmaciones que se hicieron antes, puesto que la mitología en torno a estas figuras también se ha propagado a través plataformas tecnológicas.

Facebook y Whatsapp son medios de comunicación de alto impacto y fácil

acceso que amplían el alcance de la oferta religiosa y donde se crean comunidades virtuales que promueven, o descalifican, la versión popular del origen de ambas figuras. Sin embargo, es en esas redes donde más se ha



propagado la versión en la cual se toma por cierto el parentesco con Jesús y se legitima su muerte a causa de golpes con un bastón de madera y su posterior decapitación. Versión a la cual, se agrega la familia

Como Gaby y sus hijos, algunos devotos piensan que los símbolos observados en algunas iconografías del santo: el báculo, la flama en la cabeza y un medallón, tienen su origen en situaciones de vida que atravesó San Judas Tadeo, a las que les otorgan un sentido temático. Debido a la condición económica y social de los entrevistados esa mitología les permite asumirse como mártires, sufrientes y a la vez, considerando su entorno, se miran a sí mismos como casos difíciles de atender y socorrer, que sólo pueden ser auxiliados por San Judas Tadeo, debido a su misión.

Repasando diarios de campo, cuando se tuvo un primer acercamiento con Gaby, se presentaba como tepiteña porque afirma que creció en el *barrio*²⁸⁸ y de tanto andar por sus calles y entre su gente, era imposible renunciar a esa identidad sobre la cual funda su carácter, su idiosincrasia. Se asume como una persona trabajadora, vulnerada y en

Imagen 3.- Tatuaje de San Judas Tadeo en el brazo de Gaby



Fuente: propia

constante lucha por un lugar en la sociedad que a la vez tiene que enfrentar condiciones económicas poco favorables derivado de la falta de posibilidades aunque con el paso de las entrevistas, se confiesa:

“La verdad nunca me gustó mucho la escuela, era mala para eso de la escuela”

²⁸⁸ Apocope de: barrio bravo.

Es decir, su identificación con un entorno se ajusta a lo planteado por Giddens sobre la dislocación de la noción de espacio en la modernidad donde tal definición ya no se limita a un territorio sino que se universaliza, por lo que ser de un lugar, no siempre significa residir en él.

Con ello, Gaby justifica su actitud ante la vida, pues sabe que como efecto de su poca formación académica y para el trabajo, dado que no se desarrolló en algún un oficio, el comercio informal o los servicios son una opción viable. Aunque, también es cierto que existen otras condiciones que parecen guiar su actividad económica puesto que su permanencia en los empleos es volátil.

Las historias hasta ahora mostradas se entrelazan de forma que puede confundir la lectura pues a cada paso participan los tres miembros de la familia. Se recurre a tal formato porque las narraciones de cada uno de los actores se conectan para integrar un cuerpo descriptivo. Tras dos años de seguimiento a éste grupo, las herramientas de investigación sociológicas parecían superadas por la falta de conexión de algunos discursos. Es decir, el intento de constatar las variables pertenencia religiosa, creencia y práctica, a la luz de lo que surge de encuestas nubló aspectos realmente importantes que no surgen en las cuantiosas horas de grabación.

Por momentos, las entrevistas se tornan charlas con café y pan, y es por ello que al calor de la intimidad de su hogar, fuera de grabación, se sentían más cómodos y todos participaban rememorando alguna historia o incluso, dejando ver algunos datos inconexos que parecían lanzar a propósito, como si aquello fuera una muestra de entera confianza y con lo cual, algunas notas se constataban o se desmitificaban y los relatos eran despojados del ornato, tomaban una forma más pura.

La proximidad derivada de la investigación permitió participar de tantos momentos que se pudo captar un relato distinto, tras bambalinas, que transgredía la versión legitimada sobre algunos hechos. Es necesario poner de manifiesto también que no se abusa del recurso sino que fue útil para constatar información y recomponer los sesgos entre narraciones. Por ejemplo, la agencia frente a la transmisión de

identidades religiosa que constata la posición asumida sobre la dualidad estructural en la cual los agentes influyen en el cambio religioso:

G.- Bueno, yo decidí creer en San Judas, pero no fue porque me lo hayan inculcado sino fue por mi parte, por mi corazón, y este, y pues hay sigo todavía, seguimos creyendo en San Judas, ahora mis hijos también creen en él.

Antes, en entrevista, Gaby había señalado a su madre como la difusora de las bondades del Santo y de la Santa muerte, no obstante, con el paso del tiempo, sólo se conservó el hecho de que la figura del santo de las causas difíciles fue la primera en ese hogar.

Con cierta regularidad fue posible participar en eventos familiares. Discusiones por cuestiones domésticas ante las cuales no se intervino. Asimismo, se pudo observar momentos de mayor participación como la presentación a los vecinos de Tadeo, el primer hijo de Gina. Que nació el 2 de agosto del año 2013. También se participó en la fiesta de cumpleaños número 18 de la joven madre y como esto, muchos otros que no tiene sentido enunciar.

Es decir, esta nota expiatoria es para mostrar que la reconstrucción del sentido de las entrevistas es producto de una labor comprometida, en la que se ofrecen dos versiones que van cerrando brecha entre las palabras y las vivencias. Como se señala en el capítulo primero, durante éste ejercicio se confirmó que al narrar, nos narramos dentro de experiencias interpretativas que en realidad son el resultado de una estrategia investigativa en la cual los prejuicios y concesiones hacia el investigador, que parecen opacar las verdades entre líneas, se reducen.

Retomando la secuencia del capítulo y el análisis sociológico que nos invita a pensar al sujeto en su contexto, nos encontramos con extractos que sirven para reflexionar sobre la dualidad estructural que parece actuar de forma sigilosa ante las acciones.

Pues mi mamá es la que cree más en San Judas, pero yo como que le voy más a la Santa porque está más chida. Y mi hermana, pues como que ni se mete. No le importa, y eso que le puso Tadeo a su hijo, pero yo creo que fue para que mi mamá no se enojara con ella por lo de su hijo. Aunque igual y sí cree, porque su marido y ella luego van a la iglesia a dar gracias, (Poncho)

En el mismo sentido, Gina enuncia que:

Sí creo que en San Juditas, pero no tanto en la santa porque eso es de la muerte y yo no me quiero morir. Ahora que soy mamá, quiero estar viva por ellos y si le ando buscando a la muerte, pues quién sabe, algo puede pasar.

Se hace presente el devenir creyente en tono individual. Su participación activa. Agente de cambio que rompe con la estructura social y religiosa en la cual fueron imbuidos, iniciados. Reclaman la decisión de creer en algo que sientan propio. Los hijos quebrantan el papel jerárquico de su madre como difusora y agente especializado que dotaba de orden el culto a San Judas Tadeo y la Santa muerte en su casa para posicionarse ahora en el estatus de nodo comunicante.

La metáfora que acompaña su decisión, a través de la figura del corazón, responde, tal como ella lo señala, a una decisión tomada con la entrañable sensación de hacer lo correcto. También por un pleno convencimiento, que surge de la reflexión individual, y no de una imposición matriarcal. Hecho que se revierte cuando ella urge a sus hijos a creer tanto en la Santa muerte como en el santo de las causas difíciles.

Como quedó manifiesto en párrafos anteriores, sus hijos tienen una visión diferente sobre la religiosidad familiar, de la cual toman lo que a ellos, como a su madre, les parece cercano y confortante. Una secuencia de eventos disruptivos donde el sujeto se convierte en actor que transmuta significados y altera la producción del sentido religioso a través de interpretarlo y recodificarlo, motivos que tienen para agregarse o renunciar a una creencia, a la que, además, adaptan a su lenguaje y condición.

Por lo anterior, ahora se presentaran reflexiones y extractos de las entrevistas a los hijos, para ir cruzando información y con ello, apuntar a conclusiones de orden general sobre el grupo y los trayectos que va siguiendo la religiosidad de éste pequeño microsistema social que a la vez van poniendo de manifiesto algunos temas relevantes como las relaciones entre la familia y lo religioso.

3.5.2.- Gina y Poncho: remiendo, agencia y cambio

Hasta el momento se ha demostrado que existe influencia entre los miembros de una familia en lo relativo a la pertenencia religiosa a través de la transmisión de identidades religiosas en la cual se percibe una fuerte influencia de la cabeza de la familia. Si bien se percibe de forma relativa en Gaby respecto de las creencias de

su madre, es en Poncho y Gina donde se articula mejor la dualidad estructural pues en ellos se percibe con claridad a partir de sus recursos discursivos y en la forma que ejercen su ritualidad, constituyen su creencia y diferenciación identitaria.

Para Poncho, un rezo no tiene sentido además de que él mismo señaló no recordar uno. No obstante, a lo largo de las entrevistas se probó que en realidad no conoce uno. En él, se juegan otros lenguajes, otras necesidades. Cuando fue cuestionado sobre la forma en la cual se comunica con su madrina y con el santo de las causas difíciles, es puntual, no cree tanto en las oraciones que hace su mamá, prefiere la música como nexo entre su protectora y él, para lo cual utiliza la canción “Santa muerte” del grupo de rap, Cartel de Santa del cual afirma es de Tepito, cuando en realidad son oriundos de Monterrey:

Es un grupo de Hip Hop. Son de Tepito, dice Poncho. ¿No sabías?

Para ampliar la afirmación sobre el uso de recursos innovadores en la práctica de Poncho, se citan unas líneas de la canción:

“Especial dedicación para mi Santa muerte, por protegerme y por proteger a toda mi gente. Por ser justa entre las justas. Por dejarme seguir vivo, por darme la fuerza para castigar al enemigo, por la bendición a mi fierro, pulso certero y por poner a mi lado una jauría de fieles perros.

Para Poncho, la canción es una forma de adorar y mostrar su devoción. Señala que incluso no es necesario hablar como si estuviera en la iglesia, suponiendo que se refiere al nivel de la voz y el tono de solemnidad que se escucha durante los rezos. Para él, esa tonadilla puede escucharse a todo volumen y bailar. Además de que, en su opinión, no es necesario rezar todo el tiempo, pues si La santa le quiere ayudar, lo hará a pesar de que no le rece.

Esta disposición es difundida por él entre sus amigos de la escuela, que también creen en la Santa aunque señala que no son tantos como el quisiera pues así podría formar una banda o camarilla en la cual se protegerían unos a otros en todos los momentos difíciles que se les presentan. Ante su deseo de formar un grupo de protección, fue cuestionado y enunció que constantemente es molestado por alumnos del último grado, que incluso han llegado a golpearlo, lo que supone

abuso escolar. No obstante, como se asume con fortaleza, nunca ha denunciado el hecho, pues espera que su madrina resuelva ese tema, incluso, llevándose a quienes lo molestan²⁸⁹.

Si bien, tanto Gina como Poncho señalan respetar a su madre, confiesan que le temen porque su forma de instruir a veces implica golpes. Incluso, cuando ellos se han rehusado a acompañarla los días 28 del mes a la iglesia de San Hipólito. Es por ello que cada uno ha desarrollado estrategias, la primera, decidió salirse de casa y comenzar a vivir con su novio que también era devoto a su santo preferido

A pesar de que ella pensaba salir de casa para materializar sus sueños de estudiar y comprarse ropa a la moda y accesorios ostentosos “*como los que usan las raperas en la televisión*”, lo que sucedió es que antes de cumplido un año de haber salido, nació su primer hijo, Tadeo, al cual le nombraron así en honor al santo. Historia que se cruza con lo dicho por su hermano sobre la intención de contentar a su madre dada su partida.

Si bien ella cree, como el resto de su familia, no acude a la iglesia a menos que sea necesario y reza muy poco porque siempre está ocupada con los hijos, que un año más tarde, eran dos. Un niño y una niña. Tomando como referencia la primera entrevista realizada con ella, la versión se contrapone pues al principio señalaba que ella era católica y que tenía claro que San Judas Tadeo era parte de esa institución.

No obstante lo anterior, en entrevistas subsecuentes, siendo madre, y viviendo con sus suegros, comenzó a sentirse tentada a “volverse” cristiana:

Como que allá son más buena onda. Te reciben muy bien. Además, mis suegros ya se convirtieron y les va muy bien, ya hasta carro tienen. Además, yo creo que puedo creer en lo que quiera, ya ni vivo con ella y ya estoy grande, ya puedo decidir con quién me voy.

En relación a este tema, donde se juega la impronta de la familia a creer, Poncho fue cuestionado y señala que nadie puede obligarte a creer en algo. Incluso, apunta:

²⁸⁹ No se cuenta con la grabación sobre lo dicho porque aconteció en una charla en la calle.

Yo no le voy a decir a mis hijos en quién creer. Que ellos decidan.

Gina y Poncho, no se ajustan al perfil de católico nominal que ha desarrollado la iglesia católica para aquellos que sólo enuncian su pertenencia pero no realizan las prácticas correspondientes porque a pesar de que ella ha bautizado a sus dos hijos, cuando se le pregunta por su religión dice:

Pues, creo que soy católica, o ya ni sé.

Por su parte, Poncho señala:

Yo sí tengo religión. Es la santa.

Una no se identifica con el catolicismo como su madre y le cuesta trabajo definirse, acaso como aquellos que se asumen sin religión pero que creen desde una práctica individualizada. El otro, asume que su religión es una figura externa a la composición estructural de una tradición religiosa en México, pero que ha ganado terreno entre algunos sectores porque parece más permisiva y el halo de oscuridad y consecuencia de diversos actos que contravienen los principios morales de la sociedad identificada con el catolicismo, advierten una postura tolerante ante la diferencia. Empatía que no sienten en otros cultos.

Ambos se encuentran en un sistema religioso desanclado de la institución católica. Su creencia no es heredada y coercitiva sino que se entreteje con una actitud activa que se sustenta en la búsqueda constante de un sentido religioso adaptado a la realidad, deseos y búsquedas. En resumen, una religiosidad de tránsito, como se ha expuesto a lo largo del texto.

Las muestras presentadas para análisis en este trabajo, no son toda la evidencia recabada durante las entrevistas, puesto que la información se recogió mediante dos herramientas: grabación digital y notas de campo de tipo etnográfico, a lo largo de dos años. Éstas sirvieron para constatar lo que se iba presentando en las horas de trabajo con un esquema de preguntas estructuradas ante las cuales se mostraban reactivos.

Cada día es más frecuente el uso de herramientas que superan las barreras disciplinares. Es necesario adaptar la metodología a la problemática. Situarla para asir las diferenciaciones, regularidades y escenarios, del mundo empírico, que deseamos apropiar. Por ello la etnografía, fue utilizada para describir: situaciones, personas, eventos e interacciones que resultan visibles, pero también aquellas que pudieron aprehenderse fuera de las grabaciones, mediante notas.

Asimismo, tal herramienta permite incorporar al trabajo los dichos de los participantes, sus vivencias, tal como ellos las describen. Estamos hablando de sus creencias, actitudes, pensamientos y reflexiones. No obstante, que se haga uso de la interpretación para cuestionar el sentido de los actos y de cierta información, se trató de armonizar el mecanismo para dar solidez al argumento

Es así que, al utilizar las herramientas de observación y narrativa, durante cierto tiempo en un espacio, lo que se buscó fue desentrañar el comportamiento social, familiar e individual de un grupo de personas en las cuales se identificaron algunos rasgos del pluralismo religioso y cuya religiosidad surgía de formas innovadoras para quien los observaba.

Es suma, el análisis tuvo como premisa básica mostrar que la religiosidad se ha secularizado, pues se ha despojado de un control coercitivo de la institución católica que a la vez puede vincularse con el proceso de secularización cultural de las sociedades, a pesar de que se le atribuye una naturaleza eurocéntrica, toda vez que este proceso incide en el desarrollo de una reflexividad de los individuos que se enriquece conforme van avanzando en su papel de agentes que, si bien no son conscientes de la influencia que tienen en la estructura social, no dejan de participar de ello con sus interpretaciones y reinterpretaciones sobre las cosas que les acontecen que en este caso, lo relativa a sus creencias y pertenencia religiosa.

Condición que también afectó su noción del mundo, de la vida social, de la cultura. En suma, a mayor reflexividad, como proceso histórico, las personas se han visto obligadas a encontrar, y dotar de sentido, todo aquello que era controlado por la institución religiosa durante siglos. Una forma de ver, pensar y actuar, que se

quebranta y da paso a un abanico de posibilidades que tienen que ser configuradas desde una nueva razón, dotada de cierta autonomía.

Los Agentes, van modificando el sentido religioso de la memoria que sintetiza el ethos familiar pero a la vez lo nutren de sus experiencias para arrojar un renovado sentido que les pertenece. A partir del proceso de secularización el mundo debe ser ordenado por los hombres, y es de ello que esta familia va reordenando su religiosidad hacia nuevas formas de vivir lo religioso en donde se mezcla el devenir individuo de los integrantes del grupo que manifiestan su oposición y hacen concesiones para gestionar el orden al interior de su familia.

Tal como Giddens lo plantea en su teoría de la estructuración, el objeto de estudio ya no sólo son estructuras o agentes, sino discursos, contextos y límites espacio-temporales. Las interacciones, las presencias y copresencias. Este trabajo no concluye arrojando leyes generalizables a la sociedad, ni ofrece soluciones. Abunda, y abona, a la comprensión del papel que juegan los individuos en la sociología como algo más que objetos inertes que son observados y se pierden entre teorizaciones y conceptos.

Capítulo cuarto

4.1- Conclusiones teóricas.

Los individuos, entendidos en un marco de procesos estructurales e individuales, influyen su disposición y elaboración de la realidad a través de una conciencia práctica que se desarrolla como un proceso histórico de lateral a la secularización de la religión. Pasan de comprender todo, la vida social y cultural así como política desde un canon católico a verse liberados de los controles coercitivos impuestos por aquellos actores que detentaban el poder de forma casi absoluta y lo objetivaron en gobiernos de corte monárquico de influencia marcadamente religiosa.

Considerando la noción de secularización propuesta por Dobbelaere²⁹⁰, y entendida a la vez como proceso cultural y social²⁹¹, el cambio religioso puede ser comprendido y estudiado desde los actos de los individuos, pues se encuentran en constante búsqueda de un sentido óptimo para su forma de vida. Los factores que revisten tal experiencia nos permiten reflexionar en torno al supuesto teórico de que las personas no renuncian a sus raíces religiosas en términos de referencia institucional sino que al interior de la modificación del sentido, cohabitan la memoria, o linaje, católica a la vez que modernizados espacios devocionales, en un entramado donde se mezclan la tradición y la innovación. Lo viejo y lo nuevo. Lo institucional y lo iconoclasta. Es decir, coexiste una relativa conversión a otras religiones y un relativo peregrinar a nuevas experiencias religiosas.

Asimismo, el estudio de los clásicos de la teoría social del siglo XVI y XVII arrojó elementos suficientes para comprender que el desarrollo de la sociedad en general, y de las sociedades en lo particular, casi siempre es estudiado a partir de una visión eurocéntrica de la cual no podemos identificar bien a bien en el registro latinoamericano pues los procesos de desarrollo y diferenciación funcional no ocurren de la misma forma y en el mismo sentido por una suerte de resistencias

²⁹⁰ Ver apartado 1.5.

²⁹¹ Habermas y Ratzinger, *Entre razón y religión*, 10-11.

originadas, principalmente, por la falta de un periodo de reflexión sobre las bases de la constitución de los Estados latinoamericanos.

Por lo que resulta necesario cuestionar el proceso de secularización a la luz de la experiencia regional, local, e incluso individual, pues existen condiciones que no tenían registro en México, por lo cual, la llegada de nociones como lo secular o la democracia, y los proyectos educativos, a través de la constitución del Estado moderno, parecen insertarse sin una traducción de expectativas de los individuos que ahora parece urgente.

En el mismo sentido, atestiguamos la recomposición de la religiosidad, que *“corresponde a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de la memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismo del vínculo social”*²⁹², en suma, la institucionalización del sentido religioso se efectúa desde un escenario plural, pues poco a poco se tematiza y transfiere de una generación a otra. Sólo que se presenta en pequeños espacios en los que conviven perfectamente, y de forma armónica, los rasgos institucionales, aquellos rasgos religiosos que salen de la institución o que no son institucionales, y aquellos elementos que parecen necesarios mientras se reivindica un itinerario religioso adecuado.

Contrastando lo dicho al cierre del aparato anterior con lo propuesto por Berger y Luckmann en cuanto a las transiciones de la esfera religiosa a la secular en el marco de la modernidad y la crisis de sentido de las instituciones²⁹³. Se propician modificaciones en la naturaleza y localización de lo religioso, podemos agregar que en las sociedades contemporáneas, tan es así que los datos recopilados del INEGI ayudan a discutir el pluralismo, religioso, como fenómeno que socava lo dado por supuesto pero que a la vez abre la posibilidad de encontrar cada día nuevas formas, espacios y prácticas, que van a enriquecer el contexto.

Las modificación de las estructuras de sentido religioso que tuvo en su dominio la religión católica, institución que se mantuvo al centro de la vida social hasta el

²⁹² Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido*, 64.

²⁹³ Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*.

siglo XVI²⁹⁴, también es un fenómeno que se suma a la constante inserción de instituciones religiosas, como las protestantes y otras religiones, comunidades de sentido y cultos de menor peso y trascendencia como el de la Santa muerte o tradiciones africanas como Palo Mayombe.

Los procesos de transformación de lo religioso y la religiosidad, propician el encuentro de distintas formas de producir y reproducir elementos identitarios materiales e inmateriales. Es decir, la religiosidad se reconfigura a partir de nuevos elementos en juego que no siempre son discontinuos sino que se presentan como continuidades enriquecidas en su más simple acepción de éste término: mantienen rasgos, pero a estos se les suman otros, tal como lo hemos analizado antes con la desinstitucionalización.

Considerando los diversos procesos que surgen a partir de que se asume el comienzo de la modernidad y con ello se da paso a la discusión sobre la secularización, la lectura de la realidad se ha trastocado de forma progresiva a partir de que se pone a las personas al centro de la vida social y se ven obligados a usar la razón de forma reflexiva para comprender su entorno aun cuando las nociones clásicas, y las instituciones que de suyo ponían un piso común donde los conflictos estaban resueltos, se van transformando.

Una vez que se rompe el monopolio del poder absoluto y se cuestiona el origen divino del mismo, toca al hombre, y mujer, dar una explicación del mundo que los rodea, a distancia de las sagradas escrituras y a partir de sus elementos, que de a poco se enriquece con nuevas experiencias sociales y culturales debido a la interacción con otros individuos que se encuentran en la misma situación de incertidumbre y duda.

En todo el argumento de las conclusiones, lo que se precisa es dar lugar a la familia como una institución dialéctica, pues si bien se actualiza su conformación y marcos de reconocimiento jurídico, también guarda ciertas prerrogativas culturales y sociales sobre la transmisión de la identidad. Además, en un grupo con vínculos tan fuertes, como los familiares, es posible identificar con mayor nitidez el tránsito de la religiosidad

²⁹⁴ Zabludovsky, Gina, *Modernidad*, 25

La conversión de los sujetos en actores y posteriormente en agentes de cambio que a partir de su conciencia práctica y el devenir de su reflexividad, modifican la realidad y el sentido religioso que les fue heredado en forma de memoria. Es suyo, un ethos familiar recodificado, reinterpretado y renovado, en un proceso que de forma circular los influye pero al cual se resisten, confrontan y enriquecen.

De todo lo anterior, podemos señalar que suscribimos las conclusiones de Hernández y De la Torre, sobre la región centro del país pues en ese espacio, debido a los procesos estructurales que modifican las esferas de la vida social y que en consecuencia con los efectos de la supuesta modernización del contexto, la religiosidad se manifiesta en un menú abiertamente a la carta. Es a partir de la década de los 70's, ya situados en la argumentación que se sostuvo a lo largo del trabajo, que la búsqueda de una vida mejor y elementos suficientes para enfrentar el día a día, abrieron la posibilidad de elegir una figura religiosa distinta a la matriz familiar o comunal, toda vez que los componentes básicos para subsistir se vieron fracturados.

Poco trabajo, mal pagado, enfermedad, desaliento. Efectos de una vida plagada de conflicto requerían de apoyos, paliativos, que fueron objetivados en distintos cultos, religiones o comunidades de sentido que a la vez, vieron en la razón instrumental de los individuos, una oportunidad de generar dividendos.

4.2.- Hallazgos del caso

Considerando lo anterior, podemos apuntar a algunos hallazgos del trabajo:

- a) Se confirma que la religiosidad como concepto presenta una saturación teórica que se urge de un pensar epistemológico que le actualice para enfrentar los retos actuales en materia religiosa donde el individuo toma un papel activo en la transformación del contexto religioso en México.
- b) El contexto religioso ha cambiado, eso se sabía, sin embargo, hacia el final del trabajo hubo la oportunidad de revisar las tendencias mundiales de la pertenencia religiosa y se reveló que de seguir la tendencia al cambio de

pertenencia, hacia el año 2050, el catolicismo habrá perdido casi el 50% de sus fieles (Pew Research Center)

- c) Los individuos no se identifican con su lugar de residencia. Se asumen en constante resistencia debido a sus creencias y posición, como su nivel educativo, económico y cultural. No obstante, existe en ellos una velada proclividad a asumirse como tepiteños fuera de su sitio y por azares del destino habitando otro lugar, un no lugar, donde a partir de sus creencias y actividades cotidianas siguen su devenir. Esto motiva que recurran a las distintas figuras de su devoción, pues de una lado, gozan de un fuerte reconocimiento entre las personas por su condición de milagrosos, pero por el otro, simbolizan la resistencia, la empatía, la bondad sin miramientos. No excluyen, ni son selectivos, redistribuyen por mandato, y siempre cumplen.
- d) Su escamoteo de las situaciones contractuales con el resto de comunidad les ha condicionado a desarrollar estrategias para saberse medianamente incluidos en su entorno. Silencian a ratos sus creencias hacia la Santa muerte para integrarse a otras actividades y prácticas religiosas, como el viacrucis, pero también por momentos alzan la voz de su creencia para presentarse como agentes especializados, al menos en el caso de Gaby, que produce y reproduce un saber y sentido religioso que le sitúa como un nodo comunicante entre aquellos que buscan otras formas de creer, más próximas a su identidad y necesidades espirituales. Es decir, su sentir y saber religioso les permite incluirse en diversos niveles de convivencia a la vez que esperan, algún día, también les permita obtener un beneficio económico a través de la venta de consejería.
- e) A partir de una estrategia activo-pasiva donde a ratos sirven y a ratos se sirven de ella, es como logran sobrevivir las incertidumbres de su condición amén del apoyo y remanso que encuentran en las figuras que dan forma a su religiosidad.
- f) Se pasó de los santos patronos que mediaban las fuerzas y agencias de la comunidad a los santos que garantizan bienes de satisfacción sobre la realidad mediata. Se olvidaron de aquellos santos y figuras religiosas que resaltaban los

atributos comunitarios al tiempo que eran síntesis del ethos social, barreras morales y lazo a un espíritu de comunidad; se colocó el proceso identitario comunitario a la vera del camino para dar mayor relevancia a procesos identitarios con matices instrumentales y estratégicos que sirven para resolver “mientras” llega lo esperado.

- g) Debido a que el objeto de estudio se desarrolla en la triada secularización-modernidad-religiosidad popular, podemos decir que la religiosidad popular se presenta como una inflexión en el sistema religioso tras los procesos de secularización y la desregulación institucional, pues pasa de ser una connotada escisión en la religión católica tradicional para tomar su propio rumbo al interior del pluralismo que ya no sólo puede ser visto como religioso sino cultural y social donde surge a borbotones la diversidad. Se convierte en un paliativo que sirve de tránsito ante tanta incertidumbre y pesares que van dejando las promesas incumplidas de la modernidad, que reposan sobre los hombros de las personas, las cuales, día tras día buscan estrategias, herramientas, métodos, que ayuden a mejorar su condición social y económica. Devociones como la Santa muerte y San Judas Tadeo se han convertido, no sólo en espacios de socialización entre pares, porque la significación de pares cada día es más amplia, sino que ahora, licenciados, zapateros, comerciantes y antropólogos, encuentran una salida, un acomodo. Encuentran un lugar de reposo que donde no se sienten obligados a quedarse para siempre, porque siempre es hoy, sino mientras resuelven, mientras gozan. La religiosidad popular se convierte en un espacio virtual de reposo en medio de una ciudad donde todo, completamente todo, es una obra inacabada, donde nada será mañana como lo conocemos hoy. En suma, la religiosidad popular viene a ser un remanso, por donde transitar es reconfortante.

4.3.- Comentario final.

Una hipótesis es un argumento. Una idea. Algo que se supone y que puede darse o no. En ese sentido, el planteamiento inicial del proyecto fue descubrir si existía una tendencia a la disminución de la religión en México y parecía necesario hacer

una comparación con otro contexto para matizar tal supuesto. En el camino el rumbo operativo cambió, y tras la investigación, hubo que puntualizar conceptos y aceptar distinciones.

La primera, es que la religión resulta algo inaprensible e indefinible en lo absoluto, acaso se puede observar desde un matiz operativo. Luego, también fue necesario reconocer que, en realidad, el objeto de estudio no era la religión, en todo caso, era necesario hablar de iglesias, pero no de todas, pues el método exige límites. Fue así que el trabajo se elabora teniendo en cuenta la presencia indiscutible de un pasado católico que permea la realidad social mexicana y que a ello se suma, a partir del pluralismo político y cultural, el sesgo de la pluralidad religiosa.

Lo anterior, fue luz sobre el camino y de ahí se partió a investigar, y con ello comprobar, que el contexto religioso cambia de forma progresiva, pero que dicho cambio no ocurre de una forma espontánea, etérea. La transformación sucede a partir de procesos de distinto orden, en un marco donde, incluso, se hace presente el rasgo de la globalidad. Con sus proyectos económicos, de influencia cultural y por supuesto, de carácter político. Por ello se recurrió a la dualidad estructural, para dar un justo lugar a los actores, y así, reconocer que también participan del proceso de transformación del contexto religioso. ¡Vaya labor para un sociólogo en ciernes!

Es decir, el argumento central fue un reto mínimo ante el umbral que se abría. Tras mirar con detenimiento la complejidad del tema, la religiosidad se convirtió en el centro de la investigación y también por ello es que ahora parece necesario mirar hacia otros niveles de comprensión y representación. Hacia otras estructuras, quizá, más puntuales. Donde operan las representaciones de los agentes, donde juega la tensión entre ellos, reconociendo que los individuos, en su andar por la vida, propician cambios o los detienen.

En conclusión, la relación que se establece entre los agentes y sus figuras de devoción es meramente instrumental pues esperan que los segundos acudan a su ayuda para resarcir todas las promesas inconclusas que trajo la modernidad.

Dadas las características de las figuras veneradas, la familia se siente protegida, comprendida, abrazada y en una relación horizontal donde no son juzgados ni cuestionados además de la relativa bondad de sus protectores, a diferencia de su relación con dios y la virgen, donde se sienten en una posición vertical en la cual tienen que rendir cuentas y sólo obtienen aquello que puede serles otorgado mediante sacrificios que ya no están dispuestos a realizar pues el tiempo apremia y la vida eterna es una promesa que ya no les preocupa. Ellos buscan lo que necesitan en el aquí y en el ahora.

Bibliografía

Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*. México: Gedisa, 2000.

Appadurai, Arjun. *El rechazo de las minorías*. México: Tusquets. 2013.

Barneveld y Robles. *Familia y crianza en México. Entre el cambio y la continuidad*. México: Fontanamara. 2014.

Berger y Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Traducción Silvia Zuleta. Argentina: Amorrurtu, 1986.

Berger, Peter. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós, 1967.

----- . *Introducción a la sociología*. México; Limusa. 1976.

Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Traducción Margarita Mizraj. Barcelona: Editorial Gedisa, 1993.

Bourdieu, Pierre. “Los tres estados del capital cultural”. En: Sociológica-UAM-Azcapotzalco. México. 1979.

Boron, Atilio. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO. 2000.

Borja, Jordi. *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza. 2003.

Bourdin, Alain. *La metrópoli de los individuos*. México: Ibero Puebla/IFAL/ITESO. 2007.

Borakievich, Molinuevo y Fernández. “La indagación de las implicaciones y el pensar-en-situación. Una contribución de la Metodología de Problematización Recursiva”. En: *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, N° 8, Octubre de 2014. Chile: Escuela de Psicología, Universidad ARCIS. 2014.

Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: FCE.1993.

Castillo Berthier, Héctor. *Juventud, cultura y política socia un proyecto de investigación aplicada en la Ciudad de México*. México: IMJ, 2000.

Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1*. México: Siglo XXI. 1996.

Cipriani, Humberto. *Manual de sociología de la religión*. México: SXXI. 2013.

Chesnut, Andrew. *Santa muerte. La segadora segura*. México: Ariel. 2014.

De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano 1, artes de hacer*, (1ª ed). México: UIA-ITESO. 2000.

Davis, Diane. *El leviatán urbano: la ciudad de México en el siglo XX*. México: FCE. 1993.

Durkheim, Emile. *Las reglas del método sociológico*, 5ª. Ed. Traducción, Antonio Ferrer y Robert. México: Ediciones Coyoacán. 2001.

----- *Las Formas elementales de la Vida Religiosa*. México: Colofón. 2001.

----- *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona: Ariel. 1996.

De Certeau, Michel. *La debilidad de creer*. 1ª ed. Buenos aires: Katz. 2006.

----- *La invención de lo cotidiano. V.2. Artes de hacer*. 1ª reimpresión. México: UIA-ITESO. 2000.

----- *La cultura el plural*. Buenos aires: Nueva visión. 2008.

De la Torre, Renée. *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Casa Chata-CIESAS. 2012.

De la Torre, Renée y otros. *Crear y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, coordinado por Renée de la Torre. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, CIESAS, Colegio de Jalisco. 2014.

Departamento del Distrito Federal. *Delegación Venustiano Carranza. Monografía 1993*. México: DDF. 1993.

Duahu y Giglia. *Las reglas del desorden*. México: UAM-SXXI. 2013.

Elías, Norbert. *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García, tercera edición. México: FCE. 2009.

----- *La sociedad cortesana*, primera reimpression. México: FCE. 1996.

Escalante Monroy, Katia. *Jóvenes, cultura y socialidad. Primeras aproximaciones al estudio de la práctica de la capoeira en la Ciudad de México*. Mimeo. 2010.

Garfinkel, Harold. *Estudios en Etnometodología*. Traducción Hugo Antonio Pérez Hernáiz. México: Anthropos. 2000.

Gaytán Alcalá, Felipe. *Las semánticas de lo sagrado*. México: FLACSO-Plaza y Valdes. 2004.

Garza, Ario. *Manual de Técnicas de Investigación para estudiantes de Ciencias Sociales*. 6°ed. Biblioteca Daniel Cosío Villegas. México: COLMEX. 1996.

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

Goffman, Erving. *Los momentos y sus hombres*. Traducción Eloy Fuente Herrero, Luis Botella. Barcelona: Paidós. 1991.

----- *El ritual de la interacción*. Traducción de Floreal Mazia, Buenos Aires: Tiempo contemporáneo. 1976.

----- *Estigma. La identidad deteriorada*. Traducción de Leonor Guinsberg. Buenos Aires: Amorrurtu. 1963.

Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Ed. Península, Barcelona, España. 1997.

----- *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. México: Amorrortu. 1995.

Gil, Olmos. *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*. México: De Bolsillo. 2010.

González Martínez, José Luis. *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*. México: CONACULTA. 2011.

Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: UAA. 2013.

Giménez, Gilberto, “cultura, identidad y proceso de individualización”, en: *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: UNAM. 2010.

Giménez, Loeza y Castañeda. “Cultura, identidad y procesos de individualización” en *Identidades: teorías y métodos para su análisis*, coords. Laura Loeza Reyes y Martha Patricia Castañeda Salgado. México: UNAM-CEIICH. 2011.

Guzmán Garcés, Marco Antonio. *El papel de la expropiación en el desarrollo urbano*. México: Mimeo. 2010.

Hervieu-Léger, Danièle. *Religión. Linaje de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido*. México: Ediciones Helénico. 1993.

Habermas y Ratzinger. *Entre razón y religión*. México: FCE. 2008.

Habermas y Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós. 1996.

Hernández y Rivera. *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa*. México: COLEF/CIESAS/ColMich. 2009.

Humanitas. *Oricha, ritos y prácticas de la religión Yoruba*. EU: Indiana University. 2003.

Iturriaga, José. *La estructura social y cultural de México*. Segunda edición. México: FCE. 1994.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: INEGI-SEGOB. 2011.

------. *La diversidad religiosa en México*. México: INEGI-SEGOB. 2000.

Hernández, Felipe. *San Judas Tadeo*. México: Ediciones paulinas. 1987.

Luengo González, Enrique. *La religión y los jóvenes en México ¿el desgaste de una relación?* México: Ibero. 1993.

------. *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Cristina Guitierrez Zúñiga, Ana María González Garza, Alfredo Gutierrez Gómez, Danièle Hervieu-Léger y Crhistine M. De Bois. México: Ibero. 1991.

Lomnitz, Claudio. *La idea de la muerte en México*. México: FCE. 2003.

Luckmann, Thomas. *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta. 2008.

Masferrer, Elio. *Sectas o iglesias*. México: Plaza y Valdés. 2000.

------. *Pluralidad Religiosa en México. Cambios y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria. 2011.

Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. 1979.

Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: FCE. 1993.

------. *Religión, política y cultura en América latina. Nuevas miradas*. México: Instituto de Estudios Avanzados. 2012.

Piette, Albert. Entre la sociologie et le Dieu chrétien: résultats d'une enquête ethnographique dans des paroisses catholiques en France, en: *information sur les Sciences Sociales*, SAGE OPublications. Londres: Thousand Oaks. 2002.

Prat, Joan. *El estigama del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. España: Ariel antropológica. 2001.

Sarlo, Beatriz. *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*. Argentina: S. XXI. 2009.

Suarez, Hugo José, "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana" en: revista Cuicuilco, Número 57, Mayo-agosto. México. 2013.

Suárez y Pirker. *Sociólogos y su sociología. Experiencias en el ejercicio del oficio en México*. IIS. 2014.

Suárez, Zubillaga y Bajoit. *El nuevo malestar en la cultura*. México: IIS. 2012.

Tarrés, María Luisa. *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: FLACSO/COLMEX/Porrúa. 2004, México. 2001.

Weber, Max. *Sociología de la religión*. México: Coyoacán. 2010.

Zabludowsky, Gina. *Modernidad y globalización*. México: S. XXI-FCPyS-UNAM.2010.

Zirión, Antonio. *Manos a la obra*. México: UAM-Ediciones del lunes. 2014.