



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA Dr. Ricardo Villanueva Lomelí, rector general; Dr. Héctor Solís Gadea, vicerrector ejecutivo; Mtro. Guillermo Arturo Gómez Mata, secretario general. **CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES** Dr. Juan Manuel Durán Juárez, rector; Mtra. Ana María de la O Castellanos Pinzón, secretaria académica; Lic. María del Rosario Ortiz Hernández, jefa de la unidad de apoyo editorial. **DIVISIÓN DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES** Mtra. Sofía Limón Torres, directora. **DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA** Dr. Jorge Ramírez Plascencia, jefe de departamento.

Vínculos. Sociología, análisis y opinión Año 1, Núm. 1, marzo-agosto 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Departamento de Sociología de la División de Estudios Políticos y Sociales del CUCSH, con domicilio en Av. José Parres Arias, 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México. Teléfono: 333819-3200, ext. 23354. Correo electrónico: revistavinculos@hotmail.com.

Editor responsable: Jaime Torres Guillén. Reserva de derechos al uso exclusivo 04-2012-042610503700-102, ISSN: en trámite por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Departamento de Sociología de la División de Estudios Políticos y Sociales del CUCSH, con domicilio en Av. José Parres Arias, 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México, Dr. Jaime Torres Guillén.

<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/index.htm>

<http://www.vinculosociologiaanalisisyopinion.cucsh.udg.mx/index.php/VSAO>

revistavinculos@hotmail.com.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

La reproducción de las imágenes de la publicación (portadas y logos) requiere permiso expreso de la Universidad de Guadalajara.

Vínculos. Sociología, análisis y opinión está incluida en los catálogos de revistas Latindex y LatinRev.

latindex



Vínculos

Sociología, análisis y opinión

Año 1, Núm. 1
Marzo-agosto 2020

Universidad de Guadalajara
Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones
Departamento de Sociología

Dirección	Agustín Hernández Ceja
Subdirección	Rafael Sandoval Álvarez
Editora	María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Diseño de Portada	Gabriela P. Campos Jiménez
Asistente editorial	María Fernanda Echeverría Colorado
Comité Técnico	Aurora Cuevas Peña, Elvia Vega Llamas, Estela Guevara Zárraga
Secretario Técnico	Donor Alejandro Mejía García
Coordinadores del número	María de los Ángeles Gallegos Ramírez y Agustín Hernández Ceja

Consejo Editorial

Jorge Alonso Sánchez, CIESAS-Occidente, México; Laura Patricia Romero Miranda, Universidad de Guadalajara, México; María Eugenia de la O Martínez, CIESAS-Occidente, México; Luisa Martínez-García, Universidad Autónoma de Barcelona, España; Rosa Herminia Yáñez Rosales, Universidad de Guadalajara, México; Nicté Fabiola Escárzaga, UAM-Xochimilco, México; Felipe Gaytán Alcalá, Universidad La Salle, México; Carlos Rafael Rea Rodríguez, Universidad Autónoma de Nayarit, México; José Rubén Orantes García, UNAM-Chiapas, México; Eugenia Bayona Scat, Universidad de Valencia, España; Mariana Passarello, Universidad del Noroeste de la Provincia de Buenos Aires, Argentina; Antonio Luzón, Universidad de Granada, España; José Juan Sainz Luna, Universidad Iberoamericana, México; Guillermo Castillo Ramírez, UNAM, México; Liliana Cordero Marines, UNAM, México; Jorge Alberto Trujillo Bretón, Universidad de Guadalajara, México; Rafael Sandoval Álvarez, Universidad de Guadalajara, México; Silvia Carina Valiente, Conicet CIT Catamarca, Universidad de Catamarca, Argentina; Horacio Antunes de Sant'Ana Júnior, Universidad Federal do Maranhao, Brasil; Iván Franco, INAH, México.

Centro de Estudio sobre el Cambio y las Instituciones, CUCSH, UdeG. Av. José Parres Arias, 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México. Teléfono: 3819-3300, Ext. 23354

La revista **Vínculos. Sociología, análisis y opinión** puede leerse en internet:
<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/index.htm>
<http://www.revistascientificas.udg.mx/index.php/VSAO/index>

Contenido

<hr/>	
<i>Dossier: Religión</i>	
Presentación: Persistencia y reelaboración de lo religioso en la sociedad contemporánea.....	7
María de los Ángeles Gallegos Ramírez Agustín Hernández Ceja	
La moral sexual de los tapatíos: un seguimiento de 20 años	13
Cristina Gutiérrez Zúñiga Renée de la Torre	
Dinámicas de la catolicidad en América Latina: pertener y creer en contexto de cambio religioso	37
Felipe Gaytán Alcalá	
Preferencias religiosas en <i>Facebook</i> entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco	61
Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo	
Posesiones demoniacas en México. Un estudio etnográfico de la posesión en una parroquia católica veracruzana	101
Ángel Yoset Lara Pérez	
La religión en la modernidad. Un reto con los jóvenes de la iglesia La Luz del Mundo.....	119
Edgar Alejandro Olivo García	

En campo. Una expresión de Reiki
en la Zona Metropolitana de Guadalajara 143
Luz María Resendez Sánchez

Debates contemporáneos

Creencias e ideología detrás del debate
en torno a los Derechos Sexuales
en Jalisco, México..... 165
María Martha Collignon Goribar
Paola Lazo Corvera

Escritos de frontera

Joaquín Arias: escultor de monumentos y de la identidad
nacional (1913-2013)..... 193
Patricia Bettina Janis Monti Colombani

Pareceres

La mercantilización del cuidado en
su reducción a servicios y abuso de
confianza en las relaciones de cuidado..... 213
Lucinda Estefanía Raudales Barragán

Criterios Editoriales

Vínculos. Sociología, análisis y opinión 221

Presentación

Persistencia y reelaboración de lo religioso en la sociedad contemporánea

María de los Ángeles Gallegos Ramírez*
Agustín Hernández Ceja**

No cabe duda que el estudio de lo religioso sigue ocupando un lugar importante en la agenda de investigación social, no sólo porque el análisis de las prácticas y creencias nos permite comprender el valor que tiene como regulador de la vida cotidiana de grupos e individuos, y su posible papel en la reelaboración de las identidades colectivas y la articulación social, sino porque es innegable que en la sociedad contemporánea se torna cada vez más visible. En las últimas décadas, por ejemplo, ha venido ocupando espacios mediáticos fundamentales; ha desempeñado una función central en el comportamiento sociopolítico de algunos grupos y actores; y, ha sido, incluso, una dimensión esencial para comprender conflictos de la historia reciente, tanto a nivel internacional como al interior de países y regiones –sin menoscabo, desde luego, de otras, como la cultural, política y económica. Atrás quedó ya la discusión sobre sus posibilidades

* Doctora en Antropología, profesora-investigadora del Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones, Departamento de Sociología, Universidad de Guadalajara. Contacto: zuli31@yahoo.com.mx

** Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, profesor-investigador y Coordinador del Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones, Departamento de Sociología, Universidad de Guadalajara. Contacto: aemilito7@outlook.com

de sobrevivir o su inminente declive ante los embates del auge del pensamiento científico y racional, y lo que podría implicar el avance de la secularización social.

Sin duda, la religión y la religiosidad mantienen en nuestra sociedad toda su vigencia, pues han sido capaces de diversificarse, de actualizarse y de responder a las inquietudes, los riesgos y las incertidumbres que el contexto socioeconómico y político actual les significa a los creyentes: guerras, despojo, desempleo, pobreza, violencia de todo tipo, desplazamientos, etcétera. Así, las maneras de creer y su expresión en prácticas concretas se han transformado según las exigencias que el presente impone, reavivándose viejos marcos o formulándose otros nuevos.

La amplitud de las dimensiones que el fenómeno tiene y la multiplicidad de perspectivas disciplinares empleadas para su estudio, nos dan cuenta de su enorme complejidad. De igual manera, nos hablan de la forma como en él coexisten, en ocasiones empalmados o yuxtapuestos, marcos de explicación y acción de largo alcance con otros de muy reciente creación. Todo lo anterior muestra su firme persistencia y enorme capacidad de reelaboración, ya que el hecho religioso está relacionado con el contexto social. Lo religioso se modifica en la medida en que cambia la sociedad.

En el caso particular de nuestro país, en el campo religioso observamos el predominio de la cultura católica, al tiempo que se combinan e incorporan contenidos y prácticas de orígenes diferentes, sin que ello conlleve, por fuerza, un proceso de conversión; igualmente, contemplamos la existencia de múltiples alternativas distintas a ella que han ido poco a poco, ganando terreno. Opciones que van desde religiones institucionalizadas cristianas y no cristianas, hasta creencias, prácticas y valores desarticulados de cualquier tipo de dispositivo eclesial, o conductas y contenidos seculares que no entran en contradicción con la creencia o adscripción religiosa de quienes

las realizan y sostienen. Muestra de lo anterior son el grueso de los trabajos que aquí se presentan; textos que nos permiten observar cómo se formulan nuevas creencias y prácticas sociales, y cómo se mantienen otras con un sentido siempre renovado.

El trabajo de Gutiérrez y De la Torre, resultado de un seguimiento longitudinal que abarca dos décadas, sobre creencias y prácticas religiosas de los habitantes de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, señala cómo la religión católica ha perdido aquí el monopolio de las cosmovisiones contemporáneas respecto del comportamiento y los valores morales en torno a la sexualidad. Lo que no significa, sin embargo, que deje de ser importante el ser católico, pues para las autoras, las transformaciones “en las distintas dimensiones de la religiosidad de los tapatíos evidencian una tendencia de largo plazo a nuevas configuraciones del ser católico, en la que, si bien la presencia de la matriz católica continúa siendo un lugar común de la identidad del tapatío, se ha distanciado de sus soportes eclesiales y dogmáticos y se ha individualizado para reconocerse, pensar y actuar como católicos a su manera”. El análisis contrastivo de encuestas aplicadas a muestras representativas de la población en 1996, 2006 y 2016, las lleva a sostener que existe una creciente subjetivación de la moral sexual que se orienta cada vez más por valores no confesionales.

Gutiérrez Portillo, por su parte, analiza los resultados de una encuesta aplicada a través de *Facebook* a estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. En su trabajo discute cuáles son sus preferencias religiosas y, a través de ello, da cuenta del complejo proceso de secularización que dicho sector de la sociedad tabasqueña vive; pues no obstante que la religiosidad persiste en la vida de estos jóvenes, sus prácticas se orientan a esferas no confesionales. Para él, el proceso de secularización por el que atraviesan, los está convirtiendo en un sector social que ha individualizado y pluralizado la subjetivación de las creencias religiosas. Entre sus preferencias encuentra tres

visiones diferenciadas: "a) aceptan su increencia religiosa, b) asumen una postura de indefinición religiosa, y c) reelaboran constantemente su religiosidad para mantenerla activa".

El tema de la desarticulación a los marcos religiosos institucionales y la reformulación de lo religioso, está en el centro de la reflexión de Olivo García, quien analiza cómo existe al interior de la Iglesia La Luz del Mundo un proceso activo de selección, reconstrucción y apropiación de las normas y valores ofrecidos por esta religión. La Iglesia sanciona el contenido de la creencia y ofrece pautas de acción que deben ser observadas en la vida cotidiana, mientras que en su seno se efectúa un conjunto de cambios realizados por los jóvenes en su práctica diaria. Lo anterior denota una forma más subjetiva de apropiarse de las creencias religiosas y, en consecuencia, trastoca contenidos y valores sancionados por la institución.

Las dinámicas de transformación del catolicismo en América Latina y su declive, son estudiadas por Gaytán Alcalá. Entre los múltiples factores que inciden en ello, el autor discute tres variables por demás significativas: la expansión de denominaciones cristianas distintas y los procesos de conversión asociados a ella; la incorporación de formas mágicas o esotéricas que han realizado creyentes que no abandonan su pertenencia a la Iglesia católica, pero que han modificando su sentido de ser católicos en el mundo; y, la aparición de nuevos actores cristianos no católicos que influyen en el Estado y en las políticas públicas. Desde su perspectiva, estos elementos hablan de una tendencia irreversible de un cambio en las formas de creer, pertenecer y participar que modificarán de manera decisiva el mapa religioso en la región, en el que la Iglesia católica perderá irremediablemente, su hegemonía.

Respecto del análisis de prácticas religiosas específicas, las cuales dan cuenta de la dinámica religiosa existente en México desde el marco de la religiosidad popular, tenemos los textos de Reséndez

Sánchez y Patiño García. Por medio del trabajo etnográfico, nos muestran creencias y prácticas en dos procesos religiosos diferentes, el Reiki y la posesión demoniaca; ambos rituales orientados a la sanación física y/o espiritual de los creyentes. A pesar de sus orígenes y características distintas, lo que por los artículos nos demuestran, es la emergencia y la reelaboración de sistemas de creencias religiosos populares en los que se combinan y/o refuncionalizan diversos elementos en lo que lo mágico y lo esotérico surgen como un aspecto que conforma y configura lo religioso. Además, podemos observar a través de estos dos estudios cómo lo religioso se soporta en la permanencia de formas de practicar colectivamente la religiosidad.

Sin duda, los textos reunidos aquí estimulan la reflexión de aquellos interesados en el estudio de lo religioso y, más allá, de quienes deseamos comprender de manera general, las dinámicas de reproducción sociocultural existente en la sociedad contemporánea.



La moral sexual de los tapatíos: un seguimiento de 20 años

Cristina Gutiérrez Zúñiga*
Renée de la Torre**

Recibido: 11/10/2018
Aceptado: 03/04/2019

Resumen

Mediante un seguimiento longitudinal de la pertenencia, creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, a través de encuestas aplicadas a muestras representativas de población en 1996, 2006 y 2016, damos cuenta de la evolución de las posiciones morales de los tapatíos en materia de moral sexual (pornografía, divorcio, anticonceptivos, homosexualidad y aborto). Área en donde se registra una intensa autonomización respecto de la doctrina que sobre estas prácticas plantea la Iglesia católica. Sin embargo, la transformación, lejos de ser homogénea, plantea notables diferencias entre las distintas prácticas a lo largo del tiempo, y de acuerdo con factores

* Doctora en Ciencias Sociales, Profesora-investigadora del Departamento de Sociología, Universidad de Guadalajara. Miembro del SNI nivel 2. Su trabajo de investigación se centra en las transformaciones de la religión contemporánea, y particularmente en los temas de pluralización religiosa de México, en los nuevos movimientos religiosos y espirituales y en la transnacionalización de las prácticas religiosas. Contacto: cris.gutierrez.zu@gmail.com

** Doctora en Antropología Social, Profesora Investigadora del CIESAS Occidente. Miembro del SNI nivel 3. Es co-fundadora y miembro del Comité Académico de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Ha sido representante de México en asociaciones internacionales como lo es ISSR (International Society for the Sociology of Religion) y la ACSRM (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mecosur). Su principal tema de investigación por son las transformaciones y recomposiciones del campo religioso en México. Contacto: renee-dela@gmail.com

sociodemográficos como el sexo o la edad. Estas tendencias serán analizadas en conjunto con una visión de las transformaciones de la religiosidad de los tapatíos en estas dos décadas.

Palabras clave: moral sexual, catolicismo, Guadalajara, encuestas de religión, autonomización religiosa.

The sexual morale of Tapatios: a 20-year follow-up

Abstract

The authors report the evolution of the moral positions of Tapatios in matters of sexual morals (pornography, divorce, contraceptives, homosexuality and abortion) by means of a longitudinal analysis of religious belonging, beliefs and practices in Guadalajara, through surveys applied to representative samples of the population in 1996, 2006 and 2016. The results show an intense separation from the doctrine of the Catholic Church on these practices. However, the transformation, far from being homogeneous, raises notable differences between the different practices over time, and correlates with sociodemographic factors such as sex or age. These trends will be analyzed altogether with a vision of the transformations of the religiosity of the Tapatios in these two decades.

Keywords: sexual morality, Catholicism, Guadalajara, religion surveys, religious autonomy.

Introducción

Una tendencia propia de la condición contemporánea es acrecentar la autonomía del individuo y, concomitantemente, restarles fuerza a las

instituciones. A esta tendencia la reconoceremos como secularización subjetiva que, de acuerdo con Peter Berger, es una secularización de la conciencia: “el Occidente moderno ha producido un número creciente de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas” (Berger 1967: 113).

En los estudios sobre religión contemporánea este fenómeno se ha analizado como la tendencia hacia una subjetivación de prácticas y creencias en aras de la desinstitucionalización de lo religioso. Entenderemos lo religioso desde una definición funcional e inclusivista¹ de la producción de lo sagrado y las trascendencias que son producidas por la modernidad actual. Según Hervieu-Léger es:

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

En Argentina, la encuesta diseñada y aplicada por el equipo del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) confirmó, a partir del análisis de los datos obtenidos, que el panorama religioso se corresponde con “una cultura cristiana disponible y flotante para múltiples recomposiciones y memorias” (Mallimaci, 2011:112). No es-

¹ McGuire distingue dos tipos de definiciones: las *sustantivas* de los conceptos son aquellas que “definen lo que la religión es” (1987:6). En estos modelos existe una clara distinción entre las estructuras seculares y las estructuras religiosas, no obstante, hay que considerar que, tras su aparente universalidad, fueron categorías producidas en contextos históricos y culturales particulares. Asimismo, las definiciones sustantivas están generalmente basadas sobre las ideas occidentales –especialmente cristianas– sobre la realidad. En cambio, las teorías *funcionales* no se reducen a los objetos, sino a las funciones y competencias que cumplen. Son más laxas y muchas veces sufren de imprecisión. También se les reconoce como “teorías inclusivistas de lo religioso”. Al respecto se pueden revisar las distinciones entre teorías exclusivistas e inclusivistas en Hervieu-Léger (1993) y Mardones (1994).

tamos frente a un proceso de descristianización sino que un rasgo de recomposición contemporánea de lo religioso es que los individuos se apartan de las normas y valores religiosos de la congregación a la que pertenecen. Los resultados de este estudio contrastan con los de muchos países europeos que planteaban la laicización como pérdida de influencia de las religiones en el espacio público, ya que en Argentina como en el resto de América Latina, “el campo religioso se ensancha y los límites se extienden a otras dimensiones de la vida social” (Mallimaci, 2011:78).

Otros trabajos han confirmado la capacidad combinatoria, hibridatoria y en constante recomposición de las prácticas y creencias religiosas, que desafían las categorías y fronteras para su calificación ofrecidas por la pertenencia a congregaciones, iglesias o denominaciones. Por ejemplo, en México, las encuestas aplicadas por la agrupación Católicas por el Derecho a Decidir,² se han enfocado en atender las distancias que existen entre las posturas de la jerarquía y de los fieles laicos al interior del catolicismo.

Además, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IM-DOSOC) aplicó en 2014 la encuesta «Creer en México», enfocada en visibilizar la pluralidad de concepciones y opciones al interior de la fe católica en el país; sobre todo frente a los debates públicos en torno a las libertades laicas. Sus resultados nos enseñan una comunidad de católicos imaginada como unidad, pero dividida por sus opiniones, valores morales, percepciones políticas y prácticas diferenciadas.

En suma, estas encuestas permiten apreciar las tendencias a la desinstitucionalización y la subjetivación religiosa, propias de la situación postmoderna en el mundo contemporáneo (Hevieu-Léger, 1996). En el presente trabajo atenderemos en específico, la tendencia a la secularización subjetiva de la moral sexual.

² La “Encuesta nacional de opinión católica 2014” está disponible en: <http://catolicasmexico.org/ns/?tag=encuesta-nacional-de-opinion-catolica-2014>

No obstante de que en apariencia Guadalajara, por ser una ciudad tradicional, conservadora y mayoritariamente católica, da la impresión de que es impermeable a los cambios anunciados por la secularización del siglo XX (que preveía la disminución de la presencia e influencia de la religión en la sociedad), nos preguntábamos si en realidad, en un mundo conectado y cada vez más global, era capaz de contener estas tendencias propias de la posmodernidad.

Con este interés analítico, en 1996 un equipo de investigadoras, entre las que estábamos las autoras de este capítulo, realizamos una primera "Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en la Zona Metropolitana de Guadalajara" en una muestra representativa de población.

Nuestra orientación teórico-metodológica para el diseño y análisis de dicha encuesta abrevó de diversos estudios aplicados en Canadá y Europa. Lo anterior nos permitió rebasar la mera exploración de las adscripciones religiosas y abrir la exploración de los procesos de autoidentificación religiosa de los individuos más allá de sus afiliaciones institucionales; además de visibilizar las lógicas sociales que articulan estos nuevos márgenes de valoración y acción de los sujetos.

Las tendencias a la subjetividad y desinstitucionalización de lo religioso en la sociedad contemporánea se han hecho presentes en distintos países. No es un dato particular de Guadalajara, sino de la sobremodernidad. Guadalajara no es inmune a tales cambios, no obstante, tiene también sus propias particularidades. La mayoría de los estudios que sirvieron de modelo conceptual y metodológico a nuestro trabajo de 1996, privilegiaron el tema de la subjetividad creyente, como fue la Encuesta Mundial de Valores (Inglehart *et al.*, 1990); el estudio sobre vaciamiento de la religión en España (Díaz Salazar, 1994: 71-116); las continuidades y rupturas del imaginario religioso en Quebec (Lemieux, Montminy, Bouchard y Meunier, 1983: 91-116); y, el estudio dirigido por Roland Campiche en Suiza, en el

que planteaba la hipótesis de que los procesos de individualización de la religión se explican en un marco limitado de ofertas social y culturalmente determinadas. Campiche (Campiche *et al.*, 1992: 130) argumentaba que si bien era un signo de nuestros tiempos que el individuo eligiera los contenidos de las creencias en función de sus necesidades particulares, esta selección no se da de manera libre, sino que se realiza dentro de un proceso de “apertura limitada”, debido a que los creyentes se mantienen en la tradición cristiana que opera como “un tronco común de la reconfiguración de creencias (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012: 73-74).

Los resultados de la primera encuesta levantada en 1996 nos indicaron que, efectivamente, a pesar de que Guadalajara permanecía como una ciudad decididamente católica en cuanto a la adscripción religiosa de los tapatíos, otras dimensiones de la práctica, la creencia y las valoraciones mostraban una importante distancia con lo que la institución eclesial esperaba y normaba en sus miembros (Fortuny, 1999). ¿Esas divergencias eran nuevas? Decidimos hacer un seguimiento longitudinal de esa encuesta, única vía para rastrear cuantitativamente la efectiva ocurrencia de un cambio religioso; teniéndola como línea base, la replicamos en 2006 y en 2016.³

El seguimiento nos permitió entonces, no solo configurar cuál es el perfil creyente y practicante actual de los tapatíos, sino contrastar con el de los años previos y detectar las tendencias de cambio. Asi-

³ El diseño metodológico de las tres encuestas que conforman la base del estudio longitudinal se resume como sigue: 1996, “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara” (aplicada por el CEO-U de G, muestreo aleatorio estratificado por cuotas de sexo y edad según censo de 1990, aplicado a 490 adultos mayores de 18 años en los cuatro principales municipios de la ZMG en lugares de alta concentración). 2006, “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” (aplicada por el IMO, sub-muestreo probabilístico aleatorio estratificado, entrevista domiciliaria cara a cara a adultos mayores de 18 años, garantizando anonimato, en 400 casos en los cuatro principales municipios de la ZMG). 2016, “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” (aplicada por Demoskópica, muestreo probabilístico bietápico estratificado por conglomerados, en entrevista domiciliaria cara a cara a adultos mayores de 18 años, garantizando anonimato, en 400 casos en los cuatro principales municipios de la ZMG). El nivel de confianza: 95%. Grado de error: +-5%.

mismo, nos propusimos aprovechar las potencialidades del enfoque metodológico de la encuesta para analizar algunos rasgos sociodemográficos (sexo y edad) como posibles factores de cambio, mediante análisis estratificados de las muestras de población obtenidas. Su variación, empero, muestra un margen de libertad más amplio para los individuos conforme las creencias se subjetivizan y se desinstitucionalizan, y se encuentra inserta en posiciones estructurales como la clase, el sexo o la edad (Hervieu-Léger, 2004: 49)

A manera de introducción, daremos una perspectiva del perfil religioso actual de los tapatíos, a partir de los datos generales de nuestro seguimiento, para luego, concentrarnos en la temática de la moral sexual, una de las áreas que según hemos constatado, es de las más dinámicas en esta población en los últimos veinte años.

Perfil religioso actual de los tapatíos

A partir de los resultados recientes arrojados por la encuesta aplicada en 2016, podemos afirmar que Guadalajara representa una sociedad hegemoníamente católica, cuya población parece resistirse a mudar de credo para abrazar otras ofertas o bien para abandonar a su Iglesia. La encuesta mantiene un porcentaje estable en la población católica (86.3%, en contraste con la cifra de 86.5% registrado hace una década). Lo que sí cambió en los últimos diez años es que disminuyó la población sin religión (10% en 2006 y 7,5% en 2016), y aumentó ligeramente la población de cristianos evangélicos (de 2.6% a 6.3%).

En la actualidad, más de una tercera parte de los católicos se definen como “católicos por tradición” (36%). Es decir, que se mantienen en el catolicismo como una manera de continuar con lo que sus padres y abuelos les transmitieron. Llama la atención que una tercera parte (31%) se define como “católico a mi manera”, y que solo 18.5% se

identifica como “católico practicante”. No obstante, es difícil pensar que los tapatíos en realidad sean poco practicantes cuando 43,8% reporta asistir cada semana a servicios religiosos y 8,8% dice asistir diariamente, el resto lo hace ocasionalmente, y solo 6% dice no hacerlo nunca. Más aún, es difícil considerar que los tapatíos no son practicantes cuando para 62% sigue siendo muy importante la celebración de los bautizos, bodas y entierros mediante un ritual religioso.

“Católico a mi manera” expresa que cada cual decide los grados de compromiso con su institución. Pero también significa que cada católico tiene un cierto margen de libertad para decidir cómo creer, para opinar con respecto de situaciones sociales que difieren de los dogmas eclesiales, y para hacer acomodos entre el dogma y la práctica.

Ser “católico a mi manera” no implica que el creyente sea menos practicante, ni tampoco significa que no continúe practicando ceremonias tradicionales. Denota que a ello agrega otras experiencias. Lo cual no supone que dichas nuevas tendencias suplan a las tradicionales. Más bien el “creyente a mi manera” puede asistir a misa, sin por ello dejar de combinar sus tradiciones de peregrinar a santuarios (50%), leer la Biblia (60%) o rezar el rosario (62%), con otras prácticas no necesariamente promovidas por los curas o su parroquia. Mientras que 12% manifiesta participar en algún grupo de oración y 32% reporta apoyar actividades parroquiales; el resto realiza prácticas variadas que no por fuerza, son fomentadas por los templos y que ocurren en otros espacios. Algunas de ellas son las heredadas por las tradiciones indígenas que continúan practicándose como parte del sincretismo popular.⁴ En conjunto, si bien ninguna de estas prácticas

⁴ Como son: el altar de muertos (50%), limpias con yerberos o curanderos (5%), pero otras tienen que ver con nuevas prácticas no tradicionales, como leer horóscopos (22%), practicar yoga y meditación (18%), leer libros de autoayuda (45%), cargarse de energía durante el equinoccio (7%) o practicar un ritual neomexicano (danza ritual o baño de temazcal: 7%), asistir a la alineación de chakras (8%).

es mayoritaria, sí ofrecen una diversidad de formas de vivir la catolicidad de manera subjetiva, y de ir adoptando nuevas experiencias que van siendo incorporadas a sus menús creyentes a la carta.

Pero hay que subrayar que el ámbito donde se evidencia de manera franca, la autonomía individual respecto de las directrices de la Iglesia Católica es el de la moral sexual.

La moral sexual en perspectiva longitudinal: creciente apertura, creciente polémica

La moral sexual experimenta profundas transformaciones a nivel individual, social e institucional. Por un lado, ha habido variaciones entre las posturas vaticanas asumidas por Juan Pablo II y Benedicto XVI, a las actuales sostenidas por Francisco I en torno a la defensa del matrimonio heterosexual como lazo legítimo indisoluble para la unión sexual y la fundación de la familia, y las cruzadas contra la cultura secularista que promueve la libertad sexual. Por otro, encontramos que cada vez las posturas conservadoras son menos consensuadas por los creyentes comunes, quienes se han emancipado respecto de la moral eclesial católica y del cristianismo puritano. La Iglesia Católica y los grupos conservadores han impulsado cruzadas mundiales de defensa de la familia, del matrimonio y de la vida, con apoyo de la jerarquía mexicana, pues perciben al secularismo propio de la cultura contemporánea (materialismo, hedonismo, consumismo, liberación sexual y capitalismo), como una amenaza a los valores e instituciones tradicionales y a su posición hegemónica en la normatividad social. Esa posición ha sido fuertemente contestada en México desde las movilizaciones feministas a favor de los derechos reproductivos y de la libertad de decidir sobre sus propios cuerpos, como desde los

grupos denominados de “diversidad sexual” o LGBTI. En Guadalajara, dichas movilizaciones han sido minoritarias, pero contundentes.⁵

En este contexto, es preciso analizar en qué medida la distancia de los creyentes tapatíos en diversos temas religiosos, señalada con anterioridad, se manifiesta también, en sus opiniones y valoraciones de comportamientos relativos a la moral sexual.

En el transcurso de veinte años ha crecido la aceptación del divorcio pasando de 35% a 50%; es decir, la mitad de la población de la ciudad en la actualidad lo aprueba. Es preciso remarcar un agudo contraste entre la Iglesia Católica y el Estado en esta materia: por una parte, esta práctica -junto con la del matrimonio civil-, es concebida como un derecho legal y ha sido aceptada como parte de las regulaciones que instrumentan la existencia de un estado laico desde hace varias décadas; pero, por otra, el divorcio como tal no existe en la doctrina de la Iglesia Católica. Sin embargo, en el ámbito eclesial opera crecientemente el procedimiento de anulación matrimonial, mismo que se ha simplificado en el actual papado; asimismo, el papa Francisco ha comenzado a transformar la posición pastoral de las parroquias desde la posición radical de negar el acceso a la comunión, a la creación de una pastoral específica para los separados y divorciados, a fin de reincorporarlos a las comunidades parroquiales. No obstante, este cambio no parece tener aún ningún efecto en la aceptación mostrada en la encuesta de 2016.

Un comportamiento estadístico semejante al de la aceptación del divorcio, lo podemos observar en la aceptación creciente de las relaciones prematrimoniales por parte de los tapatíos (de 36.6 a 46.25%), quienes cada vez más separan la práctica de la sexualidad de la función reproductiva, y la perciben como independiente del sacramento del matrimonio.

⁵ Véase por ejemplo Rogelio Marcial y Miguel Vizcarra (2010) o Lázaro Marcos Chávez Aceves (2014).

En el mismo sentido de separación de la sexualidad y la reproducción, podemos observar la creciente aceptación del uso de los métodos anticonceptivos (de 57.10 a 71.75%).

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

Por su parte, el consumo de pornografía se muestra también con una aceptación mayoritaria y estable a lo largo de las tres décadas, alrededor del 80%.

La práctica con menor porcentaje de aceptación es el aborto (de 8.2 a 9.75%). Práctica condenada con más fuerza por la Iglesia Católica (Gutiérrez Zúñiga *et al.*, 2014: 140) y la única que *de facto* amerita la excomunión. Asimismo, es considerada como un delito por diversas legislaciones estatales en México. A principios del siglo XXI se convirtió en un tema de debate familiar y público en los medios de comunicación. Distintos organismos de Derechos Humanos y partidos políticos progresistas han promovido su despenalización y descriminalización por valorarla bajo la óptica de los derechos reproductivos de la mujer y como un problema de salud pública. En respuesta a ello, la Iglesia católica local y grupos conservadores católicos han instrumentado una campaña pública sobre el tema en los medios de comunicación y en las escuelas, enmarcándola bajo el lema de la "Defensa de la cultura de la vida" y los derechos del no-nato. Lo anterior se muestra en el comportamiento de la valoración de dicha práctica en tres décadas, en las que ha pasado de ser una

convicción inamovible rechazada por 81%, a estar sujeta a diversas consideraciones circunstanciales, coincidiendo con la coyuntura en la que el aborto se convirtió en un tema de controversia pública. En 2006 el rechazo descendió a 62% y la respuesta “depende” se incrementó a 19%. No obstante, en la última década vuelve a cambiar, elevándose el rechazo a 84.5%. Esas oscilaciones nos muestran la maleabilidad de su valoración, de manera que no la podemos considerar como condicionada solamente por las posturas eclesiales, sino sobre todo por el debate público donde participan distintos actores y posiciones (derechos humanos, feministas, salud, partidos políticos, iglesias, movimientos laicos conservadores, defensores de libertades laicas, etcétera).

La opinión sobre la homosexualidad está igualmente inscrita en la misma dinámica social y política antes descrita. La valoración respecto de la homosexualidad se expresa como una opinión altamente secularizada: entre 1996 y 2016 disminuye su rechazo de 78,20 a 45,75%. En contraste con el caso del aborto, la respuesta “depende” no muestra una variación tan importante como la de su aceptación. Ello denota los efectos de la opinión pública que cada vez compete más con las posturas eclesiales, pues la homosexualidad es un tema debatido en la coyuntura actual en la que distintos organismos gubernamentales y ciudadanos promueven los derechos al matrimonio y a la adopción de parejas homosexuales (LGBTI). Asimismo, el tema de la homosexualidad (junto con el de la pederastia) se ha abierto en los espacios eclesiales donde, sin cambiar la postura oficial de condena a la práctica homosexual, se han diseminado distintas posiciones que abogan por la de la “aceptación de la persona” y la importancia de la atención pastoral a la misma.

Adicionalmente a estas cifras, resulta interesante observar un rasgo común en la opinión que los habitantes de la ciudad de Guadalajara tienen frente a los temas de moral sexual, la cual muestra que

su posicionamiento ya no se determina por la convicción dogmática, sino por las circunstancias y sus posibles efectos. Cada vez son más los católicos que antes de definir una postura de acuerdo o desacuerdo con estas prácticas, anteponen su consideración personal según se presente el caso: recordemos que la cifra de la respuesta “depende” (sin decir de qué) asciende en 2016 a 13.5% con respecto al divorcio, 13 % a la homosexualidad y 5.8% al aborto.

Resulta claro que un componente importante de ese ser católico “a mi manera” que parece definir a los tapatíos, comprende la creciente independencia de criterio respecto de la autoridad eclesiástica en esta área de la vida. En el mismo sentido, podemos interpretar cómo los valores considerados más importantes en la educación de los niños es el de “Amor al prójimo” (38%), mientras que la formación religiosa ha disminuido (de 28% en 1996 a 18% en 2016). Y al cuestionarlos sobre la institución que debe enseñar esos valores, la Iglesia ocupa un lugar crecientemente secundario frente a la institución más “privada” e “íntima” de los tapatíos: la familia, que pasó en dos décadas de 71% a 89.5%. Tal aumento se ha dado en detrimento de la importancia de la Iglesia, que pasó en el mismo período, de ser considerada como la principal institución en la formación de valores por el 16% de los tapatíos, a serlo solamente para el 2%.

La tendencia a la emancipación de la moral sexual frente a las orientaciones eclesiásticas, y la transformación de este campo, merced de la intervención de nuevas instituciones, actores y criterios de valoración seculares, como pueden ser los derechos humanos, el feminismo, las libertades laicas y la salud pública, parecen claras en el comportamiento de los tapatíos en los últimos veinte años. Pero ¿se está transformando de igual manera entre hombres y mujeres, o entre jóvenes, adultos y mayores? En la segunda parte de esta presentación abordaremos un análisis detallado para dar cuenta del sexo y la edad como factores de cambio en este proceso

de creciente individualización y desinstitucionalización de la moral sexual; tomando como casos las dos prácticas cuyo comportamiento estadístico fueron más contrastante en la población en general: la homosexualidad y el aborto.

Factor edad

El cambio social no sólo es percibido de manera diferente por las distintas generaciones, sino que es vivido por ellas de manera particular.

Si estamos atravesando por un proceso de profundas transformaciones en el ámbito de la cultura, el impacto de los cambios en la esfera económica, cultural, política, y, por supuesto, religiosa, puede ser observado con relativa claridad en los diferentes comportamientos generacionales, y con mayor particularidad en los jóvenes [...] En lo que se refiere a la cuestión religiosa, también algunos investigadores se han ocupado del problema generacional, sea en una perspectiva global (Dorantes, 1999), poniendo énfasis en los jóvenes (Luengo, 1993; Sota, 2010; De la Torre, 2012; Hernández, 2011; Méndez, 2011; Corpus, 2011) o en los adultos mayores (Vázquez, 2010, 2006, 2005; Suárez, 2014:156-157).

El peso del factor de la edad puede apreciarse en los resultados de nuestras encuestas a través del análisis del comportamiento estadístico en cinco estratos de edad. Por medios de este análisis pudimos constatar que son los jóvenes los que muestran una mayor distancia con la institución religiosa; son más relativistas en sus marcos de valores; son más tolerantes frente a la diversidad religiosa; y, muestran una mayor tendencia hacia la indiferencia religiosa (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011: 375-389). De acuerdo con lo observado por José María Mardones en España:

La indiferencia tiene un componente subjetivo caracterizado por la ausencia de inquietud religiosa y un componente objetivo que viene registrado por la afirmación de la irrelevancia de Dios y de la dimensión religiosa de la vida. El indiferente vive en la despreocupación frente a lo religioso; la problemática religiosa no le interesa; no se pronuncia ni a favor ni en contra de Dios; vive sin horizonte de trascendencia [...] vive dentro de la inmanencia, de la realidad inmediata y a mano (2004: 25-26).

En lo que respecta a la valoración de las prácticas de moral sexual, podemos observar que la tendencia general es hacia una mayor aceptación conforme avanza la edad; comportamiento muy claro en el tema de los divorcios y los anticonceptivos, por ejemplo. Incluso, realizando un seguimiento longitudinal hipotético⁶ de un grupo de edad, que a través de los años “madura” y es “captado” por la siguiente encuesta en el grupo de edad inmediato superior, podemos observar un efecto de menor aceptación de prácticas. Este hecho se encuentra probablemente vinculado con la condición liminal o transitoria del ser joven, cuya maduración conlleva un creciente desempeño de responsabilidades adultas, como el trabajo, el matrimonio o los hijos. Sin embargo, nos detendremos en las prácticas contrastantes del aborto y la homosexualidad.

Dentro de la tendencia general al incremento en la aceptación de la homosexualidad en todos los grupos de edad, resulta patente el papel que juegan los más jóvenes: el grupo de 18 a 24 años de edad como dinamizador del promedio general desde la encuesta 1996 (en ella ya lideraban la aceptación de esta práctica, si bien la diferencia entre los grupos de edad era poco significativa 17.7% vs. 13.9% en el grupo de 25 a 34 años). En la encuesta 2006, la aceptación de este grupo alcanza un nivel de 50.62%, disparándose respecto

⁶ El seguimiento es hipotético puesto que las encuestas no fueron realizadas con la misma muestra de personas a lo largo del tiempo.

del grupo inmediato superior por más de 20 puntos porcentuales. Tal aceptación, lejos de disminuir con la edad, se incrementa en 2016 en el correspondiente grupo de 24 a 34, donde se muestra una aceptación superior al 66%; y aunado a la aceptación del grupo más joven en 2016, alcanza casi el 70%, lo que muestran una importante y creciente brecha con los grupos mayores de 35 años; es decir, los adultos contemporáneos.

Pero ese comportamiento no podría ser más contrastante con el mostrado por la valoración del aborto: si bien entre 1996 y 2006 su aprobación crece en todos los grupos de edad, entre 2006 y 2016 decrece también en todos ellos. El seguimiento de cada grupo de 2006 “convertido” hipotéticamente 10 años más tarde, en el inmediato superior, muestra también un incremento en el rechazo; esto es, un cambio de opinión desde la aceptación al rechazo en un decenio. El hecho es particularmente patente en el grupo más joven de 2006 (18-24 años), que se “convierte” en el inmediato superior (25-34 años) y disminuye su aceptación en casi diez por ciento (de 29.6% a 20.6%); sorprende que el grupo más joven de 2016 muestra una aceptación de más de la mitad del señalado por su equivalente en el 2006, lo que convierte al grupo de 25 a 34 años en el que más acepta el aborto, en la última aplicación de la encuesta, con apenas 20.6%

Factor género

De acuerdo con la perspectiva de género, la distinción entre los hombres y las mujeres es ante todo una construcción social y cultural realizada sobre las diferencias biológicas existentes entre los seres humanos, y que sustentan la división sexual del trabajo. En palabras de Pierre Bourdieu:

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

En correspondencia con esta perspectiva, Renée de la Torre plantea que:

a partir de este presupuesto básico, se deslinda que desde tiempos muy remotos se estableció una construcción social del rol de género, mediante la cual las mujeres, debido a su naturaleza reproductiva, quedaron confinadas al ámbito de lo privado y de la naturaleza. En esta condición la mujer era la encargada de transmitir la tradición religiosa y ética al interior de la familia (Mardones, 2005). Mientras que los hombres, debido a su rol de proveedores (cazador, pescador, agricultor) se vincularon con el espacio público y con la cultura [...] En la sociedad actual (la sociedad en red) los avances postindustriales y los efectos de las tecnologías de la información han impactado en una importantísima revolución cultural la cual ha sido caracterizada por Castells como la crisis del modelo patriarcal judeo-cristiano (2014: 194).

El análisis de los comportamientos estadísticos diferenciados entre hombres y mujeres, si bien no es un análisis por género, constituye un ángulo privilegiado para observar la dinámica de la transformación de las valoraciones en las prácticas de moral sexual de los tapatíos a lo largo del tiempo, las cuales se encuentran directamente atravesadas por este importante eje de diferenciación social.

En el caso del aborto, observamos un decrecimiento diferenciado de la aceptación entre hombres y mujeres. El cambio más importante se registra entre las mujeres, quienes pasan de una aceptación de casi el 16%, a la mitad (7.6%) en diez años. Son ellas, las que en 2006 mos-

traban mayor aceptación de dicha práctica que atañe directamente a sus cuerpos y a sus proyectos de vida, quienes diez años después, disminuyen su aceptación incluso por debajo de la ya de por sí baja aceptación masculina.

Por otra parte, nuestro segundo caso muestra nuevamente tendencias contrastantes: la aceptación de la homosexualidad es liderada por las mujeres en ambas décadas, pasando del 30.3 al 43%, y manteniendo aproximadamente la misma diferencia con sus pares masculinos, quienes pasan de una aceptación de 24.46% al 37% en diez años.

¿Cómo entender que tanto los varones como las mujeres, sectores que han mostrado un peso significativo hacia un cambio en la valoración de prácticas de moral sexual orientada hacia la apertura -según se muestra en el análisis longitudinal del comportamiento hacia la homosexualidad-, sean los mismos sectores que en materia de aborto, por el contrario, tengan un peso significativo en la orientación hacia el rechazo?

El comportamiento contrastado de estas dos valoraciones, la del aborto y la de la homosexualidad, nos lleva a recordar la necesidad de una vigilancia constante contra un diagnóstico simplista de los procesos de individualización religiosa y de secularización. De acuerdo con esta representación, la secularización se manifestaría a través de tendencias lineales, generales y unívocas, expresadas incluso en las menores escalas de tiempo y de espacio. El análisis longitudinal de los datos de los creyentes tapatíos, en un período de veinte años, nos puede parecer largo si lo comparamos con la mayoría de los estudios sobre religión que obedecen a diseños sincrónicos, pero corto si consideramos, por ejemplo, la presencia histórica secular del catolicismo en nuestra región. ¿Es suficiente abarcar 20 años en un seguimiento para señalar tendencias sólidas de cambio socio-religioso? La respuesta sólo podrá darse mediante la continuación de

este ejercicio. Podemos afirmar en cambio, que en este período se muestran tendencias que podrían considerarse contradictorias, y, sin embargo, desde el punto de vista adoptado, se comprenden como parte de una creciente complejización del campo de la moral sexual: los temas de ese campo se muestran sujetos a los vaivenes de las polémicas en la arena pública, en la que intervienen ya no sólo la Iglesia Católica, sino un creciente número de actores y posiciones. La Iglesia se constituye en un actor más de la polémica, con campañas de mayor o menor éxito en los medios de comunicación y en las escuelas, mientras otros actores hacen lo propio. Es la nueva arena pluralizada y controvertida, frente a la que los sujetos individuales definen su postura y su valoración: en la homosexualidad se distancian de la postura eclesial, mientras que en el aborto se acercan a ella, pero no necesariamente como resultado de su sujeción a la doctrina eclesial. Aplicando la caracterización que Max Weber (Weber, 1964) realizó entre una acción orientada a valores, en la que prevalecen los valores doctrinales por encima de cualquier consideración, y una orientada a fines, en la que la postura se orienta fundamentalmente por los resultados que previsiblemente acarrea, podemos decir que los católicos tapatíos se orientan cada vez menos por una doctrina religiosa eclesial, erigida en convicción obligatoria para los fieles, y más por una consideración de las complejas consecuencias que esta posición tiene desde la perspectiva de la salud reproductiva, los derechos humanos, las libertades laicas y la equidad de género.

Conclusiones

En general, los resultados del seguimiento longitudinal sobre las creencias y prácticas religiosas de los tapatíos nos indican que el secularismo subjetivo ha ganado terreno sobre la conciencia moral

cristiana. Podemos observar cómo la religión católica no sólo ha perdido el monopolio de las cosmovisiones contemporáneas, sino que ha dejado de ser el campo dominante desde el cual se organizaba la vida de los ciudadanos (Mardones, 2005). Ha dejado también de ser el centro rector de otras esferas, para convertirse en la actualidad en un campo más que compite, en iguales circunstancias, con la ciencia, la economía, la política y la cultura del consumo, por la definición legítima del sentido común (Bourdieu, 1971).

Sin embargo, la confirmación de esa tendencia no equivale a afirmar que ser católico ha dejado de ser importante. Lo sigue siendo, y en particular, en un país como México y una ciudad como Guadalajara. De manera más precisa, podríamos decir que, en conjunto, las transformaciones presentes en las distintas dimensiones de la religiosidad de los tapatíos evidencian una tendencia de largo plazo a nuevas configuraciones del ser católico, en la que, si bien la presencia de la matriz católica continúa siendo un lugar común de la identidad del tapatío, se ha distanciado de sus soportes eclesiales y dogmáticos y se ha individualizado para reconocerse, pensar y actuar como católicos a su manera. La creciente subjetivación de la moral hace que sea cada vez más un recurso selectivo que impositivo, liberando los márgenes de la conciencia individual que se orienta cada vez más por valores seculares y no confesionales.

En específico, el campo de la moral sexual constituye una de las áreas temáticas en las que los católicos se muestran más emancipados de la normativa eclesial católica. A través del seguimiento longitudinal pudimos observar cómo los tapatíos a lo largo de veinte años se muestran crecientemente permisivos en sus valoraciones morales sobre las prácticas que atañen a la sexualidad. Pudimos también observar cómo en temas vinculados al aborto se fortalece la postura de rechazo moral, incluso por parte de grupos que como las mujeres y los más jóvenes en años pasados, quienes habían

protagonizado el cambio hacia la no condena de esta práctica. A través de las contrastantes tendencias valorativas de los tapatíos en las distintas prácticas sobre la sexualidad abordadas, constatamos que su posición se encuentra cada vez más ligada a los debates públicos, a las posturas dogmáticas eclesiales o a un posicionamiento de los ciudadanos en función de sus convicciones o sus pertenencias religiosas. Otras consideraciones operan en la construcción del debate público en torno a la sexualidad, entre las que sobresalen la perspectiva de los derechos humanos, las libertades laicas, la salud pública y la equidad de género.

La esfera religiosa no es la rectora de las conciencias. Observamos una tendencia hacia una secularización subjetiva de la moral sexual, en la que los juicios de valor de los sujetos se encuentran sometidos a distintos criterios de orden tanto religioso como secular. Los católicos no dejan de ser católicos, ni recluyen su religión al ámbito de lo privado. Hoy observamos procesos más complejos en los que de manera crecientemente autónoma, los creyentes se posicionan de manera estratégica en distintos frentes ciudadanos según su propia valoración; que bien puede tener una orientación liberal o bien conservadora; bien puede coincidir o disentir respecto de la postura de su iglesia; bien puede articularse o no, en torno a sus iniciativas públicas.

Las discusiones recientes acerca del matrimonio igualitario o la adopción por parte de parejas homosexuales, que a finales de 2016 tomaron las calles de Guadalajara, así como diversas ciudades mexicanas, difícilmente pueden ser comprendidas como un episodio renovado de las luchas entre una Iglesia conservadora omnipresente y un estado laico y liberal de los pasados dos siglos. Hoy expresándose en el campo de la moral sexual: desde las pugnas entre conservadores y liberales del siglo XIX, ha ido emergiendo una conciencia ciudadana cada vez más secularizada, aunque comparativamente conservadora, en la que la religión no es más que una de las fuentes de orientación

de los tapatíos, y de acuerdo con la ella, la sexualidad ha dejado de ser necesaria y exclusivamente materia de moral.

Bibliografía

- BERGER, Peter (1967). *The social Reality of Religion*. Suffolk: Penguin Books.
- BOURDIEU, Pierre (1971). "Genèse et structure du champ religieuse urbaine et regions culturelles". En *Collection de Sociologie Religieuse*, núm 12. París: Les Editions Ouvrières,
- ____ (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CAMPICHE, Roland et. al. (1992). *Croireen Suisse (s)*. Lausana: L'Age d'homme.
- CHÁVEZ ACEVES, Lázaro Marcos (2014). *Testimonios polifónicos del homoerotismo en Guadalajara. De la configuración moral del sujeto a la integración política de la comunidad*. (Tesis de doctorado). Guadalajara, Jal., México: El Colegio de Jalisco.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011). "La exploración de imaginarios creyentes en Jalisco". En Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*. México: UAA-RIFREM.
- ____ (2012). "¿Cómo creen y practican los jaliscienses su religiosidad hoy?". En Renée de la Torre y Santiago Bastos (coords.), *Jalisco hoy. Miradas antropológicas*. México: CIESAS-Occidente.
- DE LA TORRE Renée et al. (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: UAA-CIESAS-COLJAL.
- DE LA TORRE, Renée (2014). "Género y religión. Comparativo entre hombres y mujeres". En Renée de la Torre et al., *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes: UAA-CIESAS-COLJAL/CONACULTA/INAH.

- DÍAZ SALAZAR, Rafael (1994). "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente". En Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- FORTUNY, Patricia (coord.) (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CONACULTA-INAH-CIESAS.
- GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina et al. (2014). "Continuidades y discontinuidades entre los estudios de caso de Aguascalientes, El Ajusco y Guadalajara". En Renée de la Torre et al., *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad, Aguascalientes: UAA-CIESAS-COLJAL*.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- ____ (1993). *La religion pour mémoire*. París: Le Cerf.
- INGLEHART, Ronald et. al. (1990). *World Values Survey 1981-1983. Computer File and Codebook*. Ann Arbor: Inter-University Consortium for Political and Social Research.
- LEMIEUX, Raymond, Jean Paul Montminy, Alain Bouchard y É-Martin Meunier (1983). "De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux". En *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 81, París.
- MARCIAL, Rogelio y Miguel Vizcarra (2010). "'Por ser raritos': presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX". En Cristina Gutiérrez Zúñiga y Rogelio Marcial (coords.), *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*. México: El Colegio de Jalisco.
- MARDONES, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Barcelona: Estella/Verbo Divino,
- ____ (2005). *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC.

MALLIMACI, Fortunato (2011). "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa". En Olga Odgers (ed.), *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS.

MC GUIRE, Meredith (1987). *Religion: the Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

SUÁREZ, Hugo José (2014). "Con el peso de los años. Religión, edad y generación". En Renée de la Torre *et al.*, *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes: UAA-CIESAS-COLJAL.

WEBER, Max (1964). "Conceptos sociológicos fundamentales". En *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Dinámicas de la catolicidad en América Latina: pertenecer y creer en contexto de cambio religioso

Felipe Gaytán Alcalá*

Recibido: 15/10/2018

Aceptado: 03/06/2019

Resumen

América Latina se consideró por mucho tiempo, el principal bastión del catolicismo en el mundo por el número de feligreses y la influencia de la Iglesia en la vida social y política de la región, pero en los últimos años, ha sido evidente una baja sensible en el índice de catolicidad. Cada vez menos personas se auto-adscriben como católicas según reportan los censos, y en múltiples estudios se analiza cómo los católicos han incorporado otras formas de creencia y de prácticas religiosas o espirituales distintas y distantes de la *doxa* de la Iglesia.

El presente trabajo indaga en tres variables que han modificado la identidad del catolicismo en los países latinoamericanos: la que refiere a los procesos de conversión que han expandido la presencia de denominaciones cristianas. Al respecto analizamos las razones que giran en torno al sentido de pertenencia que ofrecen estas comunidades y que apuntalan su expansión y crecimiento. La que da cuenta de aquellos católicos que siguen perteneciendo a la Iglesia católica, pero que en sus prácticas y creencias han incorporado otras formas mágicas o esotéricas bajo la forma de sincretismos religiosos, modificando su sentido de ser católicos en el

* Profesor e Investigador de la Universidad La Salle, México. Contacto: felipe.gaytan@ulsa.mx

mundo. Y, por último, el que tiene un referente político y está vinculado con el concepto de laicidad; concepto que fija su objetivo, no sólo en la separación Estado-Iglesia, sino por razones históricas, en descatolizar el espacio público, lo cual conlleva un confinamiento de lo católico a lo privado y permite que otros grupos religiosos ocupen el espacio que la Iglesia católica deja; desde una óptica de la politología de la religión, lo anterior implica la aparición de nuevos actores cristianos no católicos que influyen en el Estado y en las políticas públicas.

Palabras clave: conversión, sincretismo, laicidad, des-catolización.

Dynamics of catholicity in Latin America: Belonging and believing in the context of religious change

Abstract

For longtime, Latin America had been considered the principal bastion of catholicism in the world due to the number of parishioners and the influence of the church in social life and politics; however, in recent years there has been a noticeable decrease in the Catholic population, that is, less and less people identifies as Catholic according to censuses, and various studies show how Catholics have incorporated different belief systems and several other religious and spiritual practices.

The present work explores three variables that had modified the identity of catholicism in the countries of Latin America and that point to the expansion of the presence of alternative Christian denominations in the region. In this regard, we analyze the reasons that revolve around the sense of belonging that these communities offer and that support their expansion and growth. These configurations account for those Catholics who continue their adscription to the Catholic Church whereas they incorporate other magical forms into their practices and beliefs. Such religious

syncretism modifies their sense of being Catholics in the world and it is politically linked to the concept of secularism, understood not only as a separation between State and Church, but also as a desacramentalization of the public space –for historical reasons–, which implies a confinement of the Catholic to the private sphere and allows other religious groups to occupy the void that the Catholic Church leaves behind; from the point of view of the politology of religion, the above implies the appearance of new non-Catholic Christian actors, who influence the state and public policies.

Keywords: syncretism, conversion, secularity, descatalogization.

Yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre
en la tierra tuvo derecho y ese hombre ha muerto.
("Funes el Memorioso", Borges, 1967)

Introducción

América Latina es hoy una de las regiones que mayor número de católicos tiene en el mundo. 49% de los feligreses se localizan en esta región, superando Asia que cuenta con el 10.9%, África con un 16.4% y por supuesto, a Europa con el 22.9% (Anuario Pontificio, 2015: 4).

Sin embargo, ese indicador de mayoría católica puede dejar de serlo en el mediano plazo si analizamos la dinámica del cambio y diversidad religiosa que expande la oferta de experiencias distintas a la católica. Esto puede ser observado en el descenso del porcentaje de personas que dijeron ser católicas en un lapso de veinte años (Esquivel, 2017: 6) en países tradicionalmente identificados como católicos en la religión. Tales son los casos de México, Brasil, Chile

y Colombia que en los conteos censales van reflejando descensos drásticos. Chile es quizá el mejor ejemplo de dicha tendencia, según lo indican los censos de población. Mientras en 2002 la población católica era de 69.96%, para 2012 disminuyó a 67.3%. En cambio, las iglesias evangélicas incrementaron su membresía de 15.14% a 16.2%. Aún más llamativo fue el importante incremento de los denominados "sin religión que en 2002 apenas se colocaban en 8.30% y para 2012 aumentó a 11.58%" (Valenzuela, Bargsted y Somma, 2013:2-3).

¿Qué factores han incidido en la baja del índice de catolicidad? Las razones pueden ser varias y para los propósitos de este texto, abordaremos tres variables que ayudan a comprender tal descenso. La primera, refiere a la diversidad religiosa institucional; es decir, la multiplicidad de ofertas religiosas cristianas que promueven experiencias comunitarias y rituales distintas en intensidad y extensión, se han expandido y atraído la atención de sectores sociales que se habían alejado de la Iglesia en la que antaño participaban.

Otro aspecto que ha incidido en la baja de las creencias y prácticas de la catolicidad ha sido la creciente oferta del mercado religioso esotérico y mágico. Creencias en cuestiones energéticas y trascendentales o mágicas ritualistas, se han incorporado en las creencias y prácticas religiosas de muchos católicos. Según la última encuesta de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, los que se declaran católicos también creen y practican sobre Yoga 5 %, energías 6.8 %, ángeles 14.3 y brujería 12.9% (Hernández, 2016:38).

A diferencia de las conversiones, el sincretismo religioso genera un proceso distinto. Los católicos siguen declarando pertenecer a su Iglesia, pero en paralelo su religiosidad incorpora creencias heterodoxas que no encajan con los cánones eclesiásticos, pero que les permiten comprender y dar sentido a una necesidad de la vida cotidiana y a los problemas que enfrentan. En realidad, un católico declarado puede asistir a la misa en su parroquia, en la tarde ir a

limpiar sus energías y en la noche estar meditando con cuarzos sin problema, sin que haya conflicto de sentido o interpretación en sus prácticas religiosas. Es lo que se ha dado en denominar un creyente a su manera, formas de apropiación individual de lo sagrado de acuerdo con lo que cada uno interpreta y le hace sentido en su fe (Frigerio, 2013: 51-52).

Un tercer factor exógeno a la creencia misma tiene que ver con la definición de espacio público en América Latina. Éste se ha ido decantando por ser un espacio laico en el sentido francés del término: una separación entre el Estado y las Iglesias sobre los temas políticos, y en algunos países, la tensión política que se genera cuando las expresiones e iglesias buscan participar en los temas públicos, como el reconocimiento a las identidades sexuales diversas, la interrupción del embarazo y en los temas más generales de desigualdad e injusticia como la corrupción, la migración y el narcotráfico (Blancarte, 2012). Ya lo señaló en su oportunidad Jevtic Miroljub (2017:32), cuando desde la politología de la religión insiste que habremos de estudiar la influencia que lo religioso tiene sobre la política, no desde su doctrina teológica, sino desde su discurso moral y sus prácticas pastorales que, si bien no tienen un mensaje político sí tienen consecuencias políticas. Colombia y Costa Rica fueron dos casos paradigmáticos donde el discurso moral tuvo consecuencias políticas. En el primero el referéndum sobre la paz de 2016 fue ligado por los grupos evangélicos y católicos a los temas de identidad de género, educación sexual e interrupción del embarazo; intervención que influyó en los votantes para que decidieron votar por el No, y que obligó al Estado colombiano a incluir en las rondas de negociación a estos grupos religiosos, aún cuando Colombia se declara un Estado laico. La participación de las iglesias y grupos conservadores en el caso de Costa Rica se derivó del fallo de la Corte Interamericana a favor de la interrupción del embarazo en la legislación costarricense; fallo

que fue capitalizado por dichos grupos en la elección presidencial de 2018, en la que estuvo a pocos puntos porcentuales de ganar un candidato evangélico conservador.

El lector podrá cuestionar cómo este concepto francés de laicidad incide en la catolicidad al ser un tema más de política y de políticas públicas que de adscripción y de creencias entre la iglesia y su feligresía (Poulat, 2012:62). La respuesta tiene que ver con la propia historia de América Latina y su relación con la Iglesia Católica, la cual ha sido problemática por la simbiosis de las creencias religiosas con los temas políticos. La laicidad en América Latina se entendió únicamente en dos significados opuestos: el primero la descatalogización de la esfera pública, limitando la presencia de los católicos en política y, en el otro extremo, la participación simbiótica de la iglesia en políticas públicas (Bastian, 2010:23). En el primer caso se localiza Uruguay y México, mientras que en el segundo podemos identificar a Perú, Paraguay y Argentina.

El presente trabajo tiene por objetivo comprender los factores que han incidido en el cambio de la catolicidad en América Latina, tomando en cuenta las conversiones, los sincretismos y, por supuesto, el tema de la laicidad. Y está organizado en tres apartados: en el primero, se abordará la complejidad de la pertenencia y creencia al interior del catolicismo y su diálogo con otras formas de religiosidad; en el segundo, se dibujarán los derroteros de la laicidad y su relación con la Iglesia y su feligresía, desde la perspectiva de contención en la que el Estado busca encauzar lo religioso fuera del ámbito político, a veces sin conseguirlo (Bozinovich, 2017: 282); y, por último, se anotan algunas conclusiones.

1. La experiencia religiosa: entre la tradición y el mercado

¿Qué hace diferente a un creyente europeo respecto de un latinoamericano? ¿Cuáles son las diferencias entre un católico en Europa y otro en América Latina si los dos parten de un mismo marco canónico? La respuesta puede parecer muy obvia si sólo referimos las diferencias en torno a lo cultural y la simbiosis mestiza que ha enriquecido lo católico con otras tradiciones indígenas y criollas, que construyen formas distintas de creer y practicar. Nuestra hipótesis es algo más simple. Revisando las distintas encuestas de valores e investigaciones sobre el tema, podemos identificar que la religiosidad de los europeos se ha centrado más en la experiencia individual tendiente a la espiritualidad (Dobbelaere, 2008: 19-21). Se cree sin necesariamente pertenecer a las comunidades eclesiales, se cree sin la mediación institucional (Gaytán, 2018:132).¹

En cambio, en América Latina las prácticas y creencias religiosas tienden más a centrarse en la experiencia comunitaria, en el pertenecer y el creer, aunque con mayor énfasis en el pertenecer (Alemán, 2012). Una de las peculiaridades de la religiosidad latinoamericana son sus formas rituales y prácticas colectivas que promueven la experiencia religiosa desde la pertenencia, ya sea por la convicción de los feligreses o por tradición. La distinción sería sutil pensarla cuando se observa el énfasis en las fiestas y reuniones religiosas, celebrando santorales o tradiciones marianas como Guadalupe, Luján, del Cobre, etcétera.

¹ Según resultados del Euro barómetro (2016), la Encuesta Mundial de Valores (2018) y los análisis del Pew Research Center, se muestra que las formas de religiosidad en Europa transitan por la experiencia individual más que de pertenencia y participación en servicios religiosos. Sólo aparecen colectivamente frente a demandas y expresiones concretas, no convocadas por las iglesias, sino por grupos religiosos o espirituales.

Los católicos latinoamericanos reconocen como centros comunitarios y de reconocimiento a través de las parroquias, en las cuales pueden o no tener injerencia directa los sacerdotes u obispos en los temas y convergencias de los feligreses.

Pero las formas del pertenecer del católico latinoamericano, no ha sido sólo una fortaleza el reconocimiento en comunidad, sino también su debilidad. Pertenecer sin la correspondencia con el creer, ha implicado que tanto prácticas como servicios religiosos terminen siendo rituales que se siguen por tradición familiar más que por convicción (Suárez, 2016). La baja en la densidad del creer ha colocado al católico latinoamericano ante la expansión de iglesias de otro signo cristiano, que promueven la participación en el ritual, donde se hace hincapié la estrecha relación entre pertenecer a la comunidad y la efervescencia en la creencia. Los católicos denominados por tradición, simplemente se adscriben a la Iglesia por línea familiar o como algo "normal" en su comunidad o localidad, donde predomina la Iglesia católica. Según la encuesta ENCREER 2016, sobre prácticas y creencias religiosas en México elaborada por la RIFREM, el universo de encuestados católicos, el 50% lo es por herencia familiar, mientras que el 47.3% por tradición, ya sea por la predominancia de la cultura católica o por las redes sociales religiosas en las que se encuentra inmerso (Hernández, 2016: 29-30).

En cambio, grupos pentecostales y neo-pentecostales, adventistas, metodistas, evangélicos y cristianos en general, ofertan la conversión a través de lo colectivo y la renovación de la fe. Esto es evidente en los estudios que se han hecho sobre el tema desde Argentina sobre evangélicos (Carbonelli, 2014), pentecostales en Chile (Mansilla, 2009), y protestantes en México (Bastian, 2011), entre otros. Y también se reflejan en el crecimiento exponencial de sus fieles en general. Juan Esquivel hace un análisis estadístico de cómo se ha incrementado en los últimos años el número de evangélicos y cristianos

en la región latinoamericana, pero señala que ese crecimiento no es necesariamente un trasvase de católicos a estas iglesias. Aparte de la conversión, también puede explicarse el crecimiento por flujos migratorios, y la expansión de la población que nace y crece en estas iglesias (Esquivel 2017: 10). Aunque en su mayoría podemos señalar que son las conversiones de católicos a estas iglesias lo que alimenta su membresía el día de hoy.

Las cifras así lo demuestran. Las iglesias de signo cristiano distinto al catolicismo han tenido un incremento importante, al igual que las iglesias cristianas históricas, como protestantes. Pero las que han tenido un incremento exponencial por sus rituales colectivos, experiencia religiosa intensa, entre otros elementos, han sido las iglesias evangélicas; particularmente las de corte pentecostal y neo-pentecostal -Brasil, 26%; Nicaragua, 40%; Uruguay, 15%; Argentina 15%- (Pérez y Grundberger, 2018: 19-23). No es gratuito que sean estas organizaciones las que mayor crecimiento han tenido en la región, al ofrecer algo diferente a las condiciones sociales: prosperidad y sanación inmediata a través de los artilugios milagrosos y las palabras de los pastores evangélicos. Un buen ejemplo de ello es el rápido crecimiento sólo de una franquicia multinacional como la Iglesia Universal del Reino de Dios, iglesia brasileña de corte neo pentecostal con sedes en gran parte de América Latina y con canales transnacionales y con bancadas legislativa en Brasil, Colombia e, informalmente, en Bolivia.

La oferta de las iglesias, sin ahondar en otras variables, es simple: comunidad y fe en la participación de grupos pequeños, autónomos, solidarios y con un alto grado de integración. A simple vista parece contraponerse con el catolicismo, pero, por el contrario, en realidad su estrategia en América Latina es una resiliencia de la identidad católica a través de pertenecer y creer que pueda dar cuenta y un halo de seguridad espiritual en los temas de crisis económica, violencia, anonimato en las ciudades y, en general, de la polarización social de

la región. Centroamérica es la zona que mayor crecimiento registra de este tipo de iglesias, pues no ofrecen una perspectiva que fincó la teología de la liberación, sino de la prosperidad y los bienes salvíficos de la salud y el reino de Dios. Nicaragua con 40%, mientras que Guatemala y Honduras con 41%, seguido por El Salvador con 36%, dan cuenta de la búsqueda de esas opciones religiosas (Cooperman, 2014: 5).

No obstante, las conversiones no han sido los únicos procesos de cambio en la identidad católica. Desde adentro, sin salirse de la catolicidad, se han gestado transformaciones de larga duración que no son atribuibles a la coyuntura, sino a procesos de cambio en la modernidad y en el espíritu de cada época. Los sincretismos religiosos han existido desde el nacimiento del cristianismo mismo. La diferencia hoy es que éstos se plantean en el marco de un proceso de secularización en el que la diversidad religiosa se convierte en un mercado tal que se ha dado en llamar religiosidad a la carta (Davie, 2009). Quizá no sea la mejor expresión denominarlo a la carta, para nosotros corresponde más a un sincretismo de sentido de acomodo en el mundo a partir de experiencias diversas que se superponen a lo doctrinario y que no causan ningún problema de coherencia para los feligreses.

Tal tipo de sincretismo o acoplamiento de experiencias religiosas más cercanas a lo mágico o espiritual se ha dividido en dos tipos. Uno de ellos corresponde con el sincretismo mágico más cercano a la religiosidad popular, o catolicidad popular, mientras que el otro tiene una referencia mayor a cuestiones espirituales y de superación personal, respuesta individualizada a las dudas existenciales.

El primero de ellos, la catolicidad popular (González, 2000: 99) ha sido una forma de religiosidad histórica de lo ritual desde los pueblos y comunidades que no necesariamente compaginan con los cánones eclesiásticos; por el contrario, se apropian de las imágenes y símbolos

para recrearlos a su manera y de acuerdo con sus costumbres. Las festividades de santos e imágenes marianas a lo largo de los países de la región dan cuenta de cómo los pueblos han entendido los principios religiosos centrados en imágenes y objetos a los que veneran. Casos ejemplares de ello son las múltiples representaciones marianas que tienen su fiesta en el calendario ritual popular de acuerdo con cada pueblo, o en el otro extremo, la imagen repetitiva de la figura de Santiago Apóstol que, si bien combatió a los “moros” - cuya referencia es hacia el medio oriente -, estos mismos moros pueden tomar formas y figuras de acuerdo con cada comunidad o pueblo donde se venere; desde diablos hasta figuras de capataces que castigaban a los peones en las haciendas.

La primera encuesta sobre actitudes religiosas en Argentina, llevada al cabo en 2008, reveló que el mundo católico se guía por una veneración a los santos (76.7%) y a la energía en 69.6%; es decir, la presencia de los santos en el imaginario católico implica sobre todo una serie de festividades, rituales y creencias populares sobre ellos que se llegan a distanciar de lo doctrinal de la Iglesia católica (Mallimaci, 2008:10). Lo anterior es evidente en la fiesta de *Corpus Christi* en Cusco, Perú, festividad estudiada por José Luis González, citado en la bibliografía. Tal celebración agrupa en procesión en un solo día, a 15 imágenes de santos y vírgenes por la ciudad, reuniendo el imaginario de lo mágico en un mismo tiempo y espacio (González, 2000: 100-102). En la misma dirección, en el pueblo de San Juan Chamula en México, la iglesia católica regentada por la comunidad sin presencia de clérigos congrega en su interior 36 imágenes de santos que representan las festividades populares de todo el año en ese pequeño poblado. Además, al interior de la iglesia se llevan a cabo rituales de sanación y limpias por chamanes en los que llegan a sacrificar aves y encender incienso para pedir el milagro de los santos presentes. El sincretismo producido por la catolicidad ha derivado más hacia una

perspectiva menos doctrinal y, en cambio, a un mayor énfasis en lo mágico y lo simbólico (González, 2000: 108).

Este cambio tiene un sentido importante, pues lo mágico ancla lo sagrado a un intercambio y a la finitud del símbolo por encima de la doctrina y de la organización, más de corte burocrática como la Iglesia, por organizaciones más en función de usos y costumbres y en algunos casos de carácter carismático, como ocurre con la religiosidad de figuras profanas no reconocidas por la Iglesia, pero sí por los feligreses, como son las figuras que van desde la Santa Muerte en México o San Muerte en Sudamérica, hasta Gauchito Gil en Argentina o Jesús Malverde, santo de los narcotraficantes en México (Suárez, 2016: 7-8).

En cualquier sentido, lo popular cambia la ética cristiana de lo trascendental; es decir, la salvación y redención a través de la figura central de Jesucristo, por una ética de la retribución más orientada a proveer a los feligreses y participantes de la catolicidad popular de una serie de elementos de efervescencia de la fe y algunos recursos mágicos, enfatizados en los rituales colectivos y en las fiestas religiosas, para enfrentar la vida cotidiana, y los riesgos y peligros de esta vida profana.

En el otro extremo del sincretismo podemos reconocer aquel que se ha dado en llamar la “nebulosa esotérica” debido a las formas heterodoxas de integrar y reinventar las creencias católicas con elementos orientales y de superación personal. Yoga, meditación, mantras, etcétera, son formas de creer en las que una parte importante de católicos en América Latina se han adherido, sobre todo aquellos de estratos medios y con estudios universitarios, aunque no exclusivamente (De la Torre, 2014:15).

El sincretismo esotérico en América Latina, a diferencia de Europa donde la experiencia tiende a centrarse en lo individual, se mueve en la pertenencia a formas colectivas flexibles y a veces efímeras, en

las que lo comunitario persiste en tanto la búsqueda de lo sagrado sea eficiente en las respuestas a la existencia. Existencia no como la búsqueda de un yo interior en solitario, sino como la respuesta de un nosotros en comunidad. Es por eso que los grupos de auto ayuda, de meditación y yoga, de energías y ángeles, son las formas extendidas y de vinculación de los creyentes en la denominada “nebulosa esotérica”. A través de los grupos se busca pertenecer y trascender, lo que hace que las prácticas no sean individuales sino compartidas (Alemán, 2012: 209).

Los católicos han traducido su experiencia de parroquia y de pertenencia en su búsqueda de lo espiritual, a través de grupos que los animan a seguir juntos. Las agrupaciones esotéricas no disputan la membresía de la Iglesia, por el contrario, llegan a complementar a muchos de los feligreses a través el énfasis en ciertos aspectos empáticos con lo católico, como son las creencias en la protección de los ángeles, cuyos nombres están en la cosmogonía eclesiástica, o el caso de pensar a Jesús como energía y trascendencia, o a María como madre tierra que protege a sus hijos en la tierra, etcétera.

Algunos católicos han construido formas alternas y complementarias alrededor de lo esotérico, pero siguen perteneciendo por tradición a su iglesia, pero buscando la confirmación de lo trascendental fuera de ella. Según la encuesta de actitudes religiosas en Argentina, el 69.5% de los católicos creen en formas de energía dentro de su creencia religiosa (Mallimaci, 2008: 10), mientras que en la encuesta ENCREER, en México de 2016, el 5.7% de los católicos combinaban la práctica del yoga con sus creencias, 14.3% tenían contacto con su ángel guardián y el 13.8% compartió cadenas de oración por internet o teléfonos móviles con otras personas (Hernández, 2016: 38).

Tanto las conversiones como los sincretismos han transformado la identidad católica. Los primeros han abierto la puerta a la experiencia y pertenencia religiosa de los feligreses católicos en otras

comunidades buscando empatar creencia y pertenencia. Ello ha llevado a la Iglesia católica a replantearse una nueva evangelización que desde Juan Pablo II y hasta Francisco, se ha encomendado, sobre todo, en la necesidad de una cercanía mayor de los sacerdotes con sus feligreses; procurando reactivar la parroquia como centro neurálgico de la comunidad y bajo la regulación eclesiástica (Mallimaci, 2011: 21). Los sincretismos, por su parte, han cambiado la catolicidad al resignificar a las imágenes, símbolos y principios doctrinales en función de versiones pragmáticas, contextualizadas en los usos y costumbres, y, sobre todo, empatar con la catolicidad el pertenecer, pero haciendo de la fe una experiencia flexible y maleable, no ortodoxa como la de los cánones eclesiásticos. No obstante, habrá que ser cuidadosos cuando se señala los sincretismos que se han gestado desde la catolicidad popular más ligados al sentido comunitario, y los sincretismos espirituales orientados a la experiencia inmediata de compartir y consumir lo que el mercado de lo religioso ofrece hoy.

2. Laicidad: descatalogar el espacio público

El segundo aspecto que se ha modificado en los últimos años ha sido el tema de la laicidad y la religiosidad en el espacio público, pues la herencia francesa de laicidad ha permeado las formas de entenderlo. Durante mucho tiempo los estados nacionales en la región latinoamericana legitimaron al Estado en función de una idea jacobina anticlerical de la separación entre Estado e Iglesia Católica (Levine, 2011: 208). En algunos países, la separación desató conflictos y la instauración de un régimen que confinó la presencia de las iglesias a los templos y a las fiestas religiosas, sin posibilidad de intervenir en las decisiones políticas. Uruguay y México fueron los dos países que radicalizaron su posición en una laicidad anticlerical que no

anti-religiosa; laicidad contra el poder de la Iglesia, pero no opuesta a las creencias de los ciudadanos (Serrano, 2008: 52-56). Uruguay mantiene hasta el día de hoy, una posición radical frente al tema eclesial: sigue considerando la conmemoración católica de la Semana Santa como semana de vacaciones, y el día de Navidad como día de la familia, pero esto no ha impedido las celebraciones rituales católicas e incluso de algunos símbolos religiosos, como el de una cruz colocada en el malecón de Montevideo como conmemoración por la visita de Juan Pablo II, no sin antes haber registrado debates encendidos sobre el tema.

La herencia de la laicidad francesa también influyó en otros países para verla como una amenaza a su estabilidad política si se quebraba su alianza con la Iglesia, pues consideraban su apoyo como una legitimidad a su poder y a la catolicidad como parte de la identidad nacional que habría que preservar. Dichos países rechazaron mencionar la laicidad en su constitución política y, por el contrario, decidieron legalizar su alianza en la ley y en la estructura del Estado. Tal ha sido el caso de Paraguay que mantiene un convenio con y un reconocimiento de la Iglesia católica como oficial, y de Argentina que tiene un concordato con el Vaticano para colaborar en cuestiones de educación, salud y capellanías militares. De forma sorpresiva, Brasil, bajo el mandato del presidente Lula da Silva, firmó un acuerdo de cooperación con el Vaticano en 2010; situación que desconcertó a muchos analistas al ser un dirigente que provenía de la izquierda latinoamericana. En todas las colaboraciones está implicada la entrega de recursos públicos a las conferencias episcopales nacionales para el funcionamiento del convenio, en detrimento de otras denominaciones religiosas. La colaboración de la Iglesia católica se da a través de las misiones sociales y de apoyo en temas de salud, educación y hasta en capellanías militares. En este sentido podemos decir que fue una laicidad cooperativa o positiva, como señaló el Papa Benedicto XVI, junto con Nicolás Sarkozy en

2009, durante una visita papal a Francia, en la que se hizo una crítica implícita al modelo jacobino histórico de la política francesa. La laicidad por cooperación o positiva, reconoce la legitimidad de cada ámbito de la vida pública. La potestad del Estado en la toma de decisiones y la Iglesia en su labor pastoral (Willaime, 2006: 756-757).

En ambos casos, la laicidad positiva significó, antes que nada, delimitar los ámbitos para la cooperación entre ambas instituciones. Perú, Chile, República Dominicana, Argentina fueron algunos países que mantuvieron, y aún lo hacen, acuerdos de cooperación con la Iglesia Católica a través de la figura del concordato. Incluso en algunos de estos países, los procesos de independencia nacional de la corona española fueron apoyados por la Iglesia local. Apoyo que cobraron con creces posteriormente (Romero, 2006: 115).

La laicidad, ya en su versión jacobina o positiva, marcaron profundamente la forma en que se entiende hoy en América Latina. En términos teóricos se piensa siempre en ella como la separación entre el Estado y las Iglesias (Blancarte, 2012: 39), o como un régimen de convivencia donde prevalece la voluntad general sobre cualquier creencia que no sea el acuerdo entre ciudadanos iguales (Bastian, 2010). También se llega a pensar como la posibilidad de visibilizar la importancia de las iglesias en política como parte de la diversidad de un país y de representar a sus feligreses en la vida pública (Willaime, 2006: 762-765). Pero la laicidad no es un concepto en abstracto, sino una acción política dirigida a descatalizar el espacio público latinoamericano por parte del propio Estado, en el que tiene un corte jacobino, o por organizaciones sociales y religiosas en aquellos otros, en los cuales la cooperación con la Iglesia católica ha sido evidente (Mallimaci, 2011: 32). En este punto, se da un proceso de influencia de la religión sobre la política. Incidencia que no es meramente institucional, sino que provoca un cambio en las actitudes ciudadanas de aceptar lo religioso como algo positivo y neutral, sin darse cuenta de

que toda práctica religiosa incluye un mensaje político y una visión del mundo particular, una posición de poder de Dios que deberá reinar sobre todas las cosas (Jevtic, 2017:64-65). Al respecto, como señalamos, los casos de Costa Rica y Colombia son emblemáticos, pues en ellos participaron abiertamente en procesos electorales o referéndum a través de discursos morales. Igual sucedió en Argentina con la Guerra de los pañuelos, entre los de color verde a favor de la interrupción del embarazo y los azules (manto de la virgen de Luján) en contra de ello, bajo un discurso de la defensa de la vida.

Descatolizar el espacio público implica cuestionar las formas en las que los católicos, la Iglesia y las maneras de creer y practicar de los feligreses en dicho espacio, sus símbolos religiosos en juzgados y edificios públicos, como en Argentina o Brasil, o la presencia de tradiciones católicas-culturales en las escuelas públicas en México, como la celebración del día de muertos y las pastorelas católicas en el periodo de Navidad.

Todo ello ha sido potenciado no sólo por el Estado, sino por grupos religiosos evangélicos y cristianos que han criticado la presencia de la Iglesia y de los católicos en los espacios políticos, sin notar que ellos mismos son partícipes de lo que critican. En México las iglesias cristianas de distinto tipo se han aliado en organizaciones y redes para exigir la efectividad del Estado laico, limitando la presencia de la Iglesia católica. Foro Cívico México Laico, Foro Inter-eclésiástico, Observatorio Eclesial, Iglesias por la Paz, República Laica, entre otras organizaciones, son integradas por iglesias cristianas y de otro signo religioso, como cienciaología, en las que han organizado foros, ruedas de prensa, entre otras, para presionar el ejercicio del Estado en la defensa de la laicidad. Pero al interior de estas mismas redes existen iglesias cristianas que buscarían no sólo limitar la influencia católica, sino ser ellas mismas las beneficiarias de tal limitación ocupar ese espacio.

La presión de esas iglesias no ha sido sólo por fortalecer la laicidad del Estado, sino de ocupar el espacio que dejaría el catolicismo al ser replegado. Lo anterior, ha influido en la catolicidad de los países de una forma sutil, pues la caja de resonancia se ha trasladado a las iglesias evangélicas y cristianas que confrontan la participación de los católicos en temas políticos. También ha provocado que los grupos religiosos coloquen su agenda política conservadora frente al Estado y ante la ciudadanía. Dichas organizaciones suelen ser más conservadores que los grupos católicos similares, y más agresivos al imponer su agenda. Buscan ante todo lograr que sus valores tengan un énfasis mayor en las relaciones y negociaciones con los demás actores sociales y políticos, incluso por encima del Estado mismo (Bozinovich, 2017: 280).

Las organizaciones cristianas y evangélicas han utilizado el discurso de la laicidad para impulsar la descatolización del espacio público y ocupar ese lugar con su propia agenda. Esto ocurrió en Colombia en 2016 durante la celebración del referéndum sobre los acuerdos de paz con la guerrilla. Fueron dichas iglesias las que promovieron el voto del No para rechazar la paz, argumentando que la justicia era incompleta, pues no se tomó en cuenta el sufrimiento de los evangélicos en el conflicto. Todo el activismo evangélico se desplegó ante la expectativa sin intervención de la Iglesia y los católicos en la discusión. Al final estas iglesias fueron un factor fundamental en rechazar el acuerdo y obligaron al Estado colombiano a reconocerlos como interlocutores legítimos, no sólo para las negociaciones de paz, sino para incluir su agenda sobre los temas de defensa de la vida y el control del cuerpo en las políticas públicas conservadoras en el corto plazo.

Otro ejemplo ha sido la expansión de los evangélicos en puestos políticos en Brasil y la disminución de la catolicidad, no sólo en las creencias sino en la presencia de la Iglesia. En 2017 fue electo el pastor evangélico ultraconservador como alcalde de Río de Janeiro.

La laicidad orientada a disminuir la presencia de lo católico en las plazas y calles ha promovido que esos espacios sean ocupados y aprovechados por otras organizaciones que utilizan el recurso de la laicidad para colocar su propia agenda.

La estrategia de descatolizar el espacio público ha producido diversos efectos que pueden ser calificados de positivos o negativos, dependiendo desde donde se observen. Para algunos esa fue una de las variantes que provocó una mayor diversidad religiosa tanto de iglesias e instituciones, como de cultos y grupos religiosos informales. Pero también la estrategia de exclusión de lo católico de lo público provocó que ese espacio fuera ocupado por otras denominaciones religiosas que enarbolaron la laicidad en su beneficio.

El proceso de confinamiento legal y político del clero católico, exigido por el Estado o por organizaciones civiles, puede explicarse en función de la carga histórica y del peso político que los clérigos ejercieron en la política. No obstante, esa misma carga histórica genera una disonancia política, pues promueve la laicidad sólo hacia los católicos y no hacia el resto del universo religioso.

Conclusiones

La disminución de la catolicidad en América Latina tiene múltiples factores. En el presente trabajo, sólo presentamos algunas variantes de dicho cambio que van desde la cuestión del creer y pertenecer, mostradas tanto en las conversiones como en los sincretismos, hasta la estrategia para descatolizar el espacio público. En los próximos años veremos una disminución aún más dramática de los índices de catolicidad debido a procesos que cambian la fisonomía del mapa religioso en la región. Por un lado, los flujos migratorios externos, así

como una mayor presencia de otras religiones, tales como el islam, los orientalismos e iglesias de nuevo cuño. A lo que se suman las personas que se declaran hoy como “sin religión”, que no son ateos ni agnósticos, sino una categoría aún indefinida que en los censos aparecen, pero que no han podido ser conceptualizadas. Los “sin religión” van desde aquellos que creen, pero no se adscriben a una iglesia, hasta aquellos que abandonan los rituales o participan en creencias no catalogadas. Ese segmento de población crecerá en los próximos años y veremos un cambio radical en las formas de creer y participar. América Latina ha sido vista por la Iglesia Católica como la región de la esperanza y la renovación de la catolicidad en el mundo, pero habría que cuestionarse si en realidad debiera ser medida con tal apuesta. Habrá en América Latina que combinar una dimensión de la laicidad con una renovada mirada desde la politología de la religión sin cortapisa.

Bibliografía

- ALEMÁN SALCEDO, Eliana (2012). “Modernidades latinoamericanas”. En Sánchez de la Yncera y M. Rodríguez Fous, *Dialécticas de la post-secularidad*. Barcelona: Editorial Anthropos – UNAM.
- BASTIAN, Jean Pierre (2010). “Las dinámicas contemporáneas de la pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional la configuración de relaciones objetivas”. En Olga Odgers, *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- (2011). *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUBEROT, Jean (2005). *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense.

- BLANCARTE, Roberto (2002). "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio". En *Meta política*, 6/7(26-27).
- (2012). "Laicidad y laicismo". En Nelly Caro y Daniel Gutiérrez, *Laicidad: estudios introductorios*. México: El Colegio Méxicuense.
- BOZINOVICH, Miki (2017). "Politology of religion". En *Politics and Religion Journal*, vol. 3, n. 2. Disponible en <https://www.politicsandreligionjournal.com/index.php/prj/article/view/155>.
- CARBONELLI, Marco (2014). "Los evangélicos en la arena política del conurbano: dilemas y horizontes de una apuesta religiosa territorial". En *Revista Mitológicas*, Vol. XXIX. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- COOPERMAN, Alan *et al.* (2014). *Religion in Latin American Widespread changed and historically Catholic Religion*. Washington: Pew Research Center. Disponible en <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- DAVIE, Grace (2009). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- DE LA TORRE, René *et al.* (2014). *Crear y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- DOBBELAERE, Karel (2008). "La secularización: teoría e investigación". En Pérez-Agote y José Santiago, *Religión y política en la sociedad actual*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- EESQUIVEL, Juan (2017). *Transformations of Religious Affiliation in Contemporary Latin America: an Approach from Quantitative Data*. USA, Springer. Disponible en https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-017-0007-4?wt_mc=socialmedia.facebook.1.SEM.ArticleAuthorOnlineFirst#citeas
- FRIGERIO, Alejandro (2013). "Lógicas y límites de la apropiación New Age: dónde se detiene el sincretismo". En René De la

- Torre Renée y Cristina Gutiérrez, *Variaciones y aproximaciones latinoamericanas del New Age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- GAYTÁN, Felipe (2018). "La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva". En *Revista Religião e Sociedade*, 38(2). Rio de Janeiro.
- GONZÁLEZ, José Luis (2000). "Catolicismo popular y tejido social". En *Revista Estudios*, Núm. 62. México: ITAM.
- HHERNÁNDEZ, Alberto *et al.* (2016). *Encuesta Nacional sobre prácticas y creencias en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México. Disponible en <http://www.rifrem.mx/?publicacion=en-cuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas>
- JEVTIĆ, Mirosljub (2017). "Political science and religion". En *Politics And Religion Journal*, 1(1). Disponible en <https://www.politicsandreligionjournal.com/index.php/prj/article/view/213>
- LEVINE, Daniel (2011). "Religión y política en América Latina en el siglo XX: un balance empírico metodológico". En ClaudiaTouris, *Nuevos aportes a los estudios de la religión en sociedades contemporáneas del cono sur*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere- RELIG-AR- CONICET.
- MALLIMACI, Fortunato *et al.* (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CONICET.
- (2011). "Los laberintos de la secularización y la laicidad en Argentina". En Claudia Touris, *Nuevos aportes a los estudios de la religión en sociedades contemporáneas del cono sur*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere- relig-ar- CONICET.
- MANSILLA, Miguel Ángel (2008). *La cruz y la esperanza*. Santiago: Universidad Bolivariana.

- PÉREZ GUADALUPE, José Luis y Sebastián Grundberger (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer- Instituto de Estudios Social Cristianos.
- POULAT, Émile. (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, Catalina (2006). "Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú". En Erensto da Costa, *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Uruguay: CLAEH- EuropeAID Co-operation Office.
- SUÁREZ, Hugo (2016). *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- WILLAIME, Jean-Paul (2006). "La sécularisation: ¿une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions". En *Revue Française de Sociologie*, 47-4.
- SERRANO, Sol (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile 1845-1885*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALENZUELA, Eduardo, Matías Bargsted y Nicolás Somma (2013). *¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile*. Santiago: Instituto de Sociología – Universidad Católica de Chile.



Preferencias religiosas en *Facebook* entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo*

Recibido: 16/07/2018

Aceptado: 30/01/2019

Resumen

Desde finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI, se ha transformado por la denominada Era de la Información, la forma en la que interactuamos como individuos y sociedad. El crecimiento exponencial en el uso de las redes sociales virtuales es un fenómeno global. De manera particular, *Facebook* es la plataforma más popular de las redes sociales entre los jóvenes en México. Esta red social se ha convertido en un punto de referencia donde los jóvenes expresan sus satisfacciones, disgustos, inquietudes y preferencias, en otras palabras, su forma de concebir y vivir el mundo. La religión es uno de los tópicos más controvertidos en *Facebook*. Con el objetivo de conocer las preferencias religiosas que tienen los jóvenes en dicha red social, elaboré una encuesta en *Facebook*, que apliqué a estudiantes de licenciatura de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Los resultados ilustran el proceso de secularización que se está viviendo en el Edén mexicano.

* Profesor Investigador de Carrera Titular B, Tiempo Completo, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México. Estancia posdoctoral en Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana. Estancia posdoctoral en Estudios Sociales en El Colegio de la Frontera Norte. Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de las identidades sociales, del fenómeno médico y religioso. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. Contacto: gupalex@live.com.mx

Palabras clave: preferencias religiosas, *Facebook*, estudiantes, secularización.

Religious preferences on Facebook among students of the Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

Abstract

Since the end of the 20th century and so far in the 21st century, the way in which we interact as individuals and society has been transformed by the so-called Information Age. The exponential growth in the use of social networks is a global phenomenon. In particular, Facebook is the most popular platform for social networks among young people in Mexico. This social network has become a point of reference where young people express their satisfactions, dislikes, concerns and preferences, in other words, their way of conceiving and living the world. Religion is one of the most controversial topics on Facebook. With the aim of knowing the religious preferences that young people have in this social network, I developed a survey on Facebook, which I applied to undergraduate students of the Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. The results illustrate the process of secularization that is being lived in the Eden mexicano.

Keywords: Religious preferences, Facebook, students, secularization.

Preámbulo

En julio de 2016 comencé a laborar como profesor investigador en la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Para esas fechas, las instancias

gubernamentales ya habían cerrado las convocatorias mediante las cuales uno solicita recursos económicos. Esta limitación me obligó a estructurar un proyecto de investigación que no requiriera financiamiento. Entonces pensé, por mi especialidad en los estudios sobre religión y el buen manejo que tengo en las plataformas digitales, elaborar una encuesta en *Facebook* que me permitiera conocer las preferencias religiosas que tienen los jóvenes en dicha red social para dar cuenta del proceso de secularización que estamos viviendo en Tabasco. Esto me ayudaría no solamente a desarrollar un proyecto de investigación, sino a utilizar como herramienta pedagógica a *Facebook*, lo que traería múltiples beneficios en el aula. Así, elaboré una cuenta en *Facebook*, de manera paralela a la personal, en la cual se vieran reflejados los estudiantes, porque uno de los paradigmas sociales contemporáneos tiene que ver precisamente con la mutación del modelo cultural, donde los sujetos se han liberado de los determinismos que por años establecieron las instituciones sociales. Por ello, la cuenta llevó por nombre “Estudiantes DACSyH”.

Los alumnos con pleno conocimiento de que un servidor es quien está al frente de dicha cuenta en *Facebook*, empezaron a incorporarse como amigos. Con el transcurso de los días, cada vez más estudiantes se añadían a la cuenta. Cuando realicé la encuesta en febrero de 2017, invité a los 290 contactos que tenía en ese momento. De éstos, 164 respondieron la encuesta, lo que equivale al 57% del total de los contactos. De los alumnos que respondieron la encuesta y de acuerdo con su perfil en *Facebook*, 88 (54%) son mujeres y 76 (46%) son hombres, su edad oscila entre los 18 y los 24 años.

En cuanto a la encuesta, ésta constó de veinte preguntas, a partir de un conjunto de indicadores sociodemográficos (edad, sexo, ocupación, ingresos económicos, escolaridad, lugar de nacimiento, lugar de residencia, creencias religiosas, adscripción religiosa, etcétera), pero por delimitación del trabajo sólo me refiero a seis de

ellos, porque son los que versan sobre las preferencias religiosas de los estudiantes en *Facebook*.

Uno de los retos en la netnografía¹ fue identificar qué tan fidedigna es la información que publican en la red social los jóvenes. Para ello, revisé el perfil de los estudiantes y lo contrasté con la información que me proporcionó cada uno de viva voz, permitiéndome así validar los datos expuestos. Fue a partir de estos ingredientes metodológicos y teóricos, mediante los cuales estructuré, analicé y redacté el presente trabajo.

La mutación cultural contemporánea

Desde hace cuatro décadas las instituciones sociales han colapsado, porque la gran fuerza de ellas radicaba en creer y hacer creer en la homogeneidad de los valores y de los principios universales, que instituían en las sociedades tradicionales para generar un sentido de pertenencia y unidad, donde se configuraba la identidad de cada persona (Bajoit, 2008).²

Uno de los efectos más claros de la crisis de la modernidad, del agotamiento de los proyectos históricos y del final de las ideologías se ha manifestado en la irrupción inusitada de la cuestión de la identidad. La interrogante acerca de quiénes somos se hace con mayor insistencia y su respuesta en lo social y lo colectivo resultan

¹“La netnografía se presenta como un nuevo método investigador para indagar sobre lo que sucede en las comunidades virtuales. El método deviene de la aplicación de la etnografía al estudio del ciberespacio. Su pretensión transita por erigirse como ciencia de lo que ocurre en la red de redes. Esta pretensión, reclamada por toda disciplina emergente, aún es difusa, porque se presenta más bien como una técnica de investigación de las vivencias en los espacios virtuales” (Turpo, 2008: 81).

² Sobre este contexto social, señala Harvey (1998) que “las prácticas culturales son especialmente susceptibles a la transformación de la experiencia del espacio y el tiempo, por el hecho de que suponen la construcción de representaciones y artefactos espaciales que surgen del flujo de la experiencia humana. Siempre van y vienen entre el Ser y el Devenir.” (pág. 359).

insatisfactorias y nos tenemos que hacer la pregunta en terrenos cada vez más personales e individuales. Dicha dimensión personal, por sí sola, resulta insuficiente para dar cuenta de la pregunta básica acerca del ser, por lo que todo intento serio que quiera enfrentarse al problema tiene que trabajar en la relación entre la identidad personal y la colectiva (Tejeda, 2005: 172).

Este desmoronamiento de las instituciones sociales ha ocasionado que el mundo en el que estamos inmersos se encuentre en una profunda mutación cultural del individuo moderno (Giménez, 1996; Berger y Luckmann, 1997; Harvey, 1998; Dubet y Martuccelli, 2000; Dubar, 2002; Dubet, 2006; Bauman, 1996, 2001, 2004; Bajoit, 2003, 2008, 2009; Touraine, 2005).³

La situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas –justa o injustamente– de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos. Esa rigidez es el producto general de “perder los frenos”: de la desregulación, la liberalización, la “flexibilización”, la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc. (Bauman, 2004: 4).

Tal cambio en la modernidad ha implicado que las personas se relajen de los determinismos institucionales; es decir, que los condicionamientos sociales en todos los campos de la vida social ya no son tan directos, rígidos, represivos, asertivos y exigentes como lo eran antes (las maneras instituidas de pensar, de decir y de hacer, interiorizadas

³ Para Dubet (2006) la crisis de las instituciones sociales es propio y característico de las transformaciones contemporáneas. A partir de esta mutación se están construyendo instituciones sociales más plurales, democráticas y humanas.

por la socialización) se establecen actualmente menos en las conductas de la gente (Bajoit, 2008).⁴

Ser sujeto es ser capaz de construir, a lo largo de la vida, relaciones de conocimiento mutuo. Ser sujeto es primordialmente rechazar, tanto para uno mismo como para los demás, las relaciones de dominación, de servidumbre, de autoridad impuesta arbitrariamente, de desprecio y de subordinación personal (Dubar, 2002: 252).

Por ello, los individuos modernos apelan cada día más a su autonomía, a elegir, a decidir por sí mismos, a contar con su imaginación, con su iniciativa y con su creatividad. Esta libertad mayúscula hace que las personas sean

más *actores* en sus relaciones con los otros, más *sujetos* en sus relaciones con ellos mismos y, por lo mismo, conducirse más como *individuos* singulares, y no ya como individuos uniformizados por sus posiciones sociales. En suma, los individuos tendrían que ser, como lo he repetido frecuentemente, "ISA": individuos-sujetos-actores (Bajoit, 2008: 15).⁵

"Este individuo se vuelve más expuesto y más fuertemente sometido a una serie de pruebas concernientes a su obligación de ser libre y

⁴ Primordialmente los jóvenes "carecen de proyectos colectivos, de causas con las que identificarse y de señas simbólicas" (Dubar, 2002: 236-237).

⁵ Este nuevo Dios se parece demasiado a sus antepasados, al grado que, es construido por las personas a través de su creer y en la práctica de sus relaciones sociales. Por lo tanto, es considerado como un personaje trascendente destinado a dar sentido (orientación y significado) a la existencia y a las conductas de los individuos en todos los campos relacionales de su vida común. "Según mi interpretación de "lo que hoy está ocurriendo", esta mutación se traduce en la mente de un número creciente de individuos por la credibilidad en constante ascenso de un nuevo "Dios reinante" al que yo llamo –con un toque de ironía para guardar mis distancias– "el Gran ISA": ¡el gran Individuo, Sujeto, Actor!" (Bajoit, 2009: 10).

soberano” (Dubet y Martuccelli, 2000: 19). Esta mutación cultural del individuo nos ha conducido

de la tiranía de la Razón a la tiranía del Gran ISA, que nos impone una nueva “Tabla de la Ley” donde figuran una serie de derechos-deberes como el de autorrealización personal, el de libre elección, el de la búsqueda del placer inmediato y el de seguridad frente a los riesgos y amenazas exteriores. Pero como estos derechos-deberes son en parte contradictorios y están sembrados de trampas, su cumplimiento genera en los individuos tensiones psíquicas que afectan el equilibrio entre las diversas zonas de su identidad personal (Bajoit, 2009: 9).

Esto es a lo que llama Giménez (1996) y Dubar (2002) “la crisis de las identidades”.⁶ “La crisis de los individuos sobrecargados de problemas para cuya solución no encuentran ya ninguna ayuda en las instituciones, ni civiles, ni jurídicas, ni religiosas” (Touraine, 2005: 15). Para el sociólogo paraguayo-mexicano Gilberto Giménez

esta crisis afecta, por un lado, a todo el sistema de identidades tradicionales en los países en desarrollo bajo el desafío de la modernización; y por otro, al sistema de identidades ideológicas, políticas y hasta religiosas que se habían configurado en el escenario internacional a partir de la segunda guerra mundial y que han terminado por desmoronarse bajo los embates de la guerra fría (1996: 183).⁷

⁶ “Los estudios de las identidades sociales constituyen un tópico de interés para las ciencias políticas, la sociología y la antropología. En primer lugar, porque los políticos están preocupados por las particularidades nacionales y locales en un mundo que tiende a la globalización y a la homologación cultural. En segundo lugar, por la natural sensibilidad de las disciplinas sociales a la manifestación de una nueva crisis social que podríamos llamar crisis general de identidades” (Giménez, 1996: 183).

⁷ “El proceso de globalización ha generado, por un lado, nuevas identidades como resultado de la apertura de fronteras y por otro, la reivindicación de lo propio, por parte de ciertos grupos que se resisten a abandonar su cultura. Los Estados-nación enfrentan un gran desafío: la búsqueda de mecanismos a través de los cuales puedan convivir con esquemas simbólico-culturales diferentes y hasta contradictorios” (Mercado y Hernández, 2010: 230).

Por su parte, Dubar (2002) menciona que las crisis de las identidades se engendraron por el desplazamiento y la ruptura de las formas identitarias (comunitarias) por las societarias (individuales). Para ser más explícito, comenzaré explicando en qué consisten dichas representaciones. Las formas identitarias suponen “la creencia en la existencia de agrupaciones denominadas comunidades consideradas como sistemas de lugares y nombres preasignados a los individuos y que se reproducen idénticamente a lo largo de las generaciones” (Dubar, 2002: 213). Es decir, en la forma identitaria cada individuo pertenece a su comunidad porque ahí nació, tiene una adscripción por natalidad, es lo que se conoce como identidad residencial (Bartolomé, 2004). En cambio, las formas societarias, suponen la existencia de “colectivos múltiples, variables y efímeros a los que los individuos se adhieren por periodos limitados y que proporcionan recursos de identificación que se plantean de manera diversa y provisional” (Dubar, 2002: 13). En otras palabras, en la forma societaria, cada persona posee múltiples pertenencias que pueden cambiar con el curso de la vida.

En resumen, las formas comunitarias son aquellas que determinan a cada persona sus normas, reglas, papeles y estatus reproducidos de generación en generación. Mientras que las formas societarias son aquellas que no determinan nada, pero ofrecen a los individuos oportunidades, recursos, señas y un lenguaje para la construcción de éste, permitiendo así la diferenciación y singularización de cada persona.⁸

Ahora, volviendo al punto, si las formas identitarias y las societarias se pusieran en un mismo plano se hibridarían.⁹ Sin embargo, el

⁸ “Para que una identidad se atribuya tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación, lo que requiere una ‘intersubjetividad lingüística’ que moviliza tanto la primera persona (el hablante) como la segunda (el interpelado, el interlocutor)” (Habermas, 1992: 144).

⁹ Por hibridación comprendemos a “los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 1990: 3).

problema reside en que cada día son más grandes las separaciones entre los universos culturales de las diferentes generaciones, ocasionando verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades individuales y sociales. Es lo que hoy vemos como un desfase generacional de concebir el mundo. Lo que para los padres puede estar bien, para los hijos no y viceversa. Podemos hablar entonces de una crisis de las identidades en el sentido de desestabilización de la disposición anterior de las formas identitarias.

Esta mutación de modelo cultural al que están enfrentándose los sujetos modernos implica intensa y fundamentalmente en “ser uno mismo” (Dubet y Martuccelli, 2000). Y ser uno mismo es inscribir la historia individual y social para tener una identidad personal, aunque ésta se fugaz (la identidad personal y social no es estática, se transforma de acuerdo con sus contenidos históricos).¹⁰

En otras palabras, “ser tú mismo” en el mundo contemporáneo implica (de)construirte para (re)construirte una y otra vez, lo que conlleva siempre a una crisis, porque todo cambio, por mínimo que sea o parezca, trae consigo en el individuo un desajuste (Touraine, 2005), en este caso, identitario (Giménez, 1996; Dubar, 2002). “Cuando ciertos hábitos seculares se desmoronan, cuando ciertos tipos de vida desaparecen, cuando ciertas viejas solidaridades se deshacen, entonces ciertamente suele producirse una crisis de identidad” (Lévi-Strauss, 1977, citado en Giménez, 1996: 184). Como bien lo alude Berger y Luckmann:

Éste es el lado subjetivo de la precariedad de todos los mundos construidos por el hombre. La dificultad de mantener en marcha un mundo se expresa psicológicamente a través de la dificultad de que dicho mundo se mantenga plausible. El

¹⁰ La identidad personal es la trayectoria social, que es también una historia subjetiva. Cada individuo posee varias identidades en el sentido de posiciones (padre, profesor, hermano, amigo, etc.) en las categorías oficiales (Dubar, 2002).

mundo se construye en la conciencia del individuo por el dialogo con aquellas personas más significativas de entre sus semejantes (tal como padres, maestros, camaradas). Si esta conversación se interrumpe (la esposa muere, los amigos desaparecen, o se abandona el medio social en que uno ha nacido), el mundo comienza a tambalearse, a perder su objetiva plausibilidad (2006: 34).

Por lo tanto, es el declive de las instituciones sociales la que hace que triunfe el individuo, puesto que éste ya no está normado por las pautas establecidas por los grupos de pertenencia tradicionales, sino por los valores societarios; los cuales le permiten esparcirse por el mundo sin aparente orden, porque como muy bien lo alude Touraine (2005),

el sujeto se forma en la voluntad de escapar a las fuerzas, reglas y poderes que nos impiden ser nosotros mismos, que tratan de reducirnos al estado de un sistema de su control sobre la actividad, las intenciones y las interacciones de todos. Esas luchas contra lo que nos arrebatara el sentido de nuestra existencia son siempre luchas desiguales contra un poder, contra un orden. No hay sujeto [moderno] si no es rebelde, dividido entre la cólera y la esperanza (129).

Así,

Miremos cómo [los individuos] administran su experiencia de lógicas de acción relativamente autónomas, en una vida común cada vez menos institucionalizada, cómo tratan de dar nuevo sentido a un mundo social vacío, incierto y efímero; cómo administran su angustia ante riesgos y elecciones inevitables, y su depresión ante los fracasos relativos de su búsqueda de reconocimiento. Y sobre todo, observemos cómo, sobre esta balsa a la deriva, cada uno se esfuerza por ser sí mismo y logra construirse con mayor o menor éxito una identidad personal, llegando a ser y manteniéndose como actor y sujeto de su existencia (Bajoit, 2008: 20-21).

Desde esta perspectiva sociológica, se concluye que el Gran Individuo, Sujeto, Actor, se configura entre la opresión y la posibilidad. Esta imagen del individuo, que ya no está definido por las instituciones de pertenecía, de pronto surge y se construye de diversas formas.

A este postulado se le añade otro paradigma social que ha incidido para que los sujetos contemporáneos se liberen de las presiones sociales y configuren una identidad más individualizada. Tal proposición está intrínsecamente relacionada con las formas de socialización, porque desde las postrimerías del siglo XX a la fecha, se ha transformado, por la denominada “Era de la Información”, la forma en la que interactuamos como individuos y sociedad (Castells, 2005). El crecimiento exponencial en el uso de las redes sociales virtuales es un fenómeno global que ha incidido en la metamorfosis de las identidades sociales contemporáneas.

La comunicación electrónica, proporcionada por el desarrollo de las redes informáticas interactivas, rebasa las categorías estrictamente locales, nacionales e internacionales creando una nueva forma espacial o región sociocultural, no geográfica, que comparten personas que viven las mismas experiencias y reciben los mismos mensajes de los medios de comunicación, configurando nuevas subjetividades enclavadas en estas reelaboraciones simbólicas, únicas en la historia humana. En esas fragmentaciones, producto del impacto de las tecnologías de la comunicación en la vida social es donde se empiezan a articular los nuevos sujetos y grupos y, esto implica la necesidad de repensar y analizar la constitución de las identidades en estos nuevos contextos. Identidades que aparecen y son compartidas al participar de la producción, recepción y consumo de ciertos bienes simbólicos (Martínez, 2006: 10).

Sobre este hecho, el sociólogo catalán Manuel Castells (2005) menciona que las diversas tecnologías de comunicación basadas en

redes están ocasionando una metamorfosis cultural, porque está emergiendo una “cultura de la virtualidad real”; la que describe como una cultura organizada alrededor de los medios electrónicos. De manera puntual señala que

un nuevo sistema de comunicación, que cada vez habla más un lenguaje digital universal, está integrando globalmente la producción y distribución de palabras, sonidos e imágenes de nuestra cultura y acomodándolas a los gustos de las identidades y temperamentos de los individuos. Las redes informáticas interactivas crecen de modo exponencial, creando nuevas formas y canales de comunicación, y dando forma a la vida a la vez que ésta les da forma a ellas (28).

Esto se puede corroborar en el Informe Global Digital 2018 (Global Digital Report 2018) de la prestigiada agencia We Are Social, donde se alude que actualmente hay más de 4 mil millones de personas en todo el mundo que usan Internet. Más de la mitad de la población mundial ahora está en línea, y los últimos datos muestran que casi 250 millones de nuevos usuarios se conectaron por primera vez en 2017. Gran parte del aumento de este año en los usuarios de Internet ha sido impulsado por teléfonos inteligentes y planes de datos móviles más asequibles. Más de 200 millones de personas obtuvieron su primer dispositivo móvil en 2017, y dos tercios de los 7.600 millones de habitantes del mundo tienen ahora un teléfono móvil. Más de la mitad de los teléfonos en uso en la actualidad también son dispositivos “inteligentes”, por lo que cada vez es más fácil para las personas estar “conectado” con el mundo. El uso de las redes sociales continúa creciendo rápidamente, y la cantidad de personas que usan las plataformas en cada país ha aumentado en casi 1 millón de usuarios nuevos cada día durante los últimos 12 meses. Más de 3.000 millones de personas en todo el mundo usan las redes sociales cada mes, y 9

de cada 10 usuarios acceden a sus plataformas elegidas a través de dispositivos móviles. El tiempo destinado a las redes sociales es de 6 horas diarias en promedio por cada usuario, aproximadamente un cuarto de su vida al día. En cifras resumidas, los usuarios de Internet en 2018 ascienden a 4.021 mil millones, 7% más que en 2017. Los usuarios de redes sociales en 2018 ascienden a 3.196 mil millones, 13% más que en 2017. Los de teléfonos móviles en 2018 ascienden 5.135 millones, 4% más que en 2017.

En dicho informe también se observa que el acceso a Internet no está distribuido de manera uniforme en el mundo, porque las tasas de penetración de Internet aún son bajas en gran parte de África central y el sur de Asia, pero estas regiones también registran el crecimiento más rápido en la adopción de Internet. Respecto al continente americano, éste está dividido en cuatro regiones. Norteamérica, que concentra la tasa más alta de usuarios de Internet, con el 88%, seguida de Suramérica con 68%, después Centroamérica, donde se ubica México, con 61%, por último, el Caribe con 48%.

El contexto religioso en México y Tabasco

La mutación del individuo de la que hemos venido hablando, se presenta en todas las esferas culturales. La religión no queda exenta de tales acontecimientos sociales, porque es dicho fenómeno el que han incidido en la reconfiguración de lo religioso en México.

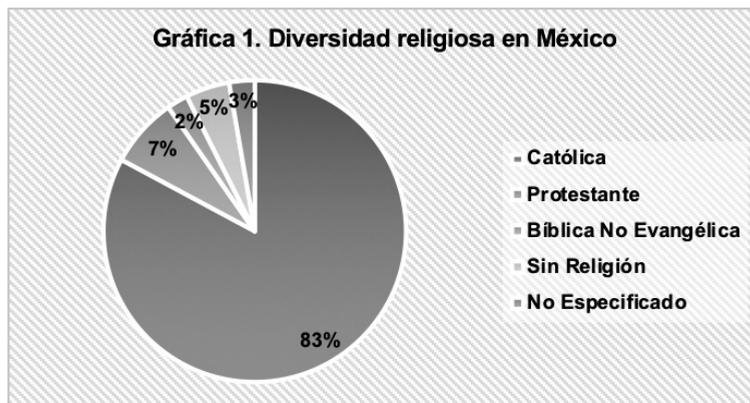
Al respecto, el sociólogo chileno Cristian Parker (2008) alude que estamos viviendo una profunda transformación cultural, donde las manifestaciones convencionales de creencias dan paso a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. Desde finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI, las iglesias cristianas, principalmente las católicas, han visto amenazada su tradicional hegemonía sobre el campo de

las creencias y rituales por múltiples enunciados y prácticas que ellas denominan como neopaganismos.

En el caso de México, desde la década de 1990, observamos una transformación del campo religioso, y por consiguiente, un reacomodo de las creencias religiosas. Es evidente que el territorio nacional, como bien lo han demostrado los censos oficiales (INEGI, 2000, 2005, 2011), así como numerosos especialistas (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009), dejó de ser católica en un sentido monopólico, dando paso a un pluralismo cultural y religioso creciente, que amerita no sólo su reconocimiento, sino voltear la mirada analítica hacia dichos fenómenos.

Muestra de lo anterior son los resultados del censo de población realizado en 1900, cuando la población católica era del 99.5%. En el de 1940, la feligresía católica fue del 96.6%. En el de 1990, los creyentes católicos ascendían al 89.7%. Mientras que en el de 2000, los católicos representaron al 88% de la población de 5 años y más en México. En un siglo la Iglesia católica había perdido al 11.5% de sus afiliados, de ellos el 5% se adhirió a una doctrina protestante, el 2% a una denominación bíblica no evangélica y el 4% sin religión (INEGI, 2000, 2005).

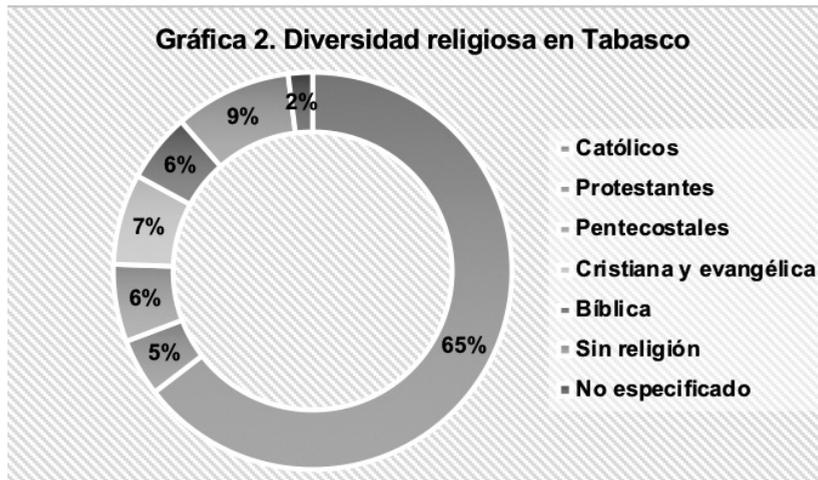
Sin embargo, el documento cuantitativo que mejor ha ejemplificado la transformación del campo religioso en el país es el *Panorama de las religiones en México 2010*, elaborado por el INEGI (2011), en el que se distingue una estrepitosa caída en el porcentaje de feligreses católicos, respecto a un vertiginoso incremento de denominaciones no católicas, como son las protestantes históricas o reformadas, pentecostales, evangélicas, cristianas y las bíblicas no evangélicas, como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Día (mormones). Otro dato importante es el aumento de personas que se asumen sin religión (Ver Gráfica 1).



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2011.

En el caso del suroeste y sureste mexicano, la pluralidad religiosa es mucho más diversa que en el resto del territorio nacional (Bastian, 1997). Esta amplia zona geográfica incluye a Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, entidades donde se concentra el mayor número de personas hablantes de lengua indígena en el país. Un ejemplo de ello, son las regiones en Campeche, Chiapas, Tabasco y Quintana Roo que se distinguen como zonas de expansión evangélica, aunque con notorias diferencias internas. Otro aspecto importante que destacar en dicha región es la presencia de prácticas religiosas denominadas tradicional o costumbrista de profundas raíces históricas y cuya mutación ha sido constante. Las rupturas con lo tradicional y lo que ello implica como herencia cultural, se han manifestado todo el tiempo, pero particularmente ha sido más notorio cuando numerosos grupos indígenas se convirtieron a las religiones protestantes, pentecostales, evangélicas y bíblicas no evangélicas. La transformación en el paisaje religioso se observa sobre todo en comunidades de Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Tabasco (Hernández y Rivera, 2009).

Respecto de Tabasco, después de Chiapas es la entidad que más diversidad religiosa registra: por cada cien personas, sesenta y cinco son católicas, veinticuatro tienen una religión distinta, y nueve no tienen adscripción religiosa (Ver Gráfica 2).

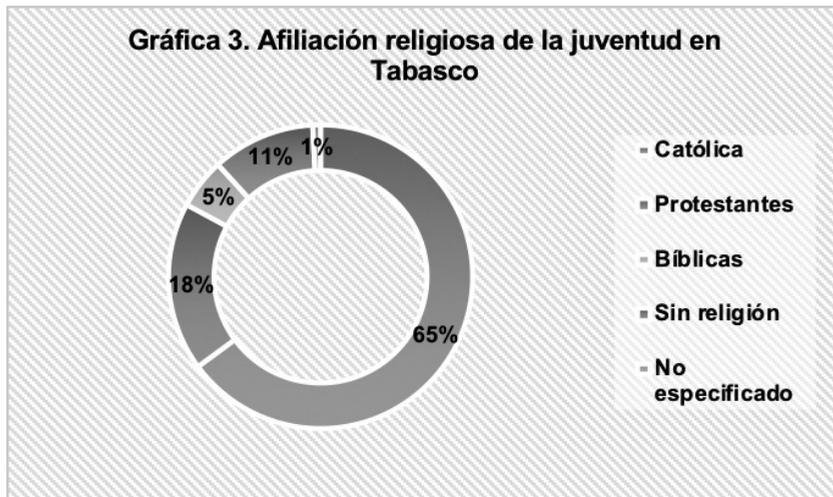


Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2011.

La fragmentación de lo religioso se viene dando en Tabasco desde finales de la década de 1970, cuando se registra una disminución en el porcentaje de la fe católica, porque emergen socialmente las primeras doctrinas protestantes en la entidad (Gutiérrez, 2018).

Actualmente en 5 de los 17 municipios de Tabasco, el catolicismo cuenta con el 75% de la población, en 4 el rango es de 68% a 78%, y en los 8 restantes el dato es inferior a 65%. Los niveles más bajos corresponden a Cunduacán, Teapa y Huimanguillo con un porcentaje inferior a 56%. De las religiones protestantes históricas, 88% son presbiterianas y casi 13% son bautistas; su presencia destaca porcentualmente en Comalcalco y Paraíso. Los pentecostales y evan-

gólicos tienen presencia en Centla, Comalcalco y Huimanguillo. De las religiones bíblicas no evangélicas, la doctrina de mayor registro es la de los Adventistas del Séptimo Día, la cual se localiza en Cárdenas, Centro, Cunduacán, Huimanguillo, Tacotalpa y Teapa (INEGI, 2011). De acuerdo con el INEGI (2011) el 65% de los jóvenes entre 15 y 29 años se declararon católicos, el 18% como protestante o evangélico, el 5% está adherido a una doctrina religiosa bíblica no evangélica, el 11% desafiado y el 1% no especificó (Ver Gráfica 3). Un dato relevante es el de la población sin religión, puesto que hay 2% más de jóvenes no adheridos a una doctrina religiosa respecto de la población total en el estado. Este indicador no debemos perderlo de vista cuando analicemos los resultados de la encuesta.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2011.

Las creencias de los jóvenes en México

Dentro de los grupos etarios de la población en México, el perteneciente a la juventud reúne una importante proporción de la población. De acuerdo con el *Panorama sociodemográfico de México*, elaborado por el INEGI (2015), en el país habitan poco más de 30.6 millones de jóvenes de entre los 15 y los 29 años, representando el 25.7% de la población total.

La población continúa siendo predominantemente joven en México. Sin embargo, aspectos demográficos como la disminución de la mortalidad, el descenso de la fecundidad y la migración predominantemente joven, han propiciado un incremento paulatino en la edad mediana de su población, pasando de 22 a 27 años.

En los resultados del propio *Panorama sociodemográfico de México* (INEGI, 2015) se alude que de los jóvenes en México, el 50.9% son mujeres y el 49.1% hombres. Estos se encuentran segmentados en tres grupos: de 15 a 19 años el 35.1%; de 20 a 24 años el 34.8%; de 25 a 29 años el 30.1%. Por sexo, se observa una distribución equitativa entre la proporción de hombres y mujeres en los diferentes grupos de edad de la población joven, siendo en el grupo de 25 a 29 años en el que hay una mayor diferencia, 52.2% son mujeres y 47.8% hombres.

Con la finalidad de tener un referente sobre las preferencias religiosas de los jóvenes en México, se consideró la *Encuesta Nacional de la Juventud* de 2000, 2005 y 2010 (Ver Tabla 1).

Tabla 1. Adscripción religiosa de la juventud en México			
Adscripción Religiosa	2000	2005	2010
Católico practicante	47%	44.4%	42%
Católico no practicante	41%	40%	41%
Protestante	4%	3.3%	3.6%
Cristiano	3%	2.2%	3%
Profesa otra religión	2%	3.1%	2.5%
No es creyente	3%	7%	7.9%

Fuente: Elaboración propia con información del IMJUVE 2000, 2005 y 2010.

Como se puede apreciar en la Tabla 1, para el año 2000 el 88% de los jóvenes se reconoce como católico, 47% declara ser practicante y el 41% restante no lo es. El 4% es protestante, 3% cristiano, el 2% profesa otra religión y el 3% no es creyente. Asimismo, el 89% de los jóvenes creen en la existencia del alma, 88% en la Virgen de Guadalupe, 66% en el infierno, 26% en el horóscopo y 21% en amuletos. Alrededor de uno de cada cinco jóvenes considera que sus creencias religiosas influyen en su actitud hacia el trabajo, los problemas sociales o la sexualidad, y solamente un 8% piensa que tiene efectos en sus preferencias políticas (IMJUVE, 2000).

Para el año 2005 el 84.4% de los jóvenes se consideró católico, de ellos el 44.4% acepta ser practicante y el 40% no. Por su parte, el 3.3% se asumió como protestante, el 2.2% como cristiano, el 3.1% profesa otra religión y el 7% de los jóvenes no es creyente. A su vez, el 11.7% cree en el alma, el 33.8% en el infierno, el 14.9% en los milagros, el 8.7% en la Virgen de Guadalupe, el 16.2% en el pecado, el 43.1% en los demonios, el 62.9% en los amuletos, el 51.1% en los espíritus y el 65.3% en el horóscopo (IMJUVE, 2005).

Finalmente, en el año 2010 el 83% de los jóvenes sostuvo ser católico, de ellos tan sólo el 42% es practicante y el 41% no lo es; es decir, en una década hubo una disminución de 5% de adscripción católica por parte de los jóvenes en México, similar a lo representado

a nivel nacional. Por su parte, en ese mismo año el 3.6% se consideró protestante, el 3% como cristiano, el 2.5% profesa otra religión y el 7.9% no es creyente. Asimismo, el 82.1% de los jóvenes cree en el alma, el 79.1% en la Virgen de Guadalupe, el 74.1% en los milagros, el 71.1% en el pecado, el 67.1% en los santos, el 58.1% en el infierno, el 40.1% en los espíritus, el 27.8% en los amuletos, el 26.7% en las limpias, el 26.7% en el horóscopo y el 24.7% en la brujería (IMJUVE, 2010).

De manera general, podemos aludir que de acuerdo con los informes del IMJUVE, del año 2000 al 2010, los elementos ligados al ámbito de las creencias católicas como el alma, los milagros, la Virgen de Guadalupe y los pecados son los que más adeptos tienen, sobre todo en las mujeres. Los aspectos más vinculados con lo esotérico como los demonios, espíritus y horóscopos son mencionados en menor medida, pero nos da muestra del tejido sincrético complejo y diverso del cual están hechas las creencias juveniles en el país y cómo se transmiten de generación en generación.

Con dicha información podemos corroborar que hay diferentes tensiones en las concepciones juveniles, porque está la convicción de que la religión o la iglesia tienen algún tipo de respuesta adecuada para algunas situaciones, que mezclan no sólo ámbitos espirituales, morales o internos de las personas, aunque también norma situaciones concretas o problemas específicos de los jóvenes. Los primeros tienen porcentajes más altos de afirmación, mientras que en las situaciones particulares opera más la secularización y son más los hombres quienes contestan negativamente sobre las respuestas que pueda tener la religión. Por su parte, las mujeres consideran que la religión sí tiene respuestas adecuadas para los problemas que actualmente afrontan los jóvenes.

El uso de las redes sociales en México

Aquellos que laboramos como profesores en universidades impartimos clase a las primeras generaciones de “estudiantes digitales”, quienes han crecido con los avances científicos y tecnológicos producidos por la llamada “Era de la Información” (Palfrey y Gasser, 2008). En ese tenor, debemos considerar que estos jóvenes, hombres y mujeres, que jurídicamente han alcanzado la mayoría de edad en México, están delineando un nuevo camino lleno de incertidumbres propias de la posmodernidad.¹¹ Sin titubear, podemos decir que la juventud contemporánea interactúa de forma muy diferente a la manera en que nosotros lo hicimos.¹² Los jóvenes no conciben un mundo sin computadoras, tabletas y teléfonos celulares, conectados a Internet. Su cotidianidad de vivir “en línea” ha incidido no sólo en la forma en que perciben el mundo, sino en la manera de vivirlo.

Muestra de este comportamiento, se observa en la *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares* (ENDUTIH), que realizó el INEGI en 2016. En dicho documento se menciona que de 110 millones de personas mayores de seis años en México, 65.5 millones utilizan Internet, lo que representa al 59.5% de la población del país. Esto significa un incremento del 2.1% con respecto de 2015.

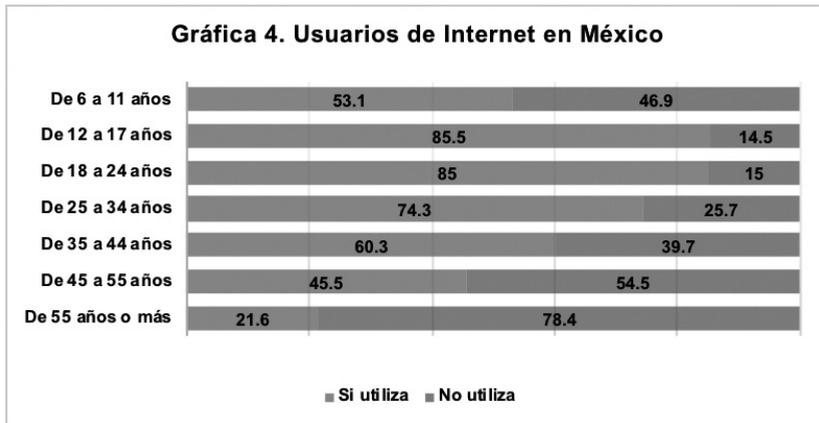
¹¹ “La posmodernidad puede interpretarse como la modernidad enteramente desarrollada que se percató de las consecuencias de lo que ha sido producido mientras ésta ha perdurado; producido no deliberadamente, más bien como un infortunio, y no como algo planeado –una consecuencia imprevista, un producto derivado, considerado a menudo como estéril; como modernidad consciente de su propia naturaleza– la modernidad para sí misma” (Bauman, 1996: 82).

¹² Para Goffman (2001) la interacción social establece formas determinadas de comportamiento entre los individuos, puesto que éstos actúan de acuerdo con el contexto social donde se encuentran; lo que supone la preexistencia de normas y pautas sociales a las que se ajustan los sujetos en su forma de actuar.

Al analizar los resultados sobre proporción de usuarios para las ciudades del estudio, la ENDUTIH 2016 hace evidente que el uso de las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) es un fenómeno predominantemente urbano, porque el promedio de usuarios de Internet para las 49 ciudades donde se aplicó la encuesta es del 72.6%, mientras que, como se indicó arriba, el promedio nacional es del 59.5%, lo que significa una diferencia de 13.1 puntos porcentuales.¹³

Un aspecto que se debe subrayar es que el uso de Internet predomina entre los jóvenes, porque poco más de la mitad (53.1%) de los niños y niñas de 6 a 11 años mencionó utilizar Internet con cierta regularidad, entre los adolescentes de 12 a 17 años la proporción alcanzó al 85.5%, números semejantes a la observada para individuos de 18 a 24 años (85%). Incluso para el grupo de edad de 25 a 34 años, tres de cada cuatro individuos declararon utilizar Internet (74.3%). Para el grupo de 35 a 44 años, el 60.3% utiliza la red, pero disminuye al 45.5% entre individuos de 45 a 54 años, mientras que únicamente el 21.6% de los adultos mayores a 54 años empleó Internet. Esto quiere decir que, a mayor edad, decae el uso de Internet (Ver Gráfica 4).

¹³ Las ciudades que aumentaron en el porcentaje de usuarios de Internet son: Durango con 7.6 puntos, Villahermosa con 7.1 puntos, Cancún con 7 puntos y Morelia con 6.4 puntos. Por su parte, las ciudades que registraron disminución de usuarios de Internet fueron: Tlaxcala con 3.9 puntos, Oaxaca con 1.7 puntos, Culiacán con 1.4 puntos y San Luis Potosí con 0.4 puntos (INEGI, 2016).



Fuente: Elaboración propia con información del INEGI, 2016.

Otro aspecto relevante de los resultados de dicha encuesta es que el acceso a Internet se encuentra asociado con el nivel de estudios, porque el 94.1% de la población que cuenta con educación de nivel superior (licenciatura o posgrado), ha incorporado el uso de Internet en sus actividades habituales; el 84.3% con estudios de nivel medio superior (preparatoria o equivalente); y, tan sólo el 48.7% con nivel básico (primaria o secundaria).

Por su parte, las cinco actividades más recurrentes entre los usuarios de Internet son: 1) comunicarse (88.9%); 2) obtener información (84.5%); 3) acceder a contenidos audiovisuales (81.9%); 4) entretenimiento (80.1%); y, 5) acceder a redes sociales (75.8%) (INEGI, 2016).

Respecto de este último punto, la ENDUTIH 2016 no detalla qué sector poblacional es el que utiliza con mayor frecuencia las redes sociales. Para ello, nos apoyamos en el 13° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2017, realizado por la Asociación Mexicana de Internet A.C. (AMIPCI) y el Centro de Investigación e Innovación en Tecnologías de la Información y Comunicación (IN-

FOTEC). En él se menciona que cada usuario de Internet en México posee en promedio cinco redes sociales. Las más populares son: *Facebook* el 95%, *WhatsApp* el 93%, *YouTube* el 72%, *Twitter* el 66%, *Instagram* el 59%, *Google+ Plus* el 58%, y *LinkedIn* con 56%.

De acuerdo con el estudio de AMIPICI e INFOTEC (2017), el sector poblacional de 12 a 34 años es en el que se concentra el 68% de los usuarios de *Facebook* en México. Esto está estrechamente ligado con el número de usuarios de Internet en el país, puesto que la mayoría son personas jóvenes.

Como sabemos, *Facebook* es una red social que fue creada y es presidida por Mark Zuckerberg, la cual fundó con otros estudiantes de la Universidad de Harvard, el 4 de febrero de 2004.

En sus inicios, los fundadores restringieron la membresía de la red social a los estudiantes de la Universidad de Harvard, pero después la abrieron a otras universidades en Boston, Massachusetts. Con posterioridad, la incluyeron a diversas instituciones educativas estadounidenses. El nombre de la red social procede del anuario fotográfico que las universidades norteamericanas proporcionan a sus estudiantes.

En 2012, *Facebook* ingresó a la bolsa de valores internacional a través de una oferta pública de venta que alcanzó los 104 mil millones de dólares; la cifra más alta para una empresa que comienza a cotizar. Empezó a vender acciones al público unos meses después, pero la mayoría de sus ingresos los obtiene de la publicidad que aparece en la pantalla de los ordenadores. Con base en el portal de *Facebook*, hasta marzo de 2017, la empresa generó 12 mil millones de dólares de ingresos netos, cuenta con poco más de 65 mil millones de dólares en bienes totales, con 19 mil empleados diseminados por el orbe.

Aunque la popularidad de *Facebook* se ha visto cuestionada por recientes escándalos al no proteger de forma adecuada los datos personales; por los efectos psicológicos que inciden en el comporta-

miento de los usuarios; por facilitar las expresiones de odio, racismo, ciberacoso, violencia, denigración, etcétera; como por la infinidad de noticias falsas que navegan en el portal –aspectos que supuestamente está intentando contrarrestar, pero que difícilmente logrará–, aumentan cada año los usuarios en la plataforma.

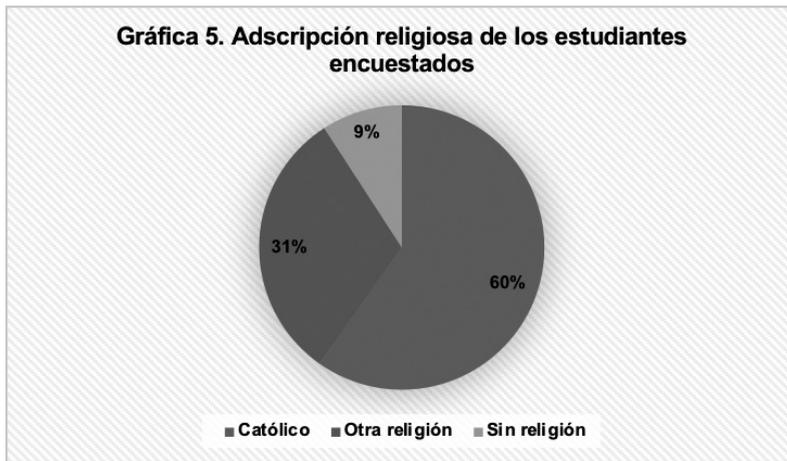
En la actualidad, *Facebook* tiene más de 2.200 millones de usuarios activos mensuales alrededor del mundo. De estos, 61 millones son en México. Esta cifra coloca a la empresa como la plataforma más popular de las redes sociales entre los jóvenes en el país. Esta red social se ha convertido en un punto de referencia donde la juventud expresa sus satisfacciones, disgustos, inquietudes y preferencias; en otras palabras, su forma de concebir y vivir el mundo. La religión es uno de los tópicos más controvertidos en *Facebook*. Para dar cuenta de las preferencias religiosas que tienen los jóvenes en dicha red social, a continuación, expongo los resultados de la encuesta que apliqué en febrero de 2017.

Antes de comenzar quiero recalcar que de las personas encuestadas el 54% fueron mujeres y el 46% hombres; es decir, 88 mujeres y 76 hombres. De los 164 encuestados, el 36% trabaja, porque su situación económica no le permite sólo estudiar. De estas personas, el 83% no se consideran religiosas. Es probable que tal indicador refleje más la disposición de los individuos de liberarse del control ejercido por las instituciones religiosas, que de un aumento en la tasa de desafiados o no adheridos a una religión. Aunque también es posible que dicho indicador sea resultado de la violencia e inseguridad que existe en la región, lo que nos hace pensar que no se trata de ateísmo o increencia religiosa, sino de una deliberada negación de las creencias como medida de protección.¹⁴

¹⁴ De acuerdo con el informe del Sistema Nacional de Seguridad Pública (2017), Tabasco está entre las diez entidades con mayor incidencia delictiva en el país.

Sobre este hecho, menciona Mallimaci (2011), en un estudio sobre diversidad religiosa que realizó en Argentina, que el nivel educativo es una de las variables que funciona como uno de los cortes más certeros para medir diferencias en la estructura social. En dicha investigación, el sociólogo alude que aquellos que no cuentan con estudios son más propensos a renunciar, denunciar o rechazar a toda religión. Una manera de ver este fenómeno señala, es que hay más protesta simbólica contra la religión hegemónica en el hecho de negar toda religión que en ir hacia otra nueva. Otra forma de comprender lo anterior, es que los capitales sociales simbólicos no son suficientes para acceder a las ofertas institucionales que ponen en práctica católicos y protestantes. En ese sentido, el debilitamiento del capital social en sectores empobrecidos muestra el actual quiebre entre vulnerables, precarios y afiliados. Por ello, quizás habría que profundizar en la hipótesis de si estamos ante una población que “duda” o “tiene temor” de decir que pertenece a una religión diferente a la establecida. Esta tendencia puede representar como “desafiliado” y “vulnerable” a todo un sector social.

De los 164 estudiantes que respondieron la encuesta en *Facebook*, el 60% se declaró como católico, el 31% pertenece a otra religión, mientras que el 9% dijo no pertenecer a ninguna religión (Ver Gráfica 5).



Fuente: Elaboración propia, 2017.

Si contrastamos los resultados de la *Encuesta Nacional de la Juventud* 2010 con nuestros datos, podemos distinguir que hay 23% menos de jóvenes que se consideran católicos, 21.9% más de jóvenes que pertenecen a otra doctrina y 1.1% más de jóvenes que no están afiliados a una religión en Tabasco. Pero si contrastamos el informe del INEGI, *Panorama de las religiones en México* 2010, con nuestros resultados, identificamos una disminución del 5% de jóvenes católicos, un incremento del 8% de jóvenes que están afiliados a otra doctrina religiosa, aunque disminuye en 2% el número de jóvenes desafiliados en Tabasco. Es posible que estos indicadores se deban a que las iglesias protestantes han ocupado espacios territoriales, donde está ausente la Iglesia católica. Si menciono esto, es porque desde hace cuatro décadas se ha acelerado el proceso de urbanización en la capital tabasqueña, lo que ha generado un crecimiento desmedido y desordenado.

La ciudad de Villahermosa ha tenido un crecimiento demográfico y urbano acelerado en las últimas décadas cuyas consecuencias son de grandes dimensiones: expansión de la mancha urbana hacia terrenos vulnerables a inundaciones, surgimiento de zonas de alta marginalidad socioeconómica, invasión de terrenos de propiedad particular y pública por personas que buscan espacios para erigir viviendas o relleno de cuerpos de agua y áreas de amortiguamiento –llamados también vasos reguladores– (Capdepon y Marín, 2014: 145).

Este fenómeno urbano también ha permitido el aumento y diseminación de las iglesias protestantes en Villahermosa, Tabasco. Con base en el *Directorio de Asociaciones Religiosas* que publica anualmente la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación, en la entidad se registraron 85 Asociaciones Religiosas en 2008. Una década después están inscritas 202 Asociaciones Religiosas, 90 son bautistas, 88 pentecostales, 11 presbiterianas, 6 Adventistas del Séptimo Día, 6 Testigos de Jehová y la Diócesis de Tabasco, que representa a todas las iglesias católicas romanas diseminadas en la entidad. De estas iglesias, el 40% están en el municipio de Centro, donde se localiza Villahermosa, la capital del Estado.¹⁵

El aumento de Asociaciones Religiosas en Villahermosa viene acompañado de un crecimiento exponencial en el número de habitantes, porque de acuerdo con las cifras registradas por el INEGI de 1950 al 2010 la población pasó de 33,578 a 353,577 personas, lo que equivale a más de diez veces de los habitantes que había hace cinco décadas.¹⁶

¹⁵ El municipio de Centro concentra al 40% de las Asociaciones Religiosas registradas en Tabasco, seguido de Cárdenas con el 22%, Huimanguillo el 18%, Centla el 12%, Comalcalco y Macuspana con el 8%. Cabe subrayar que los municipios de Balancán y Tenosique sólo tienen registrada una Asociación, pero Tacotalpa, Teapa y Emiliano Zapata no cuentan con Asociación inscrita, cuando son territorios de expansión mormona, pentecostal y adventista.

¹⁶ No debemos perder de vista que ha crecido tanto Villahermosa, que hoy en día es una de las metrópolis más importantes de la región por su economía energética. De hecho, una de las propuestas del ahora presidente, Andrés Manuel López Obrador, para reactivar la economía

Este incremento de población generó una disputa de feligreses entre la Iglesia católica y las demás doctrinas religiosas en la capital del Estado. Hasta ahora, las iglesias protestantes le están ganando la partida a la católica en Tabasco.

Respecto de la pregunta 1 “Qué tan creyente eres”, el 37% respondió Mucho, el 34% Algo, el 29% Poco o nada. En la pregunta 2 “¿Soy una persona religiosa?”, el 44% contestó Poco o nada, el 41% Algo, y tan sólo el 15% Mucho. Podemos conjeturar que la juventud se considera creyente, más no religiosa, porque la connotación que adquiere la palabra religiosa está asociada a la institución, al conjunto de cánones que regulan a una iglesia y establecen el comportamiento de sus feligreses. Como lo mencioné, uno de los paradigmas sociales es el libre albedrío de los sujetos contemporáneos. Esta libertad de pensar, de decidir, de actuar, de creer, tiene mucho que ver con la respuesta a la pregunta 3 “¿Cree en Dios?”, porque el 81% de los encuestados dijo Sí, mientras el 19% No. Este indicador parece no concordar con el 9% de estudiantes que respondió no adscribirse a ninguna doctrina religiosa, pero el que estén desafiliados no quiere decir que no crean en Dios, porque uno de los fenómenos religiosos actuales, tiene que ver con la infinidad de formas de creer y concebir a Dios. Muestra de ello, son las respuestas de los jóvenes a la pregunta 4 “Su idea de Dios se parece más a la de alguien que...”, Perdona el 44%, Protege el 36%, Pone reglas el 10%, Castiga y apremia el 10%. En la pregunta 5 “Qué tan importante es la religión en su vida”, el 48% contestó Mucho, el 32% Algo, el 20% Poco o nada. No importando que sus índices hayan disminuido, la religión sigue siendo un factor importante para la juventud en Tabasco. Esto se puede constatar con los resultados de la pregunta 6 “Con qué frecuencia piensa en Dios”, De manera frecuente el 28%, De vez en cuando

nacional, es la de construir dos refinerías medianas o una grande que se ubicaría en la terminal marítima de Dos Bocas, en Paraíso, Tabasco (Jiménez, 2018).

el 39%, Casi nunca o nunca el 33%. Aunque un porcentaje alto de los alumnos respondió que casi nunca o nunca piensa en Dios, la realidad es que la mayoría de los jóvenes, en cada oportunidad que tienen expresan de forma explícita su creencia en Dios. Ejemplo de ello, son las manifestaciones religiosas que hacen en su muro de *Facebook* los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Reflexiones finales

Con base en la información expuesta, resulta más que evidente el distanciamiento de la juventud tabasqueña respecto de la Iglesia católica, apostólica y romana. Desde hace poco más de cuatro décadas se está viviendo en Tabasco, como en el resto del país, un complejo proceso de secularización¹⁷ que aún no ha tocado fondo. Su resultado es la eferescencia¹⁸ de múltiples expresiones de religiosidad, provocando que

¹⁷ Hace algunas décadas Max Weber (2010) auguraba que el proceso de secularización desembocaría en una sociedad sin religión. Al respecto, menciona que "la tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está significativa y éticamente dirigido en alguna dirección. En principio, una concepción empirista del mundo, como también una concepción matematizada del mismo, desarrolla una refutación de todo punto de vista intelectual que de una u otra manera exija un 'sentido' de los hechos intramundanos. Todo avance del racionalismo dentro de la ciencia empírica aleja a la religión de la esfera racional, impulsándola hacia lo irracional" (pág. 116).

¹⁸ Émile Durkheim consideró que la fe religiosa sobreviviría en el futuro debido a su importancia para mantener la cohesión social y propiciar las reuniones colectivas. Así lo expresa en las conclusiones de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*: "Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de eferescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que fortalecen regularmente sus frutos [...] En cuanto a saber los que serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se asemejarán a los del pasado o no, si serán más adecuados a la realidad que tendrán por objeto traducir, este es un problema que supera las facultades humanas de precisión y que, por otra parte, no toca al fondo de las cosas" (1998: 438-439).

las prácticas religiosas se re-direccionen a otras esferas, algunas de ellas seculares, con ésta la influencia de la iglesia en la sociedad, así como en las conciencias individuales de los sujetos (Hervieu-Léger, 2005).

No por ello nos hemos convertido, ni parece que lo vayamos a hacer de momento, en una sociedad arreligiosa, porque no podemos negar la religiosidad social que permea nuestras vidas, ni mucho menos negar la necesidad que la gente tiene de creer, siendo este el punto trascendente, como lo mencionó Huston Smith sobre la importancia de la religión en la era de la increencia.

¿Qué es para mí evidente? Primero, que la finitud de la existencia mundana no puede satisfacer completamente al corazón humano. Incorporado a la condición humana existe un anhelo de algo "más" que el mundo de la experiencia cotidiana no puede colmar. Esta aspiración sugiere con fuerza la existencia de algo a lo que la vida tiende, de la misma manera que las alas de los pájaros apuntan a la realidad del aire. Los girasoles se inclinan en la dirección de la luz porque la luz existe, y la gente busca comida porque la comida existe. Las personas pueden morir de hambre, pero los cuerpos no experimentarían hambre si no hubiera comida para apaciguarla. La realidad que mueve y llena el anhelo del alma es Dios, como quiera que se le denomine (2002: 17).

Al respecto, la socióloga francesa Hervieu-Léger alude que

la modernidad religiosa se organiza a partir de una tendencia general a la individualización y a la subjetivación de las creencias religiosas [...] El desacoplamiento de la creencia y de la práctica constituye el primer indicio del debilitamiento del papel de las instituciones guardianas de las reglas de la fe. Pero el aspecto más decisivo de esta "desregulación" aparece sobre todo en la libertad que se otorgan los individuos para "remendar" su propio sistema creyente, fuera de toda referencia a un cuerpo de creencias institucionalmente validado (2004: 44).

Este proceso de secularización por el que atraviesan los estudiantes de licenciatura de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, los está convirtiendo en un sector social que ha individualizado y pluralizado la subjetivación de las creencias religiosas. Tal fenómeno obedece a la transformación de las instituciones religiosas, porque éstas han ido perdiendo gradualmente su carácter coercitivo, para convertirse en un producto que se encuentra en competencia con otras mercancías religiosas.

El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*. Tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. Por lo menos gran parte de la actividad religiosa en semejante situación resulta dominada por la lógica de la economía de mercado (Berger, 2006: 198).

Ante la inminente mutación de las institucionales religiosas, se abre paso a un escenario más desordenado y menos predecible, donde las aguas turbias transcurren fuera de sus cauces formando nuevos ríos de fe y devoción. La religiosidad se abre a otros sentidos y vivencias más acordes con las nuevas mentalidades de los sujetos, pero lo hace –al menos de momento–, en un marco no institucional, individualizado, lo que dificulta la consolidación de unas formas concretas de religiosidad alternativas a las tradicionales (Arroyo, 2005).

Desde tal perspectiva, la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno,

es el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y

cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas (Hervieu-Léger, 2004: 43).

Este proceso de secularización que se da en el contexto de los jóvenes universitarios no es particular de Tabasco, porque si hay un sector social donde se ha dado la aceptación del pluralismo religioso, es entre la juventud en México.

Sin duda alguna, esta peculiaridad hace que los jóvenes sean un campo de estudio interesante para observar el nacimiento y desarrollo de diversas expresiones de religiosidad, por la convergencia de dos circunstancias: la primera, por el peso y la importancia que tienen las creencias religiosas entre los jóvenes en México; el segundo, por la brecha cultural que hay entre los jóvenes que han sido alcanzados por la “modernización” y aquellos que siguen excluidos de los avances tecnológicos.

Nos guste o no, por acción u omisión, todos estamos en movimiento. Lo estamos, aunque físicamente permanezcamos en reposo: la inmovilidad no es una opción realista en un mundo de cambio permanente. Sin embargo, los efectos de la nueva condición son drásticamente desiguales. Algunos nos volvemos plena y verdaderamente “globales”; otros quedan detenidos en su “localidad”, un trance que no resulta agradable ni soportable en un mundo en el que los “globales” dan el tono e imponen las reglas del juego de la vida (Bauman, 2001: 8-9).

Por ello, indica De la Torre que en las nuevas formas que adquiere la religiosidad contemporánea en México “se entrecruzan tres sistemas religiosos que hace algunas décadas parecían no tocarse: la religiosidad católica, las prácticas consideradas como ‘paganas’ o mágicas y la nebulosa esotérica y el *new age*” (2012: 15).

Podemos considerar entonces que los estudiantes de licenciatura de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco que respondieron la encuesta en *Facebook* están en un proceso de mutación del individuo moderno, donde su identidad religiosa es muy propensa a una repentina metamorfosis, debido a la innumerable oferta religiosa; lo que ha incidido en la reconfiguración religiosa de los sujetos contemporáneos.¹⁹

No podemos negar que las redes sociales digitales están cambiando acelerada y radicalmente la geografía y el rostro social. Es importante entender que esta forma de relacionarse a través de plataformas virtuales está creando un nuevo ser humano que tiene un novedoso lenguaje y manera de asimilar la cultura globalizada.²⁰

Esta es una sólida respuesta que explica el por qué la preferencia religiosa de los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco se encuentra en tres visiones claramente diferenciadas: a) aceptan su increencia religiosa, b) asumen una postura de indefinición religiosa, y c) reelaboran constantemente su religiosidad para mantenerla activa.

Como se expuso a lo largo del trabajo, las mutaciones en el escenario religioso son parte de los cambios estructurales que se gestan no sólo en la juventud universitaria en Tabasco, sino en los jóvenes de todo el país. Pienso que distinguir la influencia y el impacto de esas transformaciones que se dan en la identidad de la juventud en

¹⁹ "La pertinencia de los estudios sobre identidades emergentes (producto del descentramiento y cambio abrupto de referentes espaciotemporales propiciados por el fenómeno tecnológico de información) tiene relevancia en la medida del crecimiento cada vez más acelerado de estas condiciones a largo plazo, convirtiéndose en un nuevo campo de exploración y reflexión" (Martínez, 2006: 10).

²⁰ Para Bauman, "los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva. Las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan las vivencias de los beneficiarios de la globalización, son hijos tan legítimos de ésta como la tan festejada 'hibridación' de la cultura superior, es decir, la cultura de la cima globalizada" (2001: 9).

el ámbito digital, sólo es posible si ubicamos el elemento religioso en un campo social más amplio, que trate de comprender la realidad virtual, la interacción social en espacios de flujos, las Tecnologías de la Información y la Comunicación, las múltiples subjetividades virtuales, entre otros factores más.

Bibliografía

- ARROYO, Millán (2005). "Religiosidad centrífuga: un catolicismo sin iglesia. *Iglesia Viva*". En *Revista de pensamiento cristiano*, (222).
- AMIPCIL e INFOTEC (2017). *13° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México*. México: Asociación Mexicana de Internet A.C., Centro de Investigación e Innovación en Tecnologías de la Información y Comunicación.
- BASTIAN, Jean Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAJOIT, Guy (2003). *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Chile: Ediciones LOM.
- (2008). "La renovación de la sociología contemporánea". En *Cultura y representaciones sociales*, 3(5).
- (2009). "La tiranía del gran ISA". En *Cultura y representaciones sociales*, 3(6).
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2004). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zigmunt (1996). "Teoría sociológica de la posmodernidad". En *Revista Espiral*, 2(5).
- (2001). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (2004). *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BELL, Daniel (1991). *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. España: Alianza.
- BERGER, Peter (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. España: Kairós.
- BERGER, Peter y Thomas Luckmann (2006). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. España: Paidós.
- CAPDEPONT, Jorge y Pablo Marín (2014). "La economía de Tabasco y su impacto en el crecimiento urbano de la ciudad de Villahermosa (1960-2010)". En *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 12(1).
- CASTELLS, Manuel (2005). *La era de la información, economía, sociedad y cultura, Vol. I: La sociedad red*. México: Siglo XXI.
- DE LA TORRE, Renée (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina Gutiérrez (2007). *La diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, COLEF, CIESAS, UQROO.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS (2008). *Directorio de Asociaciones Religiosas*. México: Secretaría de Gobernación.
- (2018). *Directorio de Asociaciones Religiosas*. México: Secretaría de Gobernación.
- DUBAR, Claude (2002). *La crisis de las identidades: la interacción de una mutación*. España: Bellaterra.
- DUBET, Francois (2006). *El declive de la institución*. España: Gedisa.
- DUBET, François y Danilo Martuccelli (2000). *En qué sociedad vivimos*. Argentina: Losada.

- DURKHEIM, Émile (1998). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990). *Culturas Híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1996). *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México: UNAM.
- (1997). “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. En *Frontera Norte*, 9(18).
- GUTIÉRREZ, Ángel Alejandro (2018). “El paisaje religioso entre los yokot’an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco”. En *Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples*. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- HABERMAS, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. España: Taurus.
- HARVEY, David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Argentina: Amorrortu.
- HENÁNDEZ, Alberto y Carolina Rivera (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: COLEF, COLMICH, CIESAS.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*. México: Helénico.
- (2005). *La religión, hilo de memoria*. España: Herder.
- IMJUVE (2000). *Encuesta Nacional de la Juventud*. México: SEP, IMJUVE, INEGI.
- (2005). *Encuesta Nacional de la Juventud*. México: SEP, IMJUVE, INEGI.
- (2010). *Encuesta Nacional de la Juventud*. México: SEP, IMJUVE, INEGI.
- INEGI (2005). *La Diversidad Religiosa en México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- (2010a). *Censo de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

- (2010b). *Panorama de las religiones en México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- (2015). *Panorama sociodemográfico de México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- (2016). *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INGLEHART, Ronald (2005). "Modernización y cambio cultural: la persistencia de los valores tradicionales". En *Cuadernos del Mediterráneo*, 5.
- MALLIMACI, Fortunato (2011). "De la Argentina católica a la Argentina diversa: De los catolicismos a la diversidad religiosa". En *Pluralización religiosa de América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte.
- MARTÍNEZ, Betty (2006). *Homo digitalis: etnografía de la cibercultura*. Colombia: Universidad de los Andes.
- MERCADO, Asael y Alejandrina Hernández (2010). "El proceso de construcción de la identidad colectiva". En *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 53.
- PALFREY, John y Urs Gasser (2008) *Born Digital. Understanding the first generation of digital natives*. Estados Unidos de América: Basic Books.
- SMITH, Huston (2002). *La importancia de la religión en la era de la increencia*. España: Kairós.
- TEJEDA, José Luis (2005) "La búsqueda de la identidad". En *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 27(2).
- TOURAINÉ, Alain (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo hoy*. España: Paidós.
- (2004). *Critica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

TURPO, Osbaldo (2008). "La netnografía: un método de investigación en Internet". En *Revista Educar*, 42.

WEBER, Max (2010). *Sociología de la religión*. México: Colofón.

Recursos electrónicos

JIMÉNEZ, Horacio (2018). "Busca AMLO construcción de dos refinerías y modernizar las existentes". En *El Universal*. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/busca-amlo-construccion-de-dos-refinerias-y-modernizar-las-seis-existentes>

SISTEMA NACIONAL DE SEGURIDAD PÚBLICA (2017). *Incidencia delictiva nacional*. México: Secretaría de Gobernación. Disponible en <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/incidencia-delictiva/incidencia-delictiva-actual.php>

WE ARE SOCIAL (2018). *Global Digital Report 2018. United Kingdom: We Are Social*. Disponible en <https://digitalreport.wearesocial.com/>



Posesiones demoniacas en México. Un estudio etnográfico de la posesión en una parroquia católica veracruzana¹

Ángel Yoset Lara Pérez*

Recibido: 25/09/2018

Aceptado: 22/03/2019

La amenazante presencia del Demonio, acechando la carne es algo que preocupó las mentalidades y la espiritualidad de épocas antiguas y pareciera, no haber dejado de hacerlo en nuestros días.

Octavio Patiño García

Resumen

El fenómeno de la posesión demoniaca como expresión sociocultural en México, y con sus particularidades, es el objeto central de este trabajo. En el presente texto se aborda en un primer momento, la forma como la posesión demoniaca se constituye en una expresión sociocultural y religiosa; en un segundo, se expone cómo se configura y caracteriza dicho fenómeno en nuestro país; y, por último, se desarrolla desde una mirada antropológica y etnográfica, el caso de la posesión demoniaca en una parroquia católica veracruzana.

¹ Este artículo es parte del análisis y resultado de una investigación amplia, realizada como trabajo de tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

* Licenciado en Historia por la Universidad Veracruzana. Maestro en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha participado en diversos congresos nacionales, entre ellos, el convocado por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Actualmente es asistente de investigación en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Contacto: angellarape@gmail.com

Palabras clave: religión, posesión diabólica, demonio, creencia, estados alterados

Demonic possessions in Mexico. An ethnographic study of possession in Veracruz Catholic parish

Abstract

The topic of this work is demonic possession as a sociocultural expression in Mexico, and its their particularities. The present study addresses the way demonic possession is constituted as a sociocultural and religious expression and how this phenomenon is configured and characterized in our country; finally, the paper examines a case of demonic possession in a Catholic parish of Veracruz from an anthropological and ethnographic perspective.

Keywords: Religion, demonic possession, demon, belief, altered states.

Introducción

Hablar de supuestos ataques y posesiones demoniacas, remite, en principio, a algo sacado de las películas de terror, a un asunto relacionado con espíritus o de algún tipo de desorden mental; sin embargo, significa mucho más que eso: es un fenómeno social.

La creencia en que espíritus de naturaleza maligna atacan y se introducen en los cuerpos, ha sido una constante desde las primeras civilizaciones, pues como muestran investigaciones arqueológicas, entre los sumerios (cultura que data de hace más de 6,000 años), se creía que “demonios de la enfermedad” atacaban el cuerpo (Cuoto, 2007; Giobellina, 1986).

En ese sentido, resulta interesante preguntarse cómo es que hasta nuestros días, este tipo de creencia se sigue reproduciendo, proliferando, por ejemplo, en sectores de sociedades como la mexicana, donde el fenómeno es común. Muestra de lo anterior, son los números casos de supuestas posesiones y ataques demoniacos, que hombres y mujeres de diversas edades, aseguran sufrir; tal y como lo señalan cada viernes ante la comunidad religiosa de la parroquia católica de San Miguel Arcángel, ubicada en un poblado central del Estado de Veracruz.

En este artículo se analizará el fenómeno de la posesión demoniaca en la mencionada comunidad religiosa. Para ello, se abordará de forma sucinta, la posesión demoniaca como constructo sociocultural y/o religioso, para después explicar de qué manera el fenómeno se configuró y en qué medida caracteriza a la sociedad mexicana. Por último, se analizará la posesión demoniaca desde una perspectiva etnográfica en un espacio religioso católico ubicado en un lugar específico, Veracruz.

La posesión demoniaca: ¿un constructo sociocultural y/o religioso?

A lo largo de la historia, la posesión² como fenómeno de expresión humana, se ha presentado de diversas formas, muchas de las cuales se desarrollaron en el campo de la religión (Lagarriga, 2005; Caro, 2006 [1966]), por ejemplo: las posesiones de chamanes o sacerdotes en diversas culturas. En su acontecer, el fenómeno ha tenido transformaciones, por lo que se podría hablar de una diversidad de posesiones.

² Se entiende por posesión de acuerdo con Lagarriga –quien retoma el modelo de Guilbert Rouquet sobre el trance-, a “la entrada de un espíritu o una divinidad en una persona. Este espíritu domina por completo al individuo sobre el que desciende, quien es poseído aún en contra de su voluntad y a veces en forma sorpresiva” (2005: 245)

Un tipo de posesión fue el que se gestó y proliferó en la religión judeo-cristiana: la llamada posesión demoniaca o diabólica, la cual se desarrolla debido a la división del bien y el mal (Lagarriga, 2005); es decir, del surgimiento de la figura adversaria de Dios, el Diablo o Demonio,³ un ente espiritual de naturaleza maligna. Así, a la posesión se le atribuye un sentido negativo, asociado al mal, a los demonios y espíritus enemigos de la humanidad; por lo que estar poseído o endemoniado era y es, sinónimo de estar enfermo, ser atormentado o desgarrado interiormente (Tausiet citado por Carranza 2014).

En este marco de creencia religiosa, Patiño explica que en la concepción de tal espíritu, acontece que:

es sobre todo, en el cuerpo humano donde se sitúa la posible morada del Diablo, a este respecto, el pensamiento cristiano –tanto católico como protestante– considera que el propósito fundamental que persigue el Demonio, a la hora de establecer algún vínculo con el hombre, es el de apoderarse de su cuerpo y de su alma. Conjuros, belleza eterna, placeres carnales, clarividencias, pactos, prestidigitaciones, riquezas materiales, seducción, saberes ocultos, magia, etc., todo un amplio despliegue de poderes y encantamientos culmina con la posesión demoniaca (2011: 9).

El demonio es la figura principal sobre la que recae la idea de posesión en el sistema de creencias cristiano, el cual está al acecho de los hombres. En el imaginario diabólico entonces, la corporalidad está permanentemente atacada por espíritus malignos que harán del cuerpo su morada, y se hará explícita la presencia del Demonio en el mundo del hombre (Patiño, 2011).

Ese rasgo explícito es identificado en el ritual de exorcismo en su calidad de “signos” y comportamientos o expresiones bajo los cuales

³ La palabra “diablo” proviene del griego diabolos, que significa “el calumniador” (Lagarriga, 2008); demonio por su parte, se deriva de daimonion, espíritus intermedios entre los dioses y los hombres, dentro del imaginario simbólico de los antiguos griegos (Báez-Jorge, 2003).

los sujetos son atacados por el demonio. De acuerdo con el “Nuevo Ritual Romano de Exorcismos de la Iglesia Católica”, sus signos son: hablar con muchas palabras en una lengua desconocida o entender a alguien que hable en lenguas desconocidas, mover cosas distantes u ocultas, manifestar fuerzas por encima de la naturaleza de la edad o condición del sujeto, y el rechazo a cualquier símbolo de la fe cristiana. La maldad se simboliza en lo impredecible, lo incontrolable y lo externo (Korstanje 2009); además de que con las características de los posesos “se reconoce una desestructuración de la personalidad y el raciocinio” (Patiño, 2011).

La posesión diabólica, apunta Korstanje (2009), sólo es observable en personas que estén insertas dentro de la cultura en la que dicha deidad o espíritu pertenece. Lo anterior significa que la posesión se desarrolla en aquellas sociedades donde la figura del diablo o los demonios –para este caso-, están presentes en el sistema de creencias. Las expresiones “si crees en el bien, debes de creer en el mal” o “Si existe Dios, existe el Diablo”, son frases que, por ejemplo, circundan de manera constante en sociedades donde el fenómeno de la posesión es recurrente.

Al respecto, Lagarriga (2008) explica que la conceptualización del diablo hoy en día, se ha mantenido, revitalizado y enriquecido con nuevos movimientos religiosos o cambios en la orientación de iglesias ya establecidas, como la católica. Es en esta última, en la cual desde hace más de 400 años con la creación del rito de exorcismo en 1614, y hasta fechas recientes, con el “Nuevo Ritual de Exorcismo” en 1998, y sus expresiones como el Movimiento de Renovación Carismática, la presencia del demonio y la posibilidad de entrar en los cuerpos es constante.

De acuerdo con concepciones católicas, las personas pueden ser atacadas por el demonio de diversas formas. De allí que se realizan determinados actos rituales para contrarrestar y expulsar la influencia

demoniaca. En cuanto a su acometido, se pueden catalogar principalmente tres: la influencia, cuando el diablo molesta al sujeto; la infestación, ataque demoniaco en lugares, objetos o animales; y, la posesión, cuando el espíritu maligno reside en el cuerpo de la persona poseída.

Los ataques demoniacos que aseguran sufrir los sujetos devienen de una cuestión cultural. Según el análisis del estructuralismo levi-straussiano de los actos de brujería, para que un individuo crea que es objeto de un maleficio –posesión en nuestro caso–, “está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud” (Levi-Strauss 1995). Así, como agrega Korstanje, “la posesión espiritual o demoniaca es ajena e involuntaria al sujeto, externa por su forma pero a la vez incontrolable y en consecuencia interna. Representa, en parte, los factores residuales de la cultura” (2009: 186).

La posesión demoniaca de una persona puede suscitarse de dos maneras:⁴ la directa y la indirecta. La primera se puede llevar a cabo cuando los sujetos acuden a prácticas mágico-esotéricas, brujería, curanderismo y algunas otras que no son aprobadas por los cánones católicos. Aquí también se incluye a personas con “vicios” como el alcohol o las drogas, adúlteras o que no sean “buenas católicas”; es decir, que no asistan a misa, no se confiesen, oren o ayunen, que no tenga sus sacramentos. La indirecta, por su parte, implica dos cuestiones: por hechicería o brujería y por herencia familiar. Por hechicería o brujería se considera que el sujeto es víctima de un hechizo o “trabajo” por parte de alguien que le quiere hacer daño –“mala querencia” señala (Caro 2006 [1966])–; por herencia es cuando ocurre porque en la familia del poseso existe alguien que practique o practicó (un

4 Lagarriga (2008) propone también dos tipos de factores etiológicos de la posesión: la hereditaria y la transmisible. Nosotros ahora sostenemos un par de formas en las que se puede suscitar el fenómeno, incluyendo las planteadas por la antropóloga.

abuelo, bisabuelo, tátara abuelo, etc.), la brujería, hechicería u alguna otra práctica también sancionada por la Iglesia.

Se puede agregar que la posesión prolifera en contextos urbanos. Allí donde se intensifican las relaciones y psicologías personales, llegando a un medio social más alto y homogéneo, en que los sujetos pertenecen en su mayoría a la clase media (De Certeau, 2012 [1970]).

Es importante señalar que gran parte de la proliferación de la creencia en el mal entre la población y de su introducción en los cuerpos, ha sido gracias a la producción cinematográfica –en mayor proporción–, notas periodísticas, revistas y reportajes sobre el fenómeno. Los filmes en los que se representan las características mencionadas con anterioridad, de los sujetos que son atacados por el diablo, sin duda han fortalecido y ampliado el imaginario sobre la existencia de posesiones demoniacas; sobre todo aquellos que aseguran están basados en hechos reales.

La posesión demoniaca en México: configuración y características particulares⁵

Para abordar el tema de la posesión demoniaca en México,⁶ es necesario remontarse a la llegada de los españoles a su territorio. Los españoles –y los europeos en general–, que llegaron al llamado Nuevo Mundo, trajeron consigo la creencia arraigada, extendida y muy

⁵ En otro trabajo esbozamos brevemente la posesión demoniaca en México, referida hacia la posesión en mujeres. Véase Lara (2015).

⁶ En este apartado nos referiremos de manera específica, a la posesión de tipo demoniaca en el marco del sistema de creencias católico. No al fenómeno de la posesión en sentido general, pues éste ha estado presente en nuestro país, desde la época prehispánica, entre chamanes y sacerdotes, por ejemplo. El fenómeno de la posesión voluntaria o accidental, como dice López Austin (2001) “es una de las características más vigorosas y posiblemente una de las más antiguas, en la tradición religiosa mesoamericana”.

presente, de la figura del diablo; así como de los constantes ataques y posesiones que éste ejercía en los hombres.

Debido a la particularidad de la sociedad novohispana y del mismo proceso de sincretismo religioso entre españoles e indígenas, principalmente, se conformó una imagen simbólica peculiar del diablo (véase Báez-Jorge, 2003), y con ello, también de la posesión (véase Ruiz en Carranza, 2013; Bieñko de Peralta 2008, 2011), la cual se ha reconfigurado a lo largo del tiempo en función del devenir de la nación.

La idea de que el demonio podría poseer los cuerpos fue instruida y extendida sobre todo por las órdenes religiosas (en mayor medida por los franciscanos), llegadas al Nuevo Mundo (Ruiz, 2013). La posesión, en el marco de creencias de la época -como los archivos demuestran-, podría ser como castigo o como prueba divina (Bieñko de Peralta, 2008). Como castigo fue direccionada hacia el indígena, quien era objeto del demonio debido a su herejía e idolatría (Ruiz, 2013), y como prueba de Dios -en su sentido clásico europeo-, para purificar el alma, preparar su unión mística y santificación (Loreto en Ruiz, 2013; Bieñko de Peralta 2008), hacia criollos o españoles. Sin embargo, en estas dos concepciones, la posesión se fue cargando más hacia el sector indígena, lo anterior "para figurar una verdadera proyección de los temores y conceptos culturales sobre los grupos marginales que existían en la sociedad colonial" (Ruiz, 2013).

Los primeros casos de posesiones demoniacas se hicieron presentes a finales del siglo XVII en los grandes centros urbanos coloniales, como Querétaro, Puebla y la Ciudad de México. Sin duda, es importante argumentar las razones de su aparición en el tiempo y el espacio.

Se puede suponer que los casos de posesión demoniaca en México emergen como una onda expansiva, proveniente de Europa, en donde el fenómeno comenzó a ser incesante, cotidiano y colectivo -a grado tal de extenderse como epidemia, como afirma Carranza

(2014)-, en las primeras cuatro décadas del siglo XVII, en España y Francia, principalmente. Las numerosas posesiones demoniacas europeas posiblemente fueron producto de la codificación del rito católico de exorcismo en 1614.

En cuanto al lugar, ello pudo obedecer –siguiendo el postulado de De Certeau (2012 [1970])-, al sentido urbano que tiene la posesión; además de que en esos sitios la labor evangelizadora fue más fervorosa (Ruiz, 2013).

Gracias a los numerosos estudios históricos y antropológicos existentes, se puede argumentar que el fenómeno de la posesión en México ha adquirido sus propias características, por lo que nos encontramos con una expresión de carácter particular. Una de las principales, es que la posesión demoniaca prolifera en contextos donde la idea de pecado y la figura del demonio son constantes. Con respecto al pecado, éste está presente en la creencia, como parte de las considerables fuerzas de las presiones sociales y del grado de la magia del ritual (el exorcismo), como señala Douglas (1988 [1970]).

Un aspecto más, que ayuda a la proliferación del fenómeno en nuestro país, es la eficacia residida en el complejo chamanístico (retomando la tesis de Lévi-Strauss -1995-), presente en “centros exorcísticos” católicos. A lo que nos referimos con esto, es que debido a la acción conformada por el sacerdote exorcista (especialista ritual), la persona poseída (enfermo), familiares y comunidad religiosa (público), el rito de exorcismo es eficaz y, con ello, se sigue reproduciendo tanto en los casos de posesión como de ataque demoniaco.

Otra característica es que el fenómeno se da en mayor proporción entre la población marginada socialmente (cosa que fue poco a poco más evidente desde la época novohispana), y de forma especial, entre las mujeres –que son sometidas a sus esposos o parejas-, y siervos e individuos en general que eran subyugados. Al respecto, Ioan Lewis (citado en Douglas -1988 [1970]-), afirma “que todo individuo alejado

del foco central de poder y autoridad tiende a ser poseído por espíritus periféricos con relación al panteón principal y cuya moralidad es bastante dudosa". En este sentido, el demonio es pues, dicho espíritu periférico; así también las prácticas asociadas a éste, como la brujería, prácticas esotéricas, entre otras, que no son aprobadas por el panteón o foco central de poder como lo es la Iglesia católica.

El discurso religioso católico por parte de los especialistas rituales, así como de la comunidad religiosa, fungen como soporte y reproducción del fenómeno, ya que argumentan que el lugar de procedencia de las personas poseídas y atacadas por el demonio influye para que éstas practiquen y recurran a cuestiones relacionadas con brujería y el esoterismo principalmente, las cuales son reprobadas por el dogma católico.

Etnografía de las posesiones en una parroquia católica veracruzana⁷

A una distancia aproximada de 83 kms de la capital veracruzana, en un pequeño poblado de poco más de dos mil habitantes, ubicado en la región central del Estado, se encuentra la parroquia católica de San Miguel Arcángel, la cual se ha convertido en un centro de curación⁸ de los distintos tipos de enfermedades y liberación del demonio.

Desde hace casi cuatro décadas, todos los viernes, llegan al lugar desde la mañana, creyentes en busca del restablecimiento de su

⁷ La construcción etnográfica es producto del trabajo de campo llevado al cabo entre junio del 2015 y abril del 2016.

⁸ Nos referimos a curación tanto desde una perspectiva *emic*, es decir, en términos de la misma comunidad religiosa, como en un sentido *etic*, entendiéndola a ésta como "don" presente en las comunidades carismáticas para el restablecimiento de enfermedades de tipo físicas, mentales (emocionales) y espirituales (de fe) (Barrera 2007).

salud, confortamiento ante una situación de crisis personal y/o familiar, y lo que resulta en especial interesante: para ser liberados de los constantes ataques demoniacos que hombres y mujeres aseguran, junto con sus familiares, aseguran padecer.

Desde la mañana del viernes, la parroquia de San Miguel Arcángel⁹ abre sus puertas y se prepara para recibir a los creyentes, quienes más tarde comenzarán a arribar a la llamada “misa de sanación y liberación”,¹⁰ celebrada por el párroco y exorcista oficial, Javier Ugalde. Tales misas son, desde nuestra perspectiva, un sistema total ritual -en términos de Turner (1980)-, que inicia a las 15:00 horas y concluye hasta casi la media noche, conformado por cinco rituales o momentos interrelacionados entre sí: 1) el Rosario, 2) la confesión, 3) la predicación-adoctrinamiento, 4) la eucaristía o misa, y 5) el exorcismo del agua.

Los creyentes comienzan a llegar alrededor de las 11:00 horas, incluso antes. La mayoría proceden de estados como Chiapas, Tabasco, Puebla y la Ciudad de México. Algunos otros vienen de lugares más cercanos, como de la ciudad de Veracruz, Soledad de Doblado, Xalapa y diversos sitios de la región central veracruzana.

Al llegar a la parroquia, se colocan o apartan los mejores lugares; es decir, buscan ubicarse lo más cerca posible del altar, improvisado con una tarima. Lo anterior debido al cambio de dirección que sufre el espacio, ya que se dirigen las bancas y sillas hacia el lado izquierdo del altar mayor fijo. Todos buscan tener buena vista de donde se situará, horas más tarde, el párroco oficiante. Asimismo, guarda lugar y hacen fila para aquellos que se van a “confesar” esa tarde.

Una vez instalados los creyentes al interior de la parroquia, es posible ir identificando a sujetos que presuntamente son atacados por

⁹ Santo que, en términos iconográfico, se muestra sometiendo al demonio.

¹⁰ Este término es una etiqueta popular creada y utilizada de forma común por la gente veracruzana (Flores 2004).

el demonio. Unos llegan por su propia voluntad, tranquilos; algunos de ellos van solos, otros acompañados por uno o dos familiares. Hay quienes tienen la mirada perdida, caminan de manera descoordinada e, incluso, lucen con un aspecto desarreglado. Carmen –nombre ficticio de una informante–, por ejemplo, siempre llega a la parroquia maquillada, peinada y bien vestida. Da la impresión de que es una persona totalmente sana y libre de ataque demoníaco alguno; aspecto que luego es desmentido. Muchos arriban a la parroquia, detenidos de manera rígida por sus familiares, en ciertos casos por más de dos, quienes lo meten y someten a la fuerza a una silla o banca, y apoyados por uno o dos servidores parroquiales dedicados a ello. Los sujetos alterados, gritan, se retuercen, escupen, hacen lo imposible por no permanecer en lo que pareciera ser un horno.

En general, son hombres y en su mayoría mujeres de entre 13 y 45 años de edad; aunque se han visto alteraciones¹¹ en personas de unos 60 años –quizá hasta un poco más–, pero en muy pocas ocasiones a menores de 13 años. Cada viernes arriban entre 6 y 15 personas oprimidas por el demonio. Hasta antes de que inicie el ritual, la mayoría de las dominadas por el diablo están tranquilas. Sin embargo, el fenómeno dramático y singular está por comenzar. Justo a las 3 de la tarde –hora que refieren, murió Jesucristo–, con la dirección del sacristán de la parroquia, quien toma el micrófono, inicia el Rosario. Algunos poseídos comienzan a manifestar su malestar con gritos como: “¡no!” o “¡cállate!”, agitándose bruscamente. La actividad diabólica es espontánea y por ciertos lapsos. Las alteraciones en los

¹¹ Nos referimos a estados alterados o alteraciones, retomando a lo que define Lagarriga (2005) como estados alterados de conciencia, a “aquel en que en la autorreflexividad se ve, por así decirlo, deformada, exaltada, perturbada o perdida en su relación con lo que en un momento dado sucede”. Es justo en estos estados que se ubica a la posesión, ya que en ellos se pueden encontrar “los estados intensamente emocionales, lo que van más allá de la euforia, como les ocurre a quienes se sienten poseídos por fuerzas sobrenaturales”.

sujetos se suscitan aproximadamente por una hora, que es la duración de los rezos por todos los creyentes presentes.

Al concluir, algunos poseídos y sus familiares aprovechan un lapso de una hora, hora y media, para comer e ir al baño. Mientras tanto, cada vez más, van llegando adeptos en general y enfermos espirituales¹² en particular, a la parroquia. En las celebraciones semanales participan alrededor de 400 personas. Sin embargo, el primer viernes de marzo hay el triple o más, de afluencia, pues es un día considerado por la creencia popular, como oportuno para la realización de prácticas rituales mágico-esotéricas relacionadas con el demonio. Así se pretende reducir la influencia demoniaca en los creyentes.

Entre las 16:00 y 17:00 horas llega en su automóvil particular, el sacerdote exorcista. A su entrada, casi siempre por la puerta del área derecha –el llamado infierno. De nuevo inicia un momento de extraordinaria agitación. A su paso, de forma espontánea, comienzan a gritar, retorcerse, maldecir, insultar, diversos poseídos, con mayor fuerza que en el Rosario.

En ocasiones, el sacerdote, de acuerdo con la gravedad de los trastornos, la alteración, número y fuerza de los poseídos, decide al llegar, realizar oraciones e imposiciones de mano en cada uno de los sujetos alterados; otras veces atraviesa el lugar, haciendo caso omiso, pero minutos más tarde sale ataviado como exorcista: con el alba, cíngulo y estola morada. También trae consigo agua bendita y su libro del rito de exorcismo; esto cuando toma la decisión de realizar un exorcismo en público.

El sacerdote lleva al cabo oraciones e imposiciones de manos, así como ademanes –simulando atar o cortar fuerzas o energías malig-

¹² La designación de enfermos espirituales es, por una parte, la manera en que el mismo sacerdote y algunos creyentes, llaman a los sujetos atacados y poseídos por el demonio; y, por otra, hace referencia a lo señalado por Lagarriga (2008), debido al padecimiento que alude a la dicotomía de cuerpo-alma o espíritu, de acuerdo al sistema de creencias católico.

nas— sobre los atacados y poseídos por el diablo, quienes se retuercen en el piso o en sus bancas o sillas. Algunos de ellos se contorsionan sobre su propio eje, estirándose hacia atrás o hacia adelante, en posición fetal, se mueven en todas direcciones, incluso queriendo atacar, por lo que son sujetados de pies, manos y torso. Otros se ponen de rodillas y manos en el suelo, mientras gritan o expulsan saliva o flemas sobre las cubetas. Los sonidos que emiten son gritos de todo tipo, unos imitan animales como pájaros, perros, serpientes, búhos. Se ríen de manera descontrolada, hablan en lenguas desconocidas e ininteligibles. Contradicen las expresiones del sacerdote, niegan o repiten en tono burlesco.

Lo anterior sucede en un lapso de unos 20 minutos, según la consideración del sacerdote. Luego, se presentan durante el momento de la predicación-adoctrinamiento y la misa. Las alteraciones se manifiestan de acuerdo con el discurso del sacerdote; es decir, en función de su contenido. En particular, cuando se refiere al diablo de forma explícita, reprendiéndolo, y al rechazo de prácticas mágicas, como la brujería, esotéricas o de cualquier otra índole; igualmente, cuando invoca a santos y demás acusaciones, que de acuerdo con el párroco son producto del diablo.

Durante estos dos momentos del ritual, surgen algunas alteraciones en otras áreas de la parroquia, con sujetos que quizás no se sabía iban a tener algún tipo de presencia demoniaca. Ellos inmediatamente son llevados al “infierno” por los servidores parroquiales.

Las alteraciones producto del demonio, son espontáneas en todos los sujetos durante el desarrollo del sistema total ritual. Hacia su término, los posesos poco a poco se tranquilizan y el éxtasis desciende, hasta llegar de nuevo a la normalidad. Muchos se encuentran en estados de amnesia, pues no recuerdan exactamente lo ocurrido durante algunos lapsos; unos señalan tener dolores en su cuerpo, sin saber qué fue lo que les sucedió.

Hay enfermos espirituales que tienen años asistiendo a este centro de exorcismo –alrededor de 5-, sin lograr su liberación, mientras que a otros les bastan cinco o seis visitas para liberarse. Lo anterior depende de que sean “verdaderos católicos”, el tipo de “trabajo” que les han hecho o de los demonios que se les han introducido.

Conclusiones

La posesión demoniaca es un fenómeno con presencia importante en sectores diversos de la sociedad de nuestro país y de otras latitudes del continente (Guzmán, 2018). Como señalamos, el fenómeno es una expresión actualizada que mantiene cierta continuidad con los procesos religiosos de evangelización católica, y la emergencia de sistemas de creencias y prácticas religiosas populares. La posesión ha tenido en su devenir muchas configuraciones y ha tomado características propias del contexto mexicano, producto de una sociedad compleja y cambiante.

En la actualidad resulta por demás interesante acercarse a ella, ya que desde la academia ha sido poco explorada. La intención de nuestro trabajo es demostrar su vigencia, el carácter social y popular que el fenómeno de la posesión tiene, desde una perspectiva etnográfica y trazando algunas ideas sobre sus orígenes. Desde luego que aquí presentamos una primera aproximación de la cual se desprenden nuevas interrogantes: ¿cómo interpretan los propios sujetos el proceso de posesión diabólica?, ¿cuáles son los factores sociales, culturas y económicos que intervienen con mayor regularidad en los casos de posesión?, ¿la posesión demoniaca podría ser la parte más visible de otra serie de desajustes emocionales, psicológicos o espirituales?, ¿qué papel juega la familia, la comunidad y el entorno social más inmediato de la persona para que se produzca este fenómeno?

En tal dirección, al igual que Patiño (2011), sostenemos que “es interesante, entonces, descifrar la significación que entrañan los re-torcimientos, arrebatos, impropiedades, blasfemias, que para la Iglesia católica no podrían ser otra cosa que un momentáneo uso del cuerpo por un ser diabólico”.

Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, Félix (2003). *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. México: Universidad Veracruzana.
- BARRERA LARA, Iván (2007). “La curación carismática y participación religiosa en Coacoatzintla, Veracruz”. En *Mitológicas*, núm.21. Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana.
- BIEÑKO DE PERALTA, Doris (2008). “En el cuerpo de la posesa. Discurso y práctica en torno a la posesión demoniaca”. En *Destiempos. Revista de curiosidad cultural*, núm.14. México: Divulgación académica y cultural.
- (2011). “Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoniaca”. En *Cuerpo y Religión en el México barroco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CARO BAROJA, Julio (2006). *Las brujas y su mundo*. España: Alianza.
- CARRANZA VERA, Claudia (2014). *De la realidad a la maravilla: motivos y recursos de lo sobrenatural en relaciones de sucesos hispánicas (S. XVII)*. México: El Colegio de San Luis.
- COUTO, Erica (2007). *Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia. Algunas reflexiones*. España: Historiae, Grup d’Estudis Historigràfics.
- DE CERTEAU, Michel (2012). *La posesión de Loudun*. México: Universidad Iberoamericana.

- DOUGLAS, Mary (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. España: Alianza.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio (2004). *Portales de Múcara: una etnografía de Veracruz*. México: Universidad Veracruzana.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando (1986). "El cuerpo sagrado. Acerca de los análisis de fenómenos de posesión religiosa". En *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. España.
- GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio Genet (2018). "Curo tudo expulso tudo: lecciones para exorcizar, canalizar los espíritus sufridores y lograr la iluminación en la tradición ritual del Santo Daime". En *Revista Peruana de Antropología*. Perú.
- KORSTANJE, Maximiliano E. (2009). "El mal y la posesión diabólica: un análisis crítico sobre los conceptos de contaminación y tabú". En *Revista de Antropología Experimental*, núm. 9. España: Universidad de Jaén.
- LAGARRIGA ATTIAS, Isabel (2005). "Alteraciones de la conciencia en las expresiones religiosas terapéuticas en México". En *Devoción y creencia*. México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- (2008). "La posesión demoniaca: una expresión popular de la concepción de la enfermedad mental". En *Memorial crítico: diálogos con la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán en el centenario de su natalicio*. México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- LARA PÉREZ, Ángel (2015). "Poseídas por el diablo: un estudio antropológico sobre la posesión diabólica de mujeres en una parroquia católica en Veracruz, México". En *Revista de Filosofía Odos*, Núm. 6. Colombia: Grupo de Estudios Filosóficos Babel.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1995). *Antropología estructural*. España: Paidós.
- LÓPEZ AUSTÍN, Alfredo (2011). "La religión, la magia y la cosmovisión". En *Historia Antigua de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- PATIÑO GARCÍA, Octavio (2011). "En el nombre del padre, del diablo... apuntes sobre malestares demoniacos actuales". En *Errancia. Revista de Psicoanálisis, teoría crítica cultural*, núm. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- TURNER, Víctor (1980). *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.

La religión en la modernidad. Un reto con los jóvenes de la iglesia La Luz del Mundo

Edgar Alejandro Olivo García *

Recibido: 30/09/2018

Aceptado: 03/04/2019

Resumen

La modernidad ha traído consigo un conjunto de cambios en los diferentes ámbitos de la vida social. Uno de ellos es la relación que se establece entre los individuos y las instituciones, siendo ésta un reto para ambos. Así, por ejemplo, la iglesia de la Luz del Mundo, institución que regula la vida de sus adeptos con base en normas y valores, creando en ellos determinadas maneras de observar la realidad, ha experimentado transformaciones en los últimos años. En particular entre los jóvenes adeptos, sector en el que existe un proceso activo de selección, reconstrucción y apropiación del catálogo de normas y valores que le propone dicha Religión.

En este trabajo se analizan el contexto y las transformaciones que han sido efectuadas por los individuos devotos de tal iglesia.

Palabras clave: jóvenes, religión, modernidad, Luz del mundo, institución

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Contacto: oligar.92@gmail.com

Religion in modernity. A challenge with the youth of La luz del Mundo church

Abstract

Modernity has brought up multiple changes in different aspects of social life. One of them is the relation established between the individuals and the institutions; this being a challenge for both parts. For example, the church “La luz del Mundo” —an institution that regulates the life of his followers according to standards and values which create certain ways to perceive reality—, has experienced a series of transformations in recent years. Particularly among young adherents, who actively select, reconfigure and appropriate the set of regulations and values proposed by the religious institution. In this work we will analyze the context of the transformations that have been caused by the parishioners of this Church.

Keywords: youth, religion, modernity, Light of the World, institution.

Primera aproximación: nace una idea de investigación

La religión al igual que otras instituciones, como la familia o la escuela, son parte importante de la vida de los individuos, pues en ellas se forma a los sujetos. Es por medio de éstas que se crea en ellos una determinada manera de observar la realidad, interiorizando de forma subjetiva el mundo exterior. Tales instituciones tienen como principal objetivo ser agentes de sociabilidad, ya que a través de ellas se garantiza la reconstrucción diaria de la organización social establecida, y es ahí donde se legitima lo tradicional y se sanciona lo nuevo. Coayuban a formar a las nuevas generaciones; es decir, a los niños y a los jóvenes, pues de manera particular en la escuela y la familia donde incursionan en sus primeros años de vida.

No podemos negar el carácter formativo que tienen las instituciones, ni la influencia que ejercen en la vida cotidiana de la gente, ya sea por medio de las normas impuestas, transmitidas en los discursos que emiten. Sin embargo, sí es posible cuestionar sus alcances dentro de la modernidad. El contexto actual permite que los individuos se cuestionen, reconstruyan o dejen de lado, las enseñanzas preestablecidas, e incorporen nuevas informaciones, valores, conocimientos, que antes eran impensables. Así, los sujetos se conviertan en agentes de cambio institucional. Entre las múltiples instituciones que proveen de significados diferentes sobre la realidad, la escuela favorece que los sujetos se pregunten por el valor de lo que ha sido establecido, particularmente los jóvenes.

El presente trabajo es resultado de la observación participante en el ámbito escolar, lo que me llevó a interrogarme sobre el desafío que enfrenta la religión. Mis inquietudes se hicieron presentes al observar las interacciones que se realizan entre los jóvenes adeptos de la iglesia la Luz del mundo y sus demás contemporáneos no creyentes. En las cuales, según percibí, desaparece ese *ethos*¹ religioso, aspecto que algunos autores acentúan como punto de conflicto con otras religiones, o bien como una separación que realizan los devotos de ella con el mundo que los rodea. En especial, me interesé en el comportamiento de los jóvenes de la Luz del Mundo en cuestiones tales como: disciplina, vocabulario, forma de vestir, tipo de música que escuchan, para ver si era igual al de los demás o no.

Cabe mencionar que los datos en los que me baso fueron recuperados de una secundaria, ubicada en el corazón de la Colonia el Bethel,² del Municipio de Guadalajara, Jalisco. Lugar en el que la

¹ Sistema de ideas y de prácticas, que la religión ofrece para actuar en sociedad (Solís, 2010: 263)

² De acuerdo a Daniel Solís los terrenos de la colonia fueron adquiridos por un grupo de personas de la iglesia de la Luz del Mundo quienes comenzaron a habitarlos (2010: 266 y 267).

mayoría de sus habitantes pertenecen a la Iglesia de la Luz del Mundo, y aunque la escuela es pública, predominan alumnos que profesan dicha religión, quienes tienen que interactuar con alumnos católicos y de otras denominaciones religiosas. La investigación se centra en los jóvenes³ adeptos de la iglesia la Luz del Mundo y la coyuntura que abre la modernidad para poder cambiar sus normas tradicionales.

A partir de lo anterior, surgieron las preguntas que quían el presente trabajo: ¿de qué manera los jóvenes de la iglesia de la Luz del Mundo incorporan en su vida cotidiana las normas tradicionales que marca la institución? ¿Cómo la modernidad ha puesto en movimiento tales normas? ¿Cómo manifiestan los jóvenes de la Iglesia de la Luz del Mundo los cambios que ha traído la sociedad actual?

Para poder responder a estas interrogante recurrir a Reguillo,⁴ quien propone tres niveles de análisis en los que se despliega la cultura política de los jóvenes:

1. Institucionalizada: normas, representaciones, valores y comportamientos sociales dominantes, en un momento histórico.
2. Incorporada: proceso activo (apropiación-reconstrucción selectiva) de ese catálogo de normas, representaciones y comportamientos que se han objetivado en la institución.
3. Dimensión práctica: el actor necesita actuar el valor, la norma, la representación, la práctica permite verificar la representación enunciada con la acción operada.

Estos niveles, aunque políticos, los retomo para analizar la cultura religiosa de los jóvenes, y serán los que darán forma al trabajo de

³ Para categorizar jóvenes utilizare los parámetros de edad empleados por el Instituto Mexicano de la Juventud en la ENJ (Encuesta Nacional de juventud), el cual considera que el sector de la población que tiene la edad de 12 a 29 años, es joven. Encuesta Nacional De Juventud (ENJ) 2010, resultados generales.

⁴ Citada en Igor González en el artículo "(De)construyendo la esfera pública juventud y (la otra) cultura política" (2012: 149).

investigación, abriendo algunas secciones importantes en las que se desplegará la exposición. En el primer apartado se exponen las normas, los valores y el comportamiento que exige la iglesia de la Luz del Mundo a los jóvenes adeptos, considerando estos elementos como tradicionales. En el segundo se ofrece un panorama sobre lo que es la modernidad y el cambio que ha traído consigo en el ámbito de la religión institucional, en este caso a la Iglesia en cuestión; sin olvidarnos también de los actores que orquestan dicho cambio, los jóvenes. Y, en último, se presentarán los resultados del trabajo de campo realizado. Por medio del discurso que emiten los jóvenes podremos comprobar que existe un proceso activo de apropiación y reconstrucción de las normas, valores y conductas que la religión les ha preestablecido.⁵

Primeros apuntes: la iglesia de la Luz del Mundo

La Luz del Mundo es una iglesia fundamentalista⁶ que ha cobrado gran importancia dentro y fuera del país, ya que en los últimos años ha tenido un crecimiento exponencial, el cual se puede revisar a través de dos parámetros: el primero es el número de adeptos que

⁵ Cabe destacar que para poder formular esta parte del texto, se utilizaron tres categorías analíticas: la primera tiene que ver con apariencia física, en ésta se trató de englobar algunas variables, como son la forma de vestir y el estilismo en cabello, que se tomó para ambos sexos; la segunda fue tiempo libre, el cual se consideró a partir de las actividades que realizan en sus momentos de ocio (dejando de lado las tareas de escuela y las actividades religiosas que se realizan en casa), y privilegiando algunas actividades que se consideraron como propias de la edad, tales como escuchar música y jugar video juegos; la tercer fue la práctica sexual y la relación que tienen los jóvenes con el tema, muy específicamente, se trató de analizar a las mujeres, pues son las que mayor restricción tienen en ese sentido. La información se recabo por medio del discurso que emiten los adeptos de la Iglesia de la Luz del Mundo, tratando de poner la atención en la apropiación-reconstrucción de esa lista de normas, valores y creencias que dicha institución les ofrece.

⁶ Renée de la Torre (1995: 164) la considera como una iglesia pentecostal fundamentalista por que ordena el estilo de vida de los creyentes con base en la Biblia.

ha logrado adquirir; y, el segundo, hace referencia a los lugares donde tienen presencia, de acuerdo con lo que ellos llaman su misión evangelizadora ha llegado a los 5 continentes.

En México la influencia de esa iglesia se ha extendido a todo el territorio nacional, siendo la segunda Religión más importante del país. Lo anterior con base en el número de seguidores con que cuenta en la actualidad, de acuerdo con el censo de población y vivienda del año 2010, ésta agrupa "188 326 adeptos en el territorio nacional",⁷ siendo la Ciudad de Guadalajara su sede principal.

La Iglesia de la Luz del Mundo se ha caracterizado por regular la vida cotidiana de sus miembros, imponiendo en ellos una manera determinada de vestir, en el caso de las mujeres, maneras de relacionarse con los demás (los que no son de la Iglesia), así como también, se les aconseja como distribuir el tiempo libre, entre otras cuestiones. Esto le ha permitido tener un control "completo" de sus creyentes. Dicho control se mantiene gracias a tres fundamentos institucionales: la fuerte adhesión que tienen los fieles hacia su líder, la doctrina de la iglesia y, sobre el cual se fundan los dos anteriores, la Biblia.

Si retomamos la propuesta de Reguillo sobre el primer nivel de análisis que utiliza para estudiar a los jóvenes, podría decir que es por medio de los fundamentos antes enunciados, que la institución determina esas normas, valores y comportamiento social al que deben sujetarse los jóvenes, que son partícipes de la Iglesia.

El primer fundamento institucional que se pone en práctica es la fuerte vinculación que sienten sus fieles con el líder espiritual, que se acentúa por medio del relato mítico construido detrás de él, fundamentado en pasajes bíblicos. Es por ello que los adeptos deben seguir el ejemplo de él Apóstol de Dios, como llaman al líder en turno, pues sus vidas son ejemplares y constituye el único puente entre Dios y los Hombres.

⁷ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *XII Censo de Población y vivienda 2010*, consultado el 20 de enero de 2017 desde <http://www.inegi.org.mx>

Así, debemos mencionar que tres hombres han dirigido a la Iglesia de la Luz del Mundo desde su fundación: Joaquín González, su fundador, quien de acuerdo con Rodolfo Moran (1990: 102), "recibe la revelación de fundar dicha iglesia en 1926, tomando el nombre de Aarón". Él es quien sienta las bases doctrinales, incorporando las situaciones que vivió personalmente desde el momento de la revelación y hasta su muerte. El segundo es Samuel, modernizador y continuador, quien le da un carácter internacional. Él la dirige desde 1964, fecha en que muere el fundador, hasta su muerte en el año 2014. Y Naasón Joaquín, quien ha proyectado una iglesia más pastoral, pues durante los años que ha estado al frente ha emprendido un conjunto de viajes a los lugares donde la Luz del Mundo tiene presencia.

Los líderes han puesto el énfasis en el hecho de que desde su perspectiva religiosa, existen dos mundos; el mundo profano y el mundo sagrado. El primero se refiere a las cosas de los hombres como ellos las llaman, o del mundo exterior; y el segundo, hace alusión a las cosas de Dios a las cuales ellos están llamados. Por lo tanto, deben poner una división entre esta dualidad, pues ellos son "el pueblo elegido por Dios" (De la Torre, 1995:65). La tensión entre estos dos mundos los llevó a construir una muralla de piedra entre la colonia Hermosa Provincia y el resto de la ciudad de Guadalajara, "pues esta comunidad quería alejarse del mundo, de lo material, del pecado" (Solís, 2006: 155), y llevar una vida consagrada a lo espiritual. Aunque el muro ya no existe⁸ y la comunidad ha crecido⁹, dentro del discurso que emite tanto la jerarquía de la Luz del Mundo, como sus adeptos, sigue presente la idea de la división entre las cosas del mundo, lo profano, y las cosas de Dios,

⁸ El muro desaparece durante el liderazgo de Samuel, abriendo más la comunidad hacia el exterior.

⁹ La colonia el Bethel surge bajo el liderazgo de Samuel Joaquín, en esta se crean las fronteras simbólicas como las menciona Daniel Solís, "en las cuales los sujetos anclan a un determinado territorio, una identidad colectiva con un sentido religioso de pertenencia y que se exprese por medio de símbolos". (Solís, 2010: 262)

como se refieren a su vida eclesiástica; aspecto que los ha llevado a llamar a las personas que no pertenecen a su Religión como gentiles y a regular su relación con ellas.

No obstante que afirmen que viven dentro del mundo, deben evitar contaminarse de éste, anteponiendo las cosas de Dios. Son conscientes de que su vida ya no transcurre como en un principio dentro de una pequeña comunidad¹⁰ que los aislaba del resto de los demás, en donde podían desarrollar sus actividades diarias, pues ahora las realizan lejos de su Iglesia. De allí que tuvieron que implementar otros mecanismos de control:

esto los ha llevado a crear un cuerpo institucional amplio en el cual se encuentra en la cúspide el Apóstol de Dios en este caso Samuel Joaquín, quien es la representación máxima de la iglesia. Lo siguen los pastores estos tienen una jurisdicción a su cargo, después se encuentran los diáconos quienes son los encargados de oficiarlos sacramentos y poseen el don de discernimiento, y por último encontramos a los encargados, estos tienen una importante tarea pues son los que se encuentran más cerca de los adeptos (Biglieri, 2000).

Los encargados tienen bajo su responsabilidad un pequeño grupo de fieles con los cuales deben de mantener un acercamiento, fungen como consejeros en temas diversos, tanto de discernimiento bíblico, como de temas de la vida diaria. Esta pirámide institucional permite mantener un control sobre los fieles, interfiriendo en su vida privada.

Otra manera que tiene la Iglesia de hacerse presente en la vida de los creyentes es la doctrina, que se acompaña de la interpretación

¹⁰ Cuando la colonia Hermosa Provincia aparece durante el liderazgo de Aarón, en ella se trata de concentrar el mayor número de actividades para que los fieles no tuvieran que salir de esta; aquí se podían encontrar escuelas, farmacias, panaderías, tiendas de ropa, entre otras cosas. De acuerdo con Renée de la Torre, así se logró el éxito de esta iglesia, pues en un mismo lugar concentró a los fieles (De la Torre, 1995: 65 y 66).

bíblica. “Los miembros internalizan una normatividad religiosa (doctrina) que abarca todos los ámbitos y prácticas cotidianas” (Biglieri, 2000: 410). Retomando lo que propone la autora, esto le permite a la Luz del Mundo reglamentar todos los ámbitos de la vida de sus fieles, proponiendo maneras de vivir frente al mundo y de relacionarse en los ámbitos donde se desempeñan, ya sea trabajo, escuela, hogar e incluso, momentos de ocio.

Las normas son claras, quien se dice ser miembro de la Luz del Mundo debe de evitar los vicios y los lugares que induzcan a ellos, pues deben seguir el ejemplo de su líder; entre lo que se debe evitar está el fumar, el beber alcohol y el consumo de drogas, ya que son cosas del mundo que manchan el templo del Espíritu Santo, su cuerpo. El ocio es mal visto porque abre las puertas a un sin número de tentaciones. Así, el tiempo libre debe de aprovecharse en las cosas de Dios.

Lo anterior está presente en el discurso de los fieles, por eso en la Iglesia existen diversas actividades en las que pueden participar, en especial los jóvenes, como son el coro de la iglesia, las labores sociales que se proponen y en la obra de evangelización.¹¹ El tiempo se le debe dedicar a Dios y no al mundo, las actividades mundanas, como ir al cine o acudir a fiestas, son mal vistas por la comunidad eclesiástica.

Renée De la Torre en la colonia Hermosa Provincia, constata lo siguiente: “tampoco se ven los lugares donde los chamacos acuden ‘a jugar a las maquinitas’ (juegos electrónicos). Llama la atención que los niños en las calles, reunidos en una banqueta ‘jugando’ a leer la biblia o cantar salmos” (1995: 271). Y aunque actividades como el jugar “maquinitas” o juegos electrónicos, no constituyen una prohibición expresa de la Iglesia, los fieles las consideran como tiempo perdido.

¹¹ Entre los feligreses de la Luz del Mundo es de carácter obligatorio colaborar en las labores de proselitismo. Los jóvenes en específico deben hacerlo ya que no tienen una familia que atender.

En su lugar se puede estar leyendo la Biblia o escuchando alabanzas, incluso, el escuchar este tipo de música debe de privilegiarse por encima de la música popular, pues como lo señala la misma autora, resultado de una entrevista a un feligrés: “muchas veces la música comercial tiene mensajes nocivos para la moral, por eso yo prefiero cantar alabanzas” (De la Torre, 1995: 272).

Una de sus características más notorias es que las mujeres utilizan falda larga, lo que las lleva a distinguirse de las demás, y crear una identidad religiosa, como lo señalan Renée de la Torre y Patricia Fortuny:

pues esta debe de vestirse con recato y honestidad, sin tratar de provocar a los hombres, pues ella es origen de pecado, es por eso que estas no deben de maquillarse, ni utilizar ningún accesorio que decore su cuerpo, pues se considera como vanidad (1991: 137 y 138).

Otro de los ámbitos de la vida de los fieles regulado es el ejercicio de su sexualidad, expresión directa de lo carnal. La edad en la que se aconseja sobre tales temas es durante la juventud, y existen un conjunto de normas que se imponen para que los jóvenes puedan conducirse con orden y decencia. A este respecto son directamente los padres los encargados de dicha labor. De tal manera, se imponen tiempos para todo, pues el ejercicio de la sexualidad se relaciona con el matrimonio, debe de empezar con el noviazgo, periodo del que disponen los jóvenes para conocerse y crear un lazo no sexual, sino espiritual entre ellos.

El tiempo máximo que debe durar una relación de noviazgo es de tres meses, pues durante esa fecha deben determinar su matrimonio o romper dicha relación, pues según la iglesia durante ese tiempo deben de haberse conocido bien los futuros

contrayentes, durante ese lapso no debe de existir ningún contacto físico, pues desvía la relación espiritual entre estos (De la Torre, 1995: 258).

En el plano de la sexualidad, en especial las mujeres, deben cuidar su virginidad. Al respecto Renée de la Torre señala:

para las jovencitas la virginidad es una virtud, es un reto diario por sobreponerse a las tentaciones de la carne (las cuales están presentes constantemente en el discurso cotidiano) pero también consideran este desafío como una ofrenda a Dios (1995: 259).

En este sentido, la Iglesia es clara, las mujeres que no son vírgenes no pueden casarse de blanco, ni tampoco la ceremonia puede realizarse en el interior de su recinto sagrado. Así es como se señala quien sí cumplió con las normas establecidas en cuestión de sexualidad.

La Iglesia de la Luz del Mundo crea en sus seguidores una representación del mundo como algo malo, contra el cual deben de luchar a diario. Lo anterior se realiza, sin duda, por medio de la interpretación bíblica, la doctrina establecida y los cuidados y enseñanzas de los pastores y encargados.

De jóvenes, modernidad y religión

Con el objeto de darle coherencia a lo expuesto en las líneas anteriores, es pertinente esbozar el concepto de religión del cual partimos: "la Religión es un conjunto de creencias y prácticas que dan coherencia a la experiencia humana" (Hernández, 2012: 37). La Iglesia de la Luz del Mundo plantea a sus adeptos un conjunto de creencias que cobran sentido por medio de símbolos y de rituales que se practican a

diario. Pero no solo eso, también esas creencias le dan coherencia a la vida cotidiana de los fieles, pues deben ser practicadas a diario en todos los ámbitos de su vida.

La religión como institución ofrece al creyente una reinterpretación de la experiencia humana y de la realidad social. Es a través de normas doctrinales que representa al mundo, tratando de normalizar todos sus ámbitos de la vida. De allí que trata de dar respuesta a situaciones tales como la sexualidad o la apariencia física, por ejemplo. Pero debemos ser claros y observar el contexto real al cual nos enfrentamos, estamos frente a una reconfiguración de las normas y las representaciones que las instituciones en general y, en particular, las religiosas, han proporcionado para entender la realidad o para interpretar el mundo. Desde mi perspectiva, esto se ha tornado más radical a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se ha cuestionado con mayor fuerza esa normalidad social establecida.¹²

Algunos autores afirman que las características de esta época son la liquidez (Baumann), el desanclaje (Giddens) y la sociedad del riesgo (Beck). No obstante, todos hablan del contexto actual como modernidad,¹³ la cual se presenta como un desafío para los individuos, quienes deben de dar una respuesta a la situación actual, en la que emergen nuevas relaciones interpersonales y diferentes formas de relacionarse con las instituciones (Vázquez, 2000).

La vida en sociedad funciona bajo las instituciones, como individuos somos partícipes de éstas, ellas establecen entre nosotros

¹² Debemos recordar que durante los años 60 y 70 de este siglo, tienen lugar diferentes movimientos sociales con distintas aristas, por ejemplo, los movimientos estudiantiles y los movimientos feministas, los cuales se interrogaron sobre la composición y estructura del orden establecido, buscando nuevas identidades (Giménez, 1997).

¹³ Aunque muchos autores sitúan el inicio de la modernidad a principios del siglo XVIII, en el caso de Echeverría (2008), este lo llama como el siglo de la modernidad; lo cierto es que durante la segunda mitad del siglo XX se ha retornado con mayor radicalidad. Al respecto comenta Hernández: "nuestra época está en una fase más del desarrollo y del proceso de la modernidad" (2012: 34).

normas, valores y conductas que debemos de seguir dentro del orden establecido. “Pero cuando ese orden se debilita y desaparecen las normas codificadas que eran protegidas por un mecanismo legal, estamos frente a una desinstitucionalización” (Hernández, 2012: 36). Tal situación se torna un desafío para los actores sociales y para las instituciones mismas, pues ambos deben responder a ella y toma forma en su actuar cotidiano.

Siguiendo la propuesta de Bauman y su tesis sobre la modernidad líquida, podríamos decir que esta época se caracteriza por la licuefacción de los sólidos, “este proceso condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras la política, la cultura entre otras” (2009: 10). Si consideramos a la economía como la causa que detona la modernidad¹⁴, debemos poner el acento en las principales ideas que propone, y la principal de todas considero, es la Libertad de los individuos en todas sus dimensiones, ya que como bien lo menciona el autor, “la situación actual emerge de la disolución radical de aquellas amarras acusadas -justa o injustamente- de limitar la libertad individual de elegir y de actuar” (Baumann, 2009: 10). Con Touraine podríamos decir que esas amarras son las normas que funcionan bajo mecanismos legales y que dan forma a la institución.

Asimismo, debemos tomar en cuenta que las mismas instituciones buscan tener vigencia en este contexto, en el que el sujeto y la institución crean una interacción continua: el primero encamina sus acciones al responder a su presente con una mayor libertad, tratando de reconfigurar las propuestas de acción que le presentan las instituciones, catalogadas como tradicionales; y, a su vez, las

¹⁴ Con base en la propuesta de Bauman (2009) debemos considerar que la esfera social en todas sus dimensiones ha sido penetrada por la economía, la cual no sigue ninguna regla de acción (solo sede a los caprichos del mercado) dejándola en libertad de actuar, “esta quedo desprotegida, desarmada y expuesta, incapaz de resistirse a las reglas del juego”, pero a su vez las decisiones que toma repercuten en todos los ámbitos sociales.

instituciones permiten ser reconfiguradas por los sujetos que se convierten en agentes, aunque debemos decir que los cambios que ellas permiten son a muy largo plazo, de allí que lo tradicional no desaparezca del todo.

Dicha situación es observada por el entendimiento común como un cambio en el orden establecido:

La modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos a la constitución tradicional de la vida, comportamientos a los que precisamente llama "modernos". Se trata además de un conjunto de comportamientos que estarían en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir como inconsciente e ineficaz (Echevarría, 2008: 1).

Al respecto podría decirse entonces, que la modernidad nos presenta eso tradicional como inconsciente, pues ella ha traído consigo una permanente reflexión del ordenamiento social que es examinado por los individuos de forma constante, con nueva información y conocimiento de sus prácticas sociales. Lo anterior, les permite saber qué causas traen consigo las acciones que emprenden en su vida cotidiana, tratando de reordenarlas (Hernández, 2012: 37).

Ese ordenamiento que se realiza no rompe con lo tradicional pues, aunque éste pierde sentido, no se deja de lado, está presente pues se continúa reproduciendo, a tal grado que la experiencia práctica reconoce que sin estas formas tradicionales no se puede llevar una vida civilizada (Echevarría, 2008: 8).

Es por eso que algunas instituciones, y en específico la religión, en función con el ordenamiento que hacen sobre la vida, no desapare-

cen del todo, como algunos autores supusieron que sucedería con la modernidad. “La religión pasa por un proceso de profanización”, como lo llama Romero (2009), “y se conforma como una esfera autónoma cultural de valor, en la cual se establecen determinadas normas legales internas, para dar respuesta a problemas práctico-morales y que los individuos tienen una mayor libertad de reelaborar su relación con lo religioso”.

Considerando la propuesta de Romero, la Religión pasa al plano de la elección personal de los sujetos, y éstos pueden escoger con libertad las normas, valores, prácticas y rituales que le proporcionen un significado a su vida, aunque no sea en el plano de la religión.

Como sostiene González, haciendo una lectura de Lipovetsky: “[en] la era del vacío, se vislumbraba una sustitución del principio de convicción por el principio de seducción, de lo anónimo por lo personalizado, de la colectividad por el individualismo hedonista” (2012: 155). Aquí me parece pertinente retomar la idea del individualismo de los jóvenes que está por encima de lo colectivo: si lo tradicional supone sacrificar al individuo singular en pos de lo comunitario, naturalizando las estructuras jerárquicas establecidas; en contraposición, la modernidad sostiene que el individuo singular es igual y no existe persona superior o inferior a otra (Echevarría, 2008), lo que ha llevado a que los jóvenes cuestionen constantemente su vida institucional y las jerarquías. El estar inmersos en su individualidad los lleva a reflexionar constantemente, sobre el sentido que las instituciones le dan a su vida, pues proyecta a través del discurso, las normas, los valores, deber ser de los jóvenes, lo que se espera durante esa etapa de la vida, etcétera. Sin duda, los sujetos reinterpretan y reelaboran tal obligatoriedad, incorporándola en su práctica cotidiana. La apropiación y reconstrucción la hacen a partir de sentimientos, necesidades y la posición que tienen frente a la institución misma (Romero, 2009). Así, el proceso hace que los jóvenes puedan expresar o realizar lo que

antes estaba prohibido por la religión, sin que se despliegue en ellos un sentido de traición o lejanía, sino, paradójicamente, haciendo que le den mayor importancia y la sientan más cercana (Romero, 2009).

El discurso de los jóvenes y el proceso activo de apropiación-reconstrucción¹⁵

La religión como institución se enfrenta a un problema, el de la modernidad y, consigo, la secularización, pues ya no es la que estructura a la sociedad, ni tiene un dominio completo de las creencias y las prácticas de los individuos. Tampoco es capaz de normar todas las conductas de los creyentes. La religión ha pasado al plano de lo privado y de lo individual, ya que los individuos incorporan libremente normas, símbolos, sistemas de creencias de diferentes ámbitos que le dan un sentido a su vida.

En este contexto, podemos decir que los jóvenes asisten a dicho proceso de cambio en el ámbito de la religión y se vuelven agentes que, como menciona Reguillo, “se encuentran en un proceso activo de apropiación y reconstrucción del catálogo de normas, valores y representaciones”¹⁶ que la institución religiosa les muestra.

Una característica distintiva de la Iglesia La Luz del Mundo tiene que ver, por ejemplo, con su vestimenta, que es considerada como parte de su identidad, pues es una forma de distinguirse de los demás

¹⁵ La información aquí presentada fue obtenida por medio de entrevistas semi-estructuradas (8 para ser exactos), realizadas a alumnos de la escuela secundaria 31 Mixta, todas con el consentimiento de los jóvenes. El método cualitativo me fue útil, por lo que la investigación se realizó bajo una mirada cualitativa. Quiero mencionar que para respetar la confidencialidad que me solicitaron y proteger su identidad, utilizaré seudónimos para referirme a cada uno de ellos.

¹⁶ Aunque Reguillo propone este nivel para analizar la cultura política y González Aguirre (2012) lo retoma en ese sentido, véase “(De) construyendo la esfera pública juventud y (la otra) cultura política”, en este apartado se utilizará para analizar la cultura religiosa de los adeptos de la Luz del Mundo.

y, como lo mencionan De La Torre y Fortuny: “refuerza la identidad positiva de los aaronitas frente a los demás y les proporciona cohesión al interior de la iglesia” (De La Torre y Fortuny, 1991: 137). La forma de vestir en el caso de las mujeres no es una regla expresa en la religión, pero se encuentra en el imaginario de los individuos, al respecto Sofía señala que:

otra de las cosas por ejemplo, no puedes traer la falda pegadita, pegadita, pegadita, eso a mí no me gusta, porque pues no te deja caminar, pues si traerla no tan floja pero tampoco tan pegada al cuerpo, eso marcan las reglas también no traerla tan rabona (17 de Enero de 2017).

Susana, por su parte, afirma que:

por ejemplo el traer la falda un poco alta, es algo que no se permite, algunas mujeres de la iglesia sí la utilizan, ya un poco más arriba, por ejemplo, yo [risa], pero yo trato de respetar lo que me dicen en la iglesia, bueno algunas cosas, porque la cuestión de la falda no tanto [risa] (12 de Enero de 2017).

Al comenzar su intervención, la declaración de la entrevistada de que no se permite “traer la falda un poco alta”, direcciona directamente a la norma no escrita: “las mujeres de la iglesia de la Luz del Mundo usan vestido largo” (Fortuny, 2001: 126); pero al hacerlo y ponerse de ejemplo ella misma, se puede considerar que ambas afirmaciones se contradicen, pues por un lado se manifiesta lo establecido por la institución y, por otro, está la manera en que se lleva a la práctica, lo que se reconcilia en el proceso de reinterpretación que la joven hace.

En el caso de los hombres no existe una forma de vestir tan marcada, “el único rasgo restrictivo entre los varones es que deben tener el cabello razonablemente corto y no pueden usar pantalones

cortos en lugares públicos” (Fortuny, 2001: 126), los hombres tienen mayor libertad en este sentido. Uno de ellos mencionó lo siguiente:

Pues varias cosas uso pantalones entubados, corte de cabello muy abajo pues muy bajito, o camisas flojas, y no tanto como que el estilo que se usan, como que se usan de flores o así, pero me gusta vestirme a mi manera, y pues no tanto como seguir modas (Oscar, 13 de febrero de 2017).

En el testimonio de Oscar podemos notar que no describe mucho cambio en su forma de vestir en el discurso que proporciona, considerando que está dentro de lo establecido por la institución. Sin embargo, es interesante observar que menciona que le gusta vestirse a su manera; es decir, desde su campo semántico considera que es libre en su forma de vestir, no considerando restricción alguna en este sentido. Jorge otro informante nos expone de manera expresa la forma de vestir entre los hombres de la Iglesia: “y pues el tipo de vestir, también los peinados de moda en la iglesia se nos enseña que tienes que vestir como un verdadero cristiano no seguir modas” (22 de Febrero de 2017).

En cuanto al tiempo libre y la distribución que los jóvenes hacen de él, ocupándolo en algunas actividades fuera de lo religioso, podemos destacar en primera instancia la entrevista de Felipe, en la que describe como aprovecha su tiempo: “pues televisión ya no veo, pero videojuegos sí, sí juego, sobre todo Ehhh, de carreras o de, este de construir cosas, pero el que más me gusta es el de grandtheft auto, ese de matar o robar cosas así” (22 de Febrero de 2017). Analizando este fragmento, podemos considerar que existe cierta libertad al utilizar su tiempo libre, sin que esté enfocado sólo a las cosas de Dios; más bien lo emplea en cosas mundanas, como lo llamarían dentro del discurso institucional de la Iglesia, en el que la norma señala que los video juegos deben ser relegados por la lectura de la biblia.

En lo relativo a la música, la Iglesia de la Luz del Mundo pide privilegiar la música religiosa; es decir, alabanzas a Dios, cosa que algunos jóvenes, como Omar, dejan de lado y escuchan otros géneros, como él mismo lo comenta:

También creo que el rock se clasifica como algo como de expresarse, pero es como algo como de una expresión mala, el rock a veces habla de vida a veces habla de muerte, es variable el tipo de rock que escuchas, pero me gusta el rock que hable como de que exprese como sentimientos oscuros como de muerte (22 de febrero del 2017).

Este joven considera al Rock como una forma de expresión, pero al mismo tiempo la introduce en una dualidad, pues afirma que toca dos puntos contrarios: vida y muerte; pero él se inclina por el rock que habla de muerte, y aunque gusta de este género musical, en otra parte de la entrevista comenta que existe una restricción expresa: “Y pues oír música esto está mal, me lo han dicho mis abuelos que, pues la música es mala, es como corromper lo que se canta a lo que se escucha porque ahí cantos en la iglesia, pero no, pues en mi entendimiento no encuentro algo malo que escuches música” (Omar, 22 de Febrero del 2017). Luego da una reinterpretación personal a la música, “para mi entendimiento no encuentro algo malo que escuches música”. Así, podemos situarlo en la fusión que hace entre lo establecido y su forma de ver la realidad de manera subjetiva, sin que constituya para él un desvío, pues de forma razonable considera que no es algo “malo”.

En el caso particular de las mujeres existe un control sobre el cuerpo, muy específicamente respecto de la sexualidad y su práctica. Sandra, otra joven miembro de la Luz del Mundo, nos señala la siguiente regla:

pues si no eres virgen no puedes casarte en el templo o sea si ya fuiste manoseada, si ya fuiste tocada o por tal razón aun que sigas siendo virgen, pero ya sobre pasaste los cuatro novios, o duraste más de dos años con el mismo chavo, ya no te dejan casarte, o sea te dejan casarte cuando has tenido solo dos novios y no te han tocado, ni siquiera un beso te pueden dar, y es cuando te dejan entrar al templo a casarte, mientras no [risa] (10 de Enero del 2017).

Esta norma sobre la virginidad y las consecuencias que trae su incumplimiento ha sido indicada por distintas autoras que han abordado el tema, aunque no de manera central, como De La Torre (1995) y De La Torre y Fortuny (1991). Al igual que la entrevistada, sostienen que “quien no cumple esta norma no puede casarse dentro del Templo”. Para Libni, otra de las entrevistadas, tal situación ha sido generada por los hombres:

La virginidad si es algo que a los hombres a la mejor no les importe, a unos, a otros sí, pero yo digo, que a unos sí les importa, aunque siendo realistas en la iglesia todos los hombres quieren una mujer virgen, aunque ellos ya no lo sean, ósea todos quieren una mujer virgen, eso a mí me parece mal, porque como que vas a exigir algo que tú ya no eres, piden que las mujeres sean vírgenes cuando ellos ya no lo son (11 de Enero del 2017).

Esta joven se cuestiona sobre la virginidad, dejando de lado el plano religioso y poniéndolo más como una exigencia de los contrayentes; desacralizando la norma la resignifica, sin que constituya una falta a la doctrina: “y pues yo digo así no se puede, porque pues se antojan esas cosas [risa]” (Libni, 11 de enero del 2017). Comparando este pequeño fragmento con una entrevista que De La Torre (1995) rescata sobre el tema: “es un reto diario por sobreponerse a las tentaciones de la carne (las cuales están presentes constantemente en el discurso

cotidiano) pero también consideran este desafío como una ofrenda a Dios"; aspecto que Libni no menciona, pues no ofrece su virginidad a Dios o la considera como un reto. Ella reconoce que está tentada a vivir su sexualidad, sin que esto signifique salir de la Iglesia.

Apuntes finales: cuatro afirmaciones pertinentes

A manera de conclusión, después de lo expuesto aquí, postuló un grupo de afirmaciones finales. La primera, es que la modernidad se debe entender como un conjunto de cambios graduales que se dan dentro del seno de lo tradicional y que no alcanzan a completarse totalmente. Dichos cambios se ven reflejados en las maneras de actuar de los sujetos; es decir, su forma de enfrentar la nueva realidad que se hace presente, que muchas veces parece desconocida, incluso por ellos mismos.

La segunda, es que esa nueva realidad que se presenta al sujeto como desafío, es construida por el mismo a través de su actuar cotidiano en sus múltiples dimensiones, como puede ser su forma de relacionarse con los demás o con las instituciones.

La tercera, es que el sujeto se convierte en agente de cambio institucional. Si bien es cierto que las instituciones interpelan a los sujetos por medio de sus normas, valores y maneras de representar al mundo, también es verdad que la modernidad ha permitido que aquéllos sean más reflexivos a raíz de la cantidad de información que obtienen a través de los medios de comunicación; información que los llevan a cuestionarse el papel de las instituciones y su utilidad. De esta manera, las normas y los valores no son tomados de manera lineal, sino que pasan por una reflexión.

Por último, es que las tres primeras afirmaciones son encontradas de manera activa dentro de la Iglesia de la Luz del Mundo. Sin duda,

como institución religiosa se debe apegar a su tradición, pero dentro de un contexto al que llamamos modernidad. La Iglesia propone un conjunto de normas, valores y maneras de observar la realidad, que trata de inculcar en los adeptos, viendo al mundo como fuera de las cosas de Dios, pues lo que tradicionalmente sugiere es un orden Bíblico. Pero dentro del seno de lo tradicional, se efectúan cambios que la modernidad trae consigo; en especial éstos son efectuados por los jóvenes, quienes comienzan con un proceso de apropiación y reconstrucción de normas y valores, los cuales son representados en sus maneras de actuar frente a los demás y a su propia iglesia.

Así, podemos observar en la práctica cotidiana cómo los jóvenes se apropian de sus creencias religiosas de una forma más subjetiva, por ejemplo: al escuchar música Rock y no considerarlo pecado, o el que las jóvenes ya no consideren su virginidad como una ofrenda a Dios, entre otras cosas analizadas a lo largo del trabajo que muestran los cambios que ha traído la vida actual.

Bibliografía

- BIGLIERI, Paula (2000). "Ciudadanos de la luz. Una mirada sobre el auge de la iglesia de la luz del mundo". En *Revista de estudios sociológicos*, núm. 2. México.
- BAUMAN, Zigmund (2009). *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARRILLO, José y Verónica Ortiz (2012). "Jóvenes en el debate modernidad/posmodernidad". En *Revista de educación y desarrollo*, núm. 22. México.
- DE LA TORRE, Renée (1995). *Los hijos de la luz, identidad y poder en la luz del mundo*. Guadalajara: ITESO.

- DE LA TORRE, Renée y Patricia Fortuny (1991). "Mujer, participación, representación simbólica y vida cotidiana en la Luz del Mundo. Estudio de caso en la Hermosa Provincia". En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, núm. 12. Guadalajara.
- ECHVERRÍA Bolívar (2008). "Un concepto de modernidad, transcripción de la exposición del autor en la primera sesión del seminario, la modernidad: versiones y dimensiones". En *Revista contrahistorias*, núm. 11.
- ENCUESTA NACIONAL DE JUVENTUD (2010) "Resultados generales". (Última consulta el 17 de noviembre de 2016). Disponible en <http://www.imjuventud.gob.mx>
- FORTUNY, Patricia (2011). "Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica". En *Revista de estudios de género. La ventana*, núm. 14. Guadalajara.
- GONZÁLEZ, José (2012). "(De) construyendo la esfera pública. Juventud y (la otra) cultura política". En *Revista Latinoamericana de ciencias sociales. Niñez y juventud*, núm. 1. Colombia.
- HERNÁNDEZ, Samuel (2012). "Modernidad, religión y diversidad religiosa en Guadalajara". En *Revista Vínculos*, núm. 2. Guadalajara.
- MENDOZA, Hipólito (2011). "Los estudios sobre la juventud en México". En *Revista Espiral*, Núm. 52.
- MORÁN, Rodolfo (1986). *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- ROMERO, Javier (2009). "Jóvenes y religión en un mundo en cambio. El caso de los jóvenes chilenos". En *Ciencias sociales y religión*, núm. 12. Brasil.
- SOLÍS, Daniel (2009). *La escuela pública frente a las iglesias. Relaciones entre práctica escolar y práctica religiosa: identidad, norma, valores en dos colonias populares de Guadalajara*. México: CIESAS.

SOLÍS, Daniel (2010). "Religión y construcción simbólica de territorios identitarios urbanos en la ciudad de Guadalajara, El Bethel y Santa Cecilia". En *Revista Cuiculco*, núm. 49.

VÁRGUEZ, Luis (2000). "Modernidad y Religión al filo de dos siglos. Una reflexión inconclusa". En *Convergencia*, núm. 22.

En campo. Una expresión de Reiki en la Zona Metropolitana de Guadalajara

Luz María Resendez Sánchez*

Recibido: 31/05/2018

Aceptado: 30/01/2019

Resumen

En este artículo se señala al Reiki como un sistema con presencia creciente en la Zona Metropolitana de Guadalajara. La investigación sobre el tema se realizó a partir de un trabajo etnográfico vertebrado en una descripción densa. Se describe el caso estudiado, esbozando la relación existente entre los elementos que integran el sistema Reiki y los del espiritualismo trinitario mariano que se observó en la Maestra Reiki. Lo anterior para mostrar cómo este caso sintetiza dos tradiciones diversas, aunque similares en algunos aspectos.

Palabras clave: Reiki, energía, Antropología de la religión, sistema simbólico.

* Licenciada en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Profesora de Nivel Medio Superior. Contacto: enlaotraorilladelaluz@gmail.com

On field. An expression of Reiki in the Guadalajara Metropolitan Area

Abstract

This article points to Reiki as a system with a growing presence in the metropolitan area of Guadalajara. The research on the subject was made from an ethnographic vertebrate work in a dense description. The case studied is described, outlining the relationship between the elements that conform the Reiki system and the Marian Trinitarian Spiritualism that was perceived in the Reiki Master. This case synthesizes two diverse traditions, which are also similar in some aspects.

Keywords: Reiki, energy, Anthropology of religion, symbolic system

El Reiki en Guadalajara y Rosita, en contexto

Desde hace algunos años es común observar en ciertos sectores de la población de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), la búsqueda de alternativas que les permitan vivir de forma armoniosa, saludable y en paz; opciones que enfoquen de forma holística cualquier circunstancia vital del ser humano. Con el paso del tiempo esa tendencia ha ido en crecimiento. Escuchar las temáticas tratadas en muchas publicaciones impresas en la ciudad (periódicos, revistas), en alguna estación radiofónica (sobre todo en la frecuencia de AM), o bien, en diálogos cotidianos, puede ser una muestra de ello.

Entre las diversas alternativas holísticas existentes, se encuentra el Reiki, al que los usuarios se acercan por diversos motivos: terapéutica médica, solución a problemas emocionales (estrés, miedo, etcétera), asuntos de orden espiritual y/o energético ("mal de ojo", "embrujo" y otros).

En la ZMG existe una oferta diversa de terapias Reiki. Ello implica una variedad de “linajes”, corrientes, estilos y hasta precios. La formación de los terapeutas también puede ser distinta: existen terapeutas formados en pocos fines de semana, algunos meses o hasta años. Ante esta pluralidad de opciones, el usuario o paciente opta, de acuerdo a sus preferencias, por una u otra alternativa terapéutica.

Aquí presentaremos los resultados del acercamiento y la observación del hacer de una terapeuta y Maestra Reiki que, por sus características, ha posibilitado en la ciudad, la construcción de una propuesta que rompe con la forma, hasta entonces predominante, de impartir las enseñanzas y aplicar las terapias.

El caso de *Rosita* permite conocer una reformulación de la práctica en sus aspectos de orden espiritual. Lo anterior debido a que no pertenece a ningún “linaje” de los reconocidos por el Reiki Tradicional. Ella cuestiona la validez de la noción por dos razones: en primer lugar, el Reiki Tradicional utiliza sus concepciones para justificar (entre otras cosas), los costos económicos que manejan sus miembros. En segundo, cree que el terapeuta debe ser independiente y trabajar sin someterse a sistema alguno de pensamiento que pretenda limitarle el camino y la forma de su desarrollo.

El trabajo etnográfico que guió la investigación partió de varias hipótesis:

- a) El Reiki es un sistema simbólico que manifiesta lo sagrado, sustento de todo sistema religioso.
- b) Las prácticas Reiki de *Rosita* rompen con el lugar que se les ha venido asignado a estos haceres, los que se explican en ocasiones, como nuevas formas de espiritualidad y/o como terapias alternativas. Ruptura que se manifiesta como una síntesis entre conocimientos y prácticas tradicionales del Reiki con otros provenientes del espiritualismo trinitario mariano.

- c) El Reiki de *Rosita* busca un cambio social: pone su práctica misma como abono para una modificación en la percepción de los usuarios acerca de su entorno, y, a partir de ello, que pueda ser expresada en acciones que construyan una sociedad con valores humanos diferentes.

La identidad real y ubicación exacta del centro terapéutico en el que se llevó a cabo la investigación, no se proporciona, debido a la petición de la Maestra Reiki; quien con mucha amabilidad accedió a facilitar nuestro acceso al terreno para observar su práctica y escuchar sus explicaciones.

El Reiki ha sido sujeto de estudio desde distintas perspectivas teórico-metodológicas: la Antropología médica ha analizado sus características como terapia, describiendo los procesos de salud-enfermedad que le son inherentes; la Antropología social, como el estudio en el occidente del país, realizado en la ciudad de Zamora, Michoacán, dentro de un grupo social para conocer la recepción que tienen del Reiki como terapia (Alvarado y Hernández, 2003). Existe otro estudio realizado en la misma línea, pero en un país con características culturales diferentes: Brasil (De Campos, 2004).

Una tendencia importante en los estudios de las medicinas y terapias holísticas es concebirlas como expresiones *New age*, que forman parte del abanico de manifestaciones de la "religión a la carta": se tendría una mezcla sin orden ni sentido, de manifestaciones religiosas y espirituales, una espiritualidad construida artificialmente según el gusto del consumidor (De la Torre, 2006).

Nuestro interés no es analizar el proceso salud-enfermedad, ni tampoco la idea del Reiki como suma de expresiones asimiladas de forma superficial, motivadas por el mercado global. Nuestro objetivo, en cambio, es comprender los significados que el sistema Reiki expresa; significados que son observados para su estudio dentro de

los campos de la Antropología de la religión, Antropología social y Antropología simbólica.

Leyendo significados

La búsqueda de los símbolos y sus significados en la práctica Reiki, se realizó mediante un trabajo etnográfico con enfoque hermenéutico-fenomenológico. Por ello, se tomó en cuenta la narración de la vivencia, experiencia e interpretación particular de *Rosita*. Lo anterior con el fin de establecer un diálogo entre lo que señalaba y algunos referentes más amplios relacionados con el fenómeno estudiado.

Nuestros referentes teóricos son: el sistema de símbolos de los trabajos de Víctor Turner, la descripción densa de Clifford Geertz y el concepto de “terapia delicada” que expone Mary Douglas. Ellos proporcionan un sustento explicativo del fenómeno analizado, que se expresa a partir de prácticas concretas, las cuales pueden ser traducidas como símbolos. De allí que nos sean útiles los estudios que estos teóricos realizaron, enmarcados en la Antropología simbólica y la Antropología de la religión.

La investigación cualitativa fue llevada a cabo a partir de observación participante, las entrevistas a profundidad y la historia de vida. El trabajo de campo se desarrolló en un centro terapéutico, propiedad de quien denominamos aquí *Rosita*, maestra y terapeuta Reiki, con formación en algunas otras terapéuticas alternativas. La investigación se efectuó en diferentes períodos de tiempo, en función de las facilidades otorgados por ella. Cabe señalar que las entrevistas a profundidad fueron de gran ayuda porque nos permitieron esbozar algunos elementos relativos a la práctica del Reiki en su la vida.

De símbolos y entramados simbólicos

En términos generales y desde una perspectiva antropológica, se considera que la cultura es “la capacidad humana de crear un mundo propio” (Fábregas, 2016: 21). Los esquemas culturales son modelos simbólicos; es decir, conjuntos de símbolos cuyas relaciones entre sí, dan estructura a las relaciones entre entidades, procesos de tipo físico, social o psicológico (Geertz, 2005:91).

Un elemento que aparece conformando tales esquemas culturales es la religión. Para Geertz, ésta es

un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales entre los hombres, proporciona unidad a la experiencia al tiempo que hace la vida menos chocante a la razón y menos contraria al sentido común (2005: 89).

En términos del orden social, Durkheim considera que “una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en la misma comunidad moral, llamada Iglesia a todos los que se adhieren a ella” (1982: 42). Lo sagrado, por su parte, es el origen de la religión, del ritual y del culto, es una categoría colectiva, “son los dioses pensados simbólicamente” (De Sahagún, 1999: 34).

Así, podemos decir que la cultura es un mundo propio que cada grupo humano construye en el ejercicio de su creatividad y que provee al ser humano de esquemas simbólicos. En parte de esa construcción creativa está la religión: sistema solidario de creencias y prácticas, como dice Durkheim, relacionado con las cosas sagradas, en el cual “el mundo de lo sagrado está siempre en oposición al mundo de lo profano” (Callois, 1984:14).

Los símbolos son señales convencionales que representan alguna cosa, ya sea de forma directa o indirecta (Ferrater Mora, 1979:3039). En el sistema Reiki todos los elementos (como gestos, colores, palabras) remiten a significados que no están contenidos de forma evidente, sino que se encuentran condensados dentro de símbolos que transmiten de forma definitiva y rápida, emociones y conceptos. El Reiki es un sistema conformado por símbolos de diversos tipos, entre ellos los de condensación: "símbolos que facilitan una liberación directa de algún tipo de tensión y/ o significado ritual" (Turner, 1980: 32).

El método Reiki está conformado por prácticas y creencias que a su vez constituyen un modelo simbólico, un entramado de símbolos y una estructura simbólica, por lo que se está (en términos de Geertz), ante un modelo *de* la realidad y un modelo *para* la realidad. Un modelo que informa un estado del mundo y al mismo tiempo lo forma.

El Reiki

Como sistema de pensamiento, el Reiki propicia la curación y propone una interpretación particular del mundo. Surge en Japón entre finales del siglo XIX y principios del XX. Es relativamente joven, si se compara con la antigüedad de otros métodos, sistemas y religiones asiáticas a partir de los que Mikao Usui (su creador) le conforma, al abreviar de ellos y reinterpretarlos.

Existen tres versiones respecto del origen y formación, tanto espiritual como académica de Usui, pero ellas coinciden en que se desarrolla durante un período de la cultura japonesa denominado "Restauración Meiji" (1868-1912). En términos generales se afirma que su surgimiento tiene que ver con el hecho de que su creador era:

- a) Monje japonés, practicante del budismo de la Escuela Shingon y cercano a la tradición budista Tendai. Adquiere un manuscrito del siglo VIII en el cual se explican prácticas y

devociones del llamado “Tantra del relámpago”, de donde obtiene las bases teóricas del Reiki (Casabianca, 2008: 145).

- b) Laico estudioso de manuscritos, dentro de los que se encontró “secretos” esotéricos que cobraron sentido con su experiencia de meditación en el Monte Kurama (Hui Eguchi, 2005: 46-49).
- c) Sacerdote católico que buscando la manera en que curaba Jesús y encontró el Reiki (Li, 2008: 20).

Las diversas escuelas y corrientes sostienen que Usui estuvo en ayuno y meditación en el Monte Kurama (montaña sagrada, según las religiones de oriente) durante 21 días, luego de lo cual “recibió” ahí mismo los símbolos y la clave con la que lograba curaciones extraordinarias (Stein, 1995: 29).

La diferencia entre las versiones sobre la formación de Usui da origen a la diversidad de escuelas y tradiciones Reiki: japonés, tradicional, tibetano, *jinkeu*, *karuna*, otra menos tradicional, independiente, entre otras.

En suma, las principales diferencias entre esas escuelas o tradiciones radican en su forma de organización, la cantidad de símbolos reconocidos, la conservación o no de un “linaje”, la necesidad o no de divulgarlo y/o mantenerlo como una práctica restringida, los cobros económicos por terapia y la formación del terapeuta.

A. “Linajes” y transmisión del conocimiento

Un linaje es la línea por la cual el practicante recibe el conocimiento y el método curativo. De él depende la continuidad o ruptura con las enseñanzas de Usui. Las líneas más tradicionales lo defienden considerándolo un indicio de continuidad y pureza del conocimiento. Al sostener la existencia de ese “linaje”, se sustenta hasta hoy, la

necesidad de un conocimiento exclusivo y la justificación de costos elevados por sus servicios terapéuticos. En las otras líneas en cambio, se reclama el Reiki como un patrimonio de libre acceso.

La escuela de Reiki Tradicional fue predominante durante más de la mitad del siglo XX. Ella afirma que Usui enseñó e inició solamente a unos pocos alumnos, y que dejó como “heredero” de su escuela a Chujiro Hatashi, quien a su vez formó e inició a Hawayo Takata, su fundadora. Sin embargo, a partir de los años 60 han ido surgiendo otras vertientes.

B. Principios básicos del Reiki

El primer principio básico es la noción de *ki* (*ochi*, de acuerdo con otras tradiciones culturales), emanada del zen y del budismo. *Ki* es “energía, aire, aliento, viento, hálito vital, esencia vital, es la energía activa del Universo” (Stein, 1995: 35). “Los ideogramas que expresan la palabra Reiki significan REI (insoldable o universal, abarcando una dimensión espiritual) y KI (energía vital que fluye en todos los reinos: humano, animal, vegetal y mineral, en el cosmos y en la Tierra” (Hui Eguchi, 2005: 10).

Según las diversas tradiciones orientales existen tres tipos de *ki*: el del espacio cósmico, el del planeta y el que está presente en todos los seres vivos. Cuando el *ki* individual está en armonía, se equilibra con el del entorno natural y el del Universo (Tuan, 1997: 15). En el cuerpo humano, el *ki* es la energía fundamental que sostiene la vida e interviene en todos los procesos del organismo. Todos los seres son manifestación y parte de la misma energía universal (Tuam, 1997:16).

El segundo principio básico es la noción de un sistema corporal energético, que recibe la energía vital y la distribuye por el cuerpo humano. Este mecanismo está conformado por siete cuerpos sutiles

superpuestos, siete chakras principales, innumerables chakras secundarios e incontables *nadis* -especie de venas por las que circula la energía- (Tuan, 1997: 18).

El método creado por Usui proporciona un modo específico para acceder a la energía y trabajar con el sistema energético humano mediante los símbolos que canalizan esa forma concreta de energía. Su trabajo es singular debido a que articula “una versión popular de las enseñanzas Reiki, completamente despojadas de componentes doctrinarios religiosos” (Eguchi, 2005:16).

El caso de *Rosita*

Rosita es dueña de un centro en el que imparte terapias dos días a la semana, clases tres y un día lo dedica a una meditación grupal. Ahí acuden personas de diferentes partes de la ZMG.

Al observar el trabajo de *Rosita* se encontraron algunos aspectos que evidencian que éste es el resultado del contacto y convivencia de dos sistemas, dos tradiciones: el Reiki y el espiritualismo trinitario mariano.

El espiritualismo trinitario mariano tiene por nombre oficial “Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías”, la cual surgió en actual Ciudad de México en 1866, como un movimiento cismático de la Iglesia Católica. En principio buscaba regresar a la práctica de un cristianismo primitivo y sostiene la existencia de un pueblo elegido al que identifica con indígenas y mestizos (Ortiz, 1990: 15-18).

El espiritualismo trinitario mariano reformula algunos dogmas del catolicismo, por lo que puede ser entendido como un movimiento contestatario al poder de la jerarquía de la Iglesia Católica. “Esta corriente religiosa, surgida en el medio urbano popular de la ciudad de México, se asienta en esa sociedad desposeída con características

rurales y cultura tradicional de los barrios marginales del siglo pasado” (Ortiz, 1990: 29). A lo largo del siglo XX se fue propagando hacia otras ciudades del país.

Esta Iglesia se reivindica como “mariana”. Se trata de una manifestación de religiosidad popular que sostiene un dualismo espíritu/materia y la posibilidad de la manifestación y comunicación divina a través de personas que son preparadas para que ello sea posible. Afirma que esa comunicación facilita la entrega de un conocimiento directo, así como la curación de las personas.

Algunos aspectos observados en la práctica de *Rosita*:

A. Similitudes

1. En ambos casos se trabaja una energía considerada sagrada. En el del espiritualismo trinitario mariano, ello se posibilita invocando la asistencia de maestros espirituales, de “seres de alta luz” (*Rosita*, comunicación personal, 2016). En el del Reiki se trata de una energía no tangible (*ki*) que tiene la posibilidad de permear cualquier objeto y en el momento de la terapia, el terapeuta la canaliza por el cuerpo del paciente. El *ki* es una energía abstracta, sin forma alguna, acaso se pueda percibir como color y/o sonido. No todos tienen la posibilidad de percibirla con cualquiera de los cinco sentidos convencionales; en cambio, para los reikistas es posible hacerlo con el desarrollo de otras capacidades, como clarividencia, clariaudiencia o, en general, con el incremento de la sensibilidad del terapeuta (*Rosita*, comunicación personal, 2016).

Como se ha señalado, *Rosita* homologa en su práctica concepciones orientales con conceptos de raigambre católica. Por ello, esa energía curativa es en esencia la energía de la “Santísima Trinidad”.

2.- Existe una relación en el nivel teórico-conceptual y en el de prácticas entre ambos sistemas. En los dos se realizan sanaciones dirigidas tanto al cuerpo físico como al espiritual, con métodos empíricos en los que lo más importante es el resultado obtenido (salud del paciente).

3.- En un tercer nivel, existe una relación a nivel simbólico: Primero, el Reiki posee símbolos propios que funcionan a manera de "llaves energéticas". Los rituales de sanación en el espiritualismo se realizan mediante gestos corporales por parte del sanador (Ortiz, 1990:215-219). Silvia Ortiz (1990) menciona algunas formas: el sanador o materia "«pulsas» al paciente tomando sus pulgares encerrados en un puño, o bien tomando su pulso en la mano derecha", pone su frente contra la del paciente, o coloca sus dos puños cerrados sobre la frente del consultante y después coloca su frente.

Segundo, la creencia en el acompañamiento y asistencia de energías o unidades de conciencia a los que denominan "Maestros ascendidos" o "seres de luz", los que sin poseer ya un "vehículo físico", poseen cuerpos energéticos de orden espiritual. Se trata de seres que auxilian al sanador, lo guían y colaboran en la recuperación de la salud del paciente, al posibilitarle el contacto con un proceso sanador.

Tercero, aunque no es un requisito indispensable la vestimenta, se lleva ropa de color blanco y se usan espacios con características especiales (se trata de lugares que han sido limpiados con energía), para llevar a cabo las terapias y los rituales de iniciación. Se trata de sitios diferenciados de las áreas cotidianas, son espacios sacralizados en los que es posible ubicar durante estos rituales, el centro del mundo y la detención del tiempo (Eliade, 1967:24-26).

Por último, tanto en el espiritualismo como en el sistema Reiki existen rituales y ceremonias de iniciación. Rituales de paso que tienen por objetivo capacitar de forma integral al iniciado para recibir

calidades y cualidades de energía diferentes a las que percibía antes de esas ceremonias (Stein, 1995:172-174).

Los rituales requieren preparación física, mental y espiritual por parte de los iniciados. Ello implica trabajar con la respiración, concentración, incrementar la consciencia de sí, posibilitando contacto y percepción de las energías sutiles (*Rosita*, comunicación personal, 2016).

B. Diferencias

Es posible observar que en la práctica de *Rosita* existen también algunos elementos que la alejan de la tradición espiritualista:

1. En el orden de cómo se lleva a cabo la comunicación con lo sagrado, en el espiritualismo trinitario mariano los mundos material y espiritual “son dos realidades opuestas y contrastantes en interrelación permanente” (Ortiz, 1990:156). En el Reiki en cambio, el *ki* es una energía dinámica que se mueve en un continuo materia-energía, por lo que las realidades forman parte de un todo indiviso. Aquí la comunicación con lo sagrado es una realidad permanente, es independiente del lugar en que se realice una terapia o un ritual; aunque lo ideal es que “se hagan en lugares limpios de energía para facilitar el flujo de energía sutil durante la terapia o ritual” (*Rosita*, comunicación personal, 2016).

2. *Rosita* deja abierta la posibilidad de que un trabajo Reiki siga siendo elaborado y concluido por “la misma energía” una vez que el paciente se ha retirado de su centro. Lo anterior no podría aceptarse en una sanación o ritual espiritualista, ya que habría que tomar en cuenta otros aspectos: en espiritualismo existe una comunicación

institucionalizada a través de los ritos en el templo, condicionada a la intermediación de las jerarquías religiosas (pedestales y facultades), preformada en estilo y contenido del discurso de las comunicaciones con el objetivo básico de lograr la reproducción ideológica de la doctrina, lo que permite la persistencia y el desarrollo de la iglesia (Ortiz, 1990:157).

3. En el espiritualismo se otorga gran importancia a la comunicación que se posibilita por el trabajo de las “materias”. Una materia es una persona que ha sido entrenada para que, mediante un estado de trance pueda disociar su mente y comunicarse con “espíritus de luz”. Ella canaliza a las entidades espirituales (les permite actuar en el mundo material a través de su mente), con el objetivo previamente trazado de enseñar o curar (*Rosita*, comunicaciones personales, 2016). Esa intermediación fomenta por un lado, el mantenimiento de las jerarquías institucionales y, por otro, la confianza y dependencia a las estructuras religiosas.

4. El reconocimiento de la existencia de jerarquías tanto espirituales como colectivas, permite al espiritualismo preservar su estructura institucional. En el Reiki que *Rosita* practica y enseña, se invita a “confiar y dejarse llevar por sus percepciones y no dejar de trabajar en ellas” (*Rosita*, comunicaciones personales, 2016).

Tradiciones que se unen

No ha sido objeto de este trabajo hacer una indagación histórica de la penetración del Reiki en la ZMG, sin embargo, durante el desarrollo de la investigación han existido comunicaciones personales que señalan su presencia aquí desde hace más de 25 años, la cual ha ido permeando los diferentes estratos sociales.

La práctica Reiki observada es una representación de ideas y creencias arraigadas en algunos sectores sociales que, de forma colectiva, han sido adoptadas y adaptadas por los reikistas tapatíos desde hace algunas décadas. En caso estudiado se contempló que no fue el resultado una práctica Reiki individual o aislada, sino de una que se ha retroalimentado de otras, mediante contactos e interacciones con distintos practicantes.

Si bien el estilo de Reiki que *Rosita* práctica y enseña, no podría considerarse propiamente “*Escuela*” (debido a la cantidad de alumnos que han aprendido con ella), sí podría reconocerse que se trata de una tendencia o influencia en la práctica de otros reikistas, no sólo de la ZMG, sino de diversas ciudades del país. Ella imparte clases hace casi 30 años y ha tenido alumnos de distintos lugares (*Rosita*, comunicaciones personales, 2016).

La particularidad del caso de *Rosita* se debe a que, como se señaló antes, en su práctica convergen dos tradiciones diferentes, dando como resultado un especial estilo de trabajo.

Rosita es de la segunda generación de una familia que profesó el espiritualismo trinitario mariano. Religión que desde sus inicios entraña un germen de disidencia porque se trata de una “iglesia cismática fundada por un líder carismático con fundamentaciones judeocristianas.” (Ortiz, 1990: 17). Además, Silvia Ortiz (1990) considera que la fundación de Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías es producto del desprestigio de las iglesias católica y protestante después de las Leyes de Reforma, y que ésta es una iglesia nacionalista para la “surgente nación mexicana”. Iglesia que exaltaba los conocimientos indígenas cosmogónicos y medicinales (como el uso de plantas y formas de curación).

En los años 50 y 60 del siglo XX, *Rosita* y sus padres vivían en una comunidad muy tradicional y religiosa de Guadalajara, en la que existen dos parroquias que aglutinaban desde entonces y hasta la

actualidad, dos imágenes muy visitadas por los tapatíos: San Antonio y el Señor de la Penitencia en Mexicaltzingo. Su filiación al espiritualismo trinitario mariano ponía en riesgo su pertenencia y el respeto de la comunidad, ya que existía el peligro de ser estigmatizados como brujos o herejes (*Rosita*, comunicaciones personales, 2016).

Rosita creció en un ambiente impregnado de enseñanzas espiritualistas, pues además de la filiación religiosa de sus padres, su madre era un “canal” o “materia” dentro de la Iglesia (*Rosita*, comunicaciones personales, 2016); es decir, era parte del “cuerpo de facultades” o “cuerpo de mediumnidad”, ya que poseía el don de canalizar las energías a través de su cuerpo (Ortiz, 1990:159). Por lo anterior, ella creció familiarizada con el trabajo sistemático que se requería para adquirir capacidades extrasensoriales y, en consecuencia, también aprendió a detectar la existencia de un trabajo erróneo que puede llevar a posibles engaños.

En los templos espiritualistas, señala, existía una persona encargada de registrar que aquellos mensajes que “se entregaban” fuesen auténticos, y no “proyecciones de la materia” que los transmitía, que carecían de “la luz” que “un ser de alta luz” podría ser capaz de transferir mediante palabras, ya que al no cumplir con ese requisito, eran engaños o mensajes falsos.

El Reiki que *Rosita* practica, combina referencias de raigambre católica por partida doble, que son explicadas por su contacto vital con ellas: por un lado, sus padres crecen en una familia religiosa y en poblados con marcada presencia de esa tradición (Los Altos de Jalisco); por otro, el espiritualismo trinitario mariano que es una reinterpretación popular de la doctrina católica.

Dentro de su militancia en el espiritualismo fue siempre “muy seguidora de las cátedras del Maestro Jesús”. Se trata aquí de una figura que retoma lo atribuido al personaje bíblico y posee además, características provenientes de distintas tradiciones esotéricas y

herméticas. Es básicamente un taumaturgo, cuya presencia y comunicación trasciende en la tierra. *Rosita* señala como él era el Maestro por excelencia y sus mensajes eran los más selectos y luminosos a los que se podía tener acceso. Así, ese Jesús es un símbolo que ocupa un lugar central en su práctica. En su centro terapéutico se observan diversos cuadros que aluden a la imagen de Jesús de Nazareth.

En algún momento de su juventud, *Rosita* fue nombrada “pluma de oro”, cuya función era transcribir las palabras de Jesús, vertidas en sus cátedras. Dentro del espiritualismo trinitario mariano se asigna esa tarea a personas “especiales”, no sólo por su preparación dentro de la Iglesia, sino por las cualidades que a ellas se pide (Ortiz, 1990: 150; *Rosita*, comunicaciones personales, 2016).

En sus clases enseña que el Reiki es un flujo de energía vital con la que el terapeuta pone en contacto al paciente, ya sea dirigiéndola por el cuerpo del mismo, o bien, hacia alguna circunstancia relacionada con la persona que recibe el tratamiento. Aunque cada terapeuta tiene un “guía” o “maestro energético” que lo orienta en los trabajos, la enseñanza que *Rosita* da a sus alumnos está en la línea de la sugerencia de cultivar su intuición y adquirir herramientas necesarias para conducir una terapia por sí mismos.

Esta forma terapéutica aspira a marcar un punto liminal en la vida del paciente: “se busca un cambio en su estado de conciencia. Que comprenda cuál es la causa de su malestar y logre cambiar lo que ha hecho para tener ese padecimiento”. Se espera que ello se vaya dando de forma paulatina, a medida que el paciente sea capaz de percibir un estado diferente en sí mismo (*Rosita*, comunicaciones personales, 2016).

Rosita insiste con frecuencia, en la existencia del “libre albedrío”, lo que para ella significa una facultad humana que permite a cada persona “tomar decisiones con respecto a sus experiencias”. Al poseerlo, el ser humano ejerce su capacidad de vivir, de comprender

las decisiones que toma y sus consecuencias. Por ello, si una persona toma la decisión en algún espacio de su ser, de vivir la experiencia de la enfermedad, así sucederá; por lo que cualquier terapia y/ o medicina será capaz de ayudarlo de forma efectiva, en la medida en la que ese ser humano permita ser ayudado.

El Reiki en la transformación social

El Reiki también busca ser un agente de transformación colectiva, sus principios invitan al ser humano a mirar más allá de su individualidad y reconocerse como un ser colectivo o social, con una responsabilidad hacia los demás.

Al concebir a la energía como flujo continuo entre todos los seres, ofrece una propuesta de cambio social y hasta ecológico-planetario. Apuesta porque, mediante la toma de conciencia, los pacientes asuman que son parte de una entidad mayor (el planeta) y que tienen ahí, una responsabilidad.

En síntesis, el sistema Reiki sostiene la necesidad de trabajar en varios niveles: individual, colectivo, social, emocional, espiritual, planetario (Eguchi, 2005:167). Así los plasmó Usui en cinco preceptos o principios morales (Gokai), que muestran la diferencia de niveles en los que se busca incidir. Los dos primeros corresponden con un nivel individual, en los dos siguientes se sugiere el trabajo nivel social y colectivo (yo-tú), y, en el último, la exhortación tiende al nivel planetario (todos los seres: animales, árboles, piedras).

Sólo por hoy, no te enojés

Sólo por hoy, no te preocupes

Sólo por hoy, sé agradecido

Sólo por hoy, haz tu trabajo

Sólo por hoy sé amable con todos los seres

Conclusión

En la práctica de *Rosita* se observa un Reiki entremezclado con lenguajes y símbolos provenientes de una tradición religiosa popular vinculada, aunque en oposición, al catolicismo: el espiritualismo trinitario mariano. En menor medida se nota en ella la presencia de algunos elementos de otras tradiciones, como el rosacrucismo y el chamanismo indígena (al aceptar la posibilidad de que el cuerpo espiritual tenga una acción separada y paralela al cuerpo físico).

Ese sincretismo resalta en su hacer a lo largo de todo el proceso: cuando la herramienta diagnóstica conduce a obtener una etiología que da lugar a una prognosis, para la posterior curación del paciente. Por ejemplo: al revisar el estado de los chakras de un paciente con alguna afección grave en el estómago, se encuentra un no funcionamiento del chakra del plexo solar (explicación extraída del Reiki). Luego de varias preguntas al paciente, se concluye que el estómago está afectado y es necesario realizar una cirugía espiritual para aliviarlo o extraerlo (propia del espiritualismo trinitario). Se espera que después de ese procedimiento, el paciente sienta dolor o malestar por algunos días (al igual que sí hubiese pasado por una cirugía en un quirófano), para que posteriormente, sienta o una mejoría o el alivio completo de su malestar. Es decir, su hacer muestra de símbolos provenientes de tradiciones mezcladas sin distinción.

Por lo anterior, puede concluirse que la interrelación que *Rosita* ha hecho entre espiritualismo trinitario mariano y Reiki no ha sido planeada, sino un producto de la necesidad de aliviar los malestares de sus pacientes. De allí que eche mano de cualquier "conocimiento" (llama conocimiento a toda noción que sea de inspiración espiritual) o técnica que le sirva, sin importar de que tradición provenga.

Resulta interesante que al discutir con ella esta observación, reconoció que algunas de sus prácticas no provienen del Reiki pero

que, en todo caso, si se ha observado en sus prácticas la presencia de elementos disímbolos, se trata de una mezcla que enriquece al sistema y a sus alumnos, consiguiendo también, los resultados que el paciente necesita.

Bibliografía

- ALVARADO RODRÍGUEZ, Pilar y Miguel J. Hernández Madrid (2003). "Manos que sanan, corazones encendidos. Creencias y prácticas terapéuticas del Reiki en una sociedad del occidente de México". En Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*. Zamora, Mich., México: El Colegio de Michoacán-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- BLANCO PÉREZ, Rolando Fabián (2008). "El reiki en La Habana Vieja. Los nuevos ritos de paso y sus conexiones con prácticas religiosas cubanas de origen africano". En *Scripta Ethnologica*, vol. XXX. Argentina: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- CALLOIS, Roger (1984). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASABIANCA, Silvia (2008). *El fin de la enfermedad*. Tenerife, España: OB STARE.
- DE CAMPOS BANENKO, Paula (2004). *Reiki: um estudo localizado sobre terapias alternativas, ideologia e estilo de vida*. (Tesis de Maestría). Brasil: Universidade Federal de São Carlos.
- DE LA TORRE, Renné (2006). "Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: *new age* y neomagia popular en Guadalajara". En *Revista Alteridades*, núm. 16. México: UAM.
- DE SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, Juan (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. España: Biblioteca de autores cristianos.

- DURKHEIM, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. España: Akal.
- ELIADE, Mircea, 1967. *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés (2016). "La cultura: una reflexión". En *Ahuehuate*, num.12. México: Seminario de Cultura Mexicana Corresponsalía Guadalajara.
- FERRATER MORA, José (1979). *Diccionario de Filosofía*. España: Alianza.
- GEERTZ, Clifford (2005). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- HUI EGUCHI, Akamu (2005). *Sanarnos con reiki*. Buenos Aires: Deva's.
- LI, Chang Tsung (2008). *Reiki. Técnicas de autocuración*. Argentina: Ediciones Lea.
- ORTIZ ECHÁNIZ, Silvia (1990). *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- STEIN, Diane (1995). *Reiki esencial*. Barcelona: Robinbook, SL.
- TUAN, Laura (1997). *Los chakras. Cómo activar los centros de fuerza vital*. Barcelona: De Vecchi.
- TURNER, Víctor (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.



Creencias e ideología detrás del debate en torno a los Derechos Sexuales en Jalisco, México

María Martha Collignon Goribar*
Paola Lazo Corvera**

Recibido: 15/10/2018

Acceptado: 03/04/2019

Resumen

El debate social en México en torno al matrimonio igualitario, la adopción por parejas del mismo sexo y la libre determinación de la identidad de género, ofrece elementos importantes para reconocer los referentes de orden moral, religioso, jurídico y cultural que los diversos actores sociales ponen en movimiento para la conquista de derechos humanos centrales. El análisis que aquí se presenta, describe el contexto nacional en el que se da la discusión, así como un enfoque local referido al Estado de Jalisco, ya que las investigaciones que sostienen nuestro trabajo, se desarrollan específicamente en el Área Metropolitana de Guadalajara (AMG). Este debate, como otros que se han suscitado cuando se analiza los procesos

* María Martha Collignon Goribar: Doctora en Ciencias Sociales; profesora-investigadora del Departamento de Estudios Socioculturales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus principales de investigación son la Construcción sociocultural de la sexualidad, las Identidades y subjetividades en la construcción de la sexualidad, y los Discursos y actores en la construcción sociocultural del cuerpo. Contacto: mcollignon@iteso.mx.

** Paola Lazo Corvera: Doctora en Estudios Científico-Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO); profesora de asignatura del Departamento de Estudios Socioculturales y del Departamento de Psicología, Educación y Salud del ITESO. Sus principales líneas de investigación son Género, Subjetividad y Derechos Humanos-Derechos Sexuales. Contacto: paolalazo@iteso.mx

de construcción de sociedades plurales y diversas, está inmerso (y emerge precisamente desde ahí), en un contexto sociohistórico de fuerte arraigo judeocristiano que enfrenta procesos de modernización y globalización importantes en sus esferas política, económica, cultural y social.

Palabras clave: Derechos sexuales, reformas de ley, debate sociopolítico, discursos, ideología

Beliefs and ideology behind the debate about sexual rights in Jalisco

Abstract

The social debate that has developed in Mexico around egalitarian marriage, adoption by same-sex couples and self-determination of gender identity, offers important elements to recognize the moral, religious, legal and cultural referents that the various social actors set in motion for the conquest of central human rights. The analysis presented here describes the national context of the debate, as well as a local approach regarding the state of Jalisco since the investigations that sustain this work are developed specifically in the Guadalajara Metropolitan Area (ZMG). This debate, like others that have arisen when analyzing the processes of construction of plural and diverse societies, is immersed in (and emerges from) a socio-historical context of strong Judeo-Christian roots which face processes of important modernization and globalization in its political, economic, cultural and social spheres.

Keywords: Sexual rights, law reforms, sociopolitical debate, speeches, ideology

Introducción

Este trabajo presenta una discusión analítica sobre las creencias que están detrás del mandato sexual, moral y religioso (fundado en una matriz judeocristiana trastocada por la globalización y el capitalismo), que sostiene el debate social actual en torno al matrimonio igualitario, la adopción por parejas del mismo sexo, así como la libre determinación de la identidad de género en México; en contraposición con el mandato jurídico que se desprende de la legislación y sentencias de las Cortes a favor de los Derechos Humanos.

El análisis describe el contexto nacional del debate, así como un enfoque local referido al Estado de Jalisco. Se parte del trabajo realizado en dos investigaciones en curso que se inscriben en el campo del estudio de las subjetividades contemporáneas ancladas en el cuerpo, la identidad de género y la sexualidad, a través del estudio de casos particulares de mujeres y hombres en búsqueda del ejercicio de sus derechos sexuales en la ZMG. Ambas investigaciones están inmersas en un contexto socio-histórico que atraviesa una intensa discusión, por un lado, entre quienes defienden el estado laico y democrático, la ampliación y el respeto de los derechos humanos, en particular los derechos civiles y sexuales al matrimonio, la adopción y la autodeterminación de la identidad de género; y, por otro, entre quienes sostienen que el matrimonio debe integrarse exclusivamente por un hombre y una mujer, con el fin de procrear y conformar una familia natural, así como la consideración de que se nace hombre o mujer, y que aquellas personas que no se encuentran conformes con el género que les fue asignado al nacer dadas sus características bio-anatómico-genitales, son personas enfermas y anormales, que no pueden contar con los mismos derechos y responsabilidades que los demás.

Desarrollo

Para dar cuenta del debate en torno a los Derechos Sexuales en Jalisco, presentamos un primer apartado con datos contextuales de las normativas respectivas, para entender el momento socio-histórico en que se da. En el segundo, realizamos el análisis del mismo.

I. Marco y normativas sobre los Derechos Sexuales

El momento socio-histórico en que ocurre el debate en cuestión, cuestiona los marcos éticos y morales de la sexualidad con que se dota a la sociedad, y es precisamente la plataforma jurídico conceptual de los derechos sexuales como Derechos Humanos, la que sostiene la disputa. En el caso de México, los alcances, logros y cristalizaciones de estos derechos son incipientes y apenas localizados en los sistemas jurídicos de algunos estados de la República; si bien la Ciudad de México ha hecho reformas específicas para garantizarlos, en el resto de los estados falta concretar cambios y reformas a códigos civiles y reglamentos que los hagan realidad.

Torres Falcón señala la importancia de

considerar que el Derecho no se agota con las leyes, sino que intervienen otros factores tanto en la definición de contenidos y forma de los ordenamientos legales como en su aplicación a casos concretos; además, la cultura es fundamental para promover o inhibir el ejercicio de determinados derechos (2009: 42-43).

Existe una tendencia a identificar el Derecho con la ley, desde la cual se pretende resolver problemas sociales con adiciones a la Constitución Política o la promulgación de leyes específicas. Las leyes son

producto de realidades históricas determinadas y contienen, por lo tanto, una visión moral de la sociedad que las crea; definiendo a través de ellas un conjunto de principios, valores y comportamientos que se consideran útiles y adecuados. Al mismo tiempo, existe un cúmulo de conductas socialmente reprobables que la sociedad condena y sanciona dentro de tales normativas. Las leyes reproducen una ideología determinada, por lo que se puede afirmar que no hay neutralidad ideológica en los ordenamientos jurídicos.

Desde hace más de 20 años se estableció el 17 de mayo como el día Internacional contra la Homofobia y la Transfobia; día simbólico que conmemora el hecho de que en 1990, la Organización Mundial de la Salud (OMS) dejara de considerar a la homosexualidad una enfermedad. En nuestro país, hemos tenido algunos actos en los que las autoridades mexicanas se han puesto a tono con esta celebración, impulsando acciones jurídicas a favor de los derechos de los grupos de la diversidad sexual:

- 1) En junio de 2015, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) admitió una acción de inconstitucionalidad presentada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), en la que demandó la anulación del artículo 260 del Código Civil del Estado de Jalisco, en el que se rechaza el matrimonio entre personas del mismo sexo. En enero de 2016, la Corte invalidó esa legislación en Jalisco y sentó un precedente al impulsar la protección jurídica, la igualdad de oportunidades y la posibilidad de ejercer el derecho de constituir legalmente una pareja, independientemente del sexo de los contrayentes.
- 2) El 17 de mayo de 2016 se llevó a cabo por primera vez en México, un evento en la Residencia Oficial de Los Pinos, con representantes de la comunidad Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Travesti, Transgénero e Intersexual (LGBTTTI), en el que el presidente Enrique Peña Nieto (EPN) presentó

una iniciativa al Congreso para garantizar el derecho a la no discriminación y cumplir con lo que ya se había discutido y establecido desde la SCJN: eliminar las discriminaciones que aún prevalecen en los códigos civiles de muchas entidades de nuestro país, que obligan a muchas parejas a recurrir a un amparo para ejercer su derecho al matrimonio igualitario.¹ La propuesta presidencial fue un respaldo a las resoluciones de la Corte, en las que se planteaban los siguientes cambios fundamentales al Código Civil Federal:

- a) Matrimonio igualitario para todos y todas: eliminar la premisa que indica que el fin del matrimonio es la “perpetuación de la especie”, y lo establecía como la unión libre de dos personas mayores de edad con el interés de compartir una vida en común, procurarse ayuda mutua, respeto, solidaridad e igualdad. Señalaba también el derecho a formar una familia, sin importar la orientación sexual de las personas.
- b) Igualdad de condiciones para la adopción: ampliar la fracción III del artículo 390 del Código Civil Federal para agregar que la “orientación sexual o la identidad y expresión de género” no constituyen un obstáculo para considerar que una persona es apta y adecuada para adoptar y formar una familia.
- c) Garantizar la identidad de género: agregar al Código Civil Federal el artículo 136 Bis, el cual señala que “las personas podrán solicitar la expedición de una nueva acta de nacimiento para el reconocimiento de su identidad de género.
- d) Divorcio sin expresión de causa: modificar el artículo 267 del Código Civil Federal, estableciendo que “la sola manifestación

¹ Dicha propuesta fue desechada por la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados en San Lázaro, el 9 de noviembre de 2016, con 19 votos en contra, ocho a favor y una abstención.

de no querer continuar con el matrimonio es suficiente, sin importar la posible oposición del otro cónyuge” para que el divorcio sea procedente (Montalvo, 18 de mayo de 2016).

Las mayores resistencias para aceptar el derecho al matrimonio igualitario refieren a la posibilidad de que las parejas homosexuales puedan tener o adoptar hijos/as. Fue justo esta iniciativa presidencial la que provocó un despliegue de fuerzas conservadoras que se oponían a ella, respondiendo con una fuerte activación y movilización de cientos de organizaciones de la sociedad civil, unidas para formar lo que denominaron *Frente Nacional por la Familia* (FNF). Dicho Frente buscó echar atrás el paquete de propuestas legislativas del presidente Enrique Peña Nieto por medio de diversas acciones: organización de marchas “a favor de la familia” al interior del país y en su capital; difusión de información relacionada con su visión de familia, de la legalidad, los derechos humanos, la sexualidad, la educación y la moralidad humana; y cabildeo y presión hacia las autoridades federales (especialmente diputados y senadores), para detener la iniciativa presidencial y promover la aprobación de una iniciativa ciudadana presentada por *ConFamilia* (asociación civil a favor de la familia tradicional).

Lo que el *Frente Nacional por la Familia* presentó, fue una propuesta de reforma que buscaba en principio: a) proteger y reconocer el matrimonio entre un hombre y una mujer; b) garantizar el derecho de los padres de familia a elegir el tipo de educación para sus hijos; c) garantizar que todos los niños crezcan en una familia conformada por papá y mamá (Pepe H. *BuzzFeed*, 13 de septiembre de 2016). El Frente contó con el apoyo de un segmento de militantes y representantes del Partido Acción Nacional (PAN) y del Partido Encuentro Social (PES). Por su parte, el Episcopado Mexicano apoyó a través del semanario *Desde la Fe*, en el que se opuso abiertamente al paquete de iniciativas

propuestas por el Presidente, y llamó a los feligreses a tomar acciones en contra de éste. A su vez, el cardenal Norberto Rivera hizo explícito su rechazo al contenido de la propuesta presidencial. Ante la fuerte presión social y política, los senadores del Partido Revolucionario Institucional (PRI) optaron primero por congelar la iniciativa de EPN y después desecharla, bajo el argumento de que “hay temas más importantes que el matrimonio gay”.

Es así como el pensamiento conservador ha buscado consolidar nuevos discursos para mantener intactas instituciones como el matrimonio -considerándolo el único espacio moral para el desarrollo de la sexualidad y la familia-, y oponerse a toda práctica contraria a ello (el aborto, el matrimonio homosexual, los divorcios). Las y los mexicanos tienen un fuerte apego a la noción conservadora de familia, pues forma parte indudable de su imaginario colectivo, y se basa en una idealización de la misma como ámbito privilegiado de socialización y de consolidación del desarrollo humano a través de relaciones afectivas. En palabras de Tuiran, “la familia conyugal tradicional se convirtió en la norma y todo lo que no se adecuaba a ella es juzgado como desviado” (1993:665).

Como contrapeso a esta ofensiva conservadora, grupos de la diversidad sexual, académicos y organizaciones de la sociedad civil de corte liberal, convocaron a una marcha y a diversas acciones de difusión y reflexión a favor de la igualdad con la consigna principal: “Todos los derechos, todas las familias”; centrándose en el valor de la igualdad y la importancia de la armonización del Código Civil en el Estado de Jalisco a raíz de la declaración de inconstitucionalidad que hizo la SCJN, así como en su apoyo a la iniciativa presidencial.

Por medio de una larga lucha por reivindicar el derecho a la igualdad y a la no discriminación, a través de una exigencia específica: la del derecho al matrimonio, unido a la posibilidad de acceder a seguridad social para sí y para la pareja, la de adoptar si es que así lo

desean y la de formar una familia, estos grupos se pronunciaron por generar consciencia de que no existe una sola forma de ser hombre o de ser mujer, de vivir en pareja, ni una sola manera de ser y formar una familia.

El debate actual ha permitido hacer visible la existencia de múltiples formas de ser y hacer familia en México, así como los nuevos arreglos familiares y los procesos sociales, culturales, psicológicos, legales, económicos y emocionales, por los que atraviesan las parejas del mismo sexo en su conformación familiar. Estas diversas familias y configuraciones no han sido del todo reconocidas y respetadas, y han estado invisibilizadas por mucho tiempo (Medina Trejo, 2015).

Los medios de comunicación masiva y las redes sociales han jugado un papel determinante como detonadores e impulsores del debate, pero también como promotores en algunos casos, de desinformación, manipulación y encono, al presentar discursos antagónicos, que en muchas ocasiones, han sido producidos a partir de falsas argumentaciones que posicionan creencias sostenidas en una moral particular y en intereses políticos. Los Derechos Humanos (DDHH) son un mínimo ético universal que no pueden ser sometidos a consulta o a votación, porque justo tienen como finalidad asegurar que los grupos minoritarios y en situación de exclusión o vulnerabilidad, gocen de los mismos derechos y estén protegidos por el marco legal y por las instituciones que fueron creadas para hacerlos valer y ser respetados. Recordemos que la Reforma constitucional de 2011 en materia de DDHH, incorpora el principio *pro-persona* que sostiene que siempre se debe buscar la protección más amplia, y en muchos casos, ésta puede no ser la que la mayoría percibe o desea para sí.

Los DDHH se basan en los principios consagrados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) que incluyen, entre otros, la no discriminación, la dignidad y la igualdad; principios que son también cimiento de todos los derechos sexuales, ya que éstos

constituyen la personalización más accesible para que los individuos se apropien de los derechos humanos.

En las últimas dos décadas, los esfuerzos a nivel mundial de grupos feministas, jóvenes activistas y colectivos a favor de la diversidad sexual han elevado el reconocimiento de los derechos sexuales en los ámbitos internacional y regional. También se ha incrementado la conciencia sobre la obligación de los gobiernos de proteger y promover esos derechos (Ahumada y Kowalski-Morton. 2006). De acuerdo con la *International Planned Parenthood Federation* (IPPF, 2011), los Derechos Sexuales (DDSS)² abarcan una amplia gama de derechos relacionados con la sexualidad de la persona, que incluyen:

1. El derecho a la *no discriminación* con base en el sexo, sexualidad, género, identidad y expresión de género; orientación sexual, comportamiento o historia sexual, estado civil, condición de salud, incluida la de VIH, edad, opinión política, y por cualquier otra razón relacionada con la sexualidad de la persona.
2. El *desarrollo de capacidades* de las personas cuyos derechos han sido tradicionalmente marginados, para que puedan vivir libremente, sin temor a la violencia, discriminación o estigma.
3. El derecho de *participar* en las decisiones sobre políticas que afectan sus vidas, sin barreras basadas en ideas de lo que es correcto en cuanto al género y lo sexual.
4. Los derechos a la *vida, libertad, seguridad personal, integridad corporal y a vivir libres de tortura y trato cruel, inhumano y degradante*, para expresar su sexualidad libre de violencia o coerción.

² Se ha tomado como base la descripción de los DDSS de la International Planned Parenthood Foundation (IPPF) por considerarla la más reconocida a nivel internacional. La mayoría de los documentos y estudios revisados parten de ella para el análisis.

5. El derecho a la *privacidad* que incluye el derecho para tomar decisiones libres e informadas sobre su sexualidad.
6. El derecho a la *autonomía personal y reconocimiento ante la ley*, a controlar y decidir libremente sobre su sexualidad, a elegir sus parejas sexuales, a expresar su género de la forma que elijan, a acceder al placer sexual sin discriminación, a tener documentos de identidad acordes a su identidad de género autodefinida, a no ser sujetos a leyes que criminalicen las relaciones o prácticas sexuales consensuadas, a no ser forzados a procedimientos médicos, incluida la esterilización o la cirugía de reasignación de sexo, como requerimiento para el reconocimiento legal de la identidad de género, y a no ser sujetos a presión para ocultar o negar su sexo, edad, identidad de género u orientación sexual.
7. El derecho a la *libertad de pensamiento, opinión y expresión* sobre la sexualidad y los derechos sexuales, sin limitaciones basadas en creencias culturales dominantes o ideología política, o nociones discriminatorias del orden, moralidad, salud o seguridad pública.
8. El derecho a la *reunión y asociación pacífica*, a hacer campañas e impartir información sobre derechos sexuales, salud reproductiva, orientación sexual, igualdad, identidad y expresión de género, dentro de un marco de derechos y libertades.
9. El derecho a los *beneficios del avance científico y al más alto nivel alcanzable de salud física y mental* relacionada con su salud sexual y reproductiva, y sus derechos sexuales.
10. El derecho a la *información y educación integral en sexualidad* para asegurar que cualquier decisión que tome en relación con su vida sexual y reproductiva, se haga con base en su consentimiento pleno, libre e informado.

11. *El derecho a elegir si casarse o no; a formar y planificar una familia; y a decidir si tener hijos o no, cómo y cuándo.* Incluye el derecho a entrar al matrimonio u otros arreglos de pareja de manera libre y con pleno consentimiento o a rehusarse a ello; a tener acceso a la información, educación y los medios necesarios para tomar decisiones sobre la reproducción, formación de una familia, anticoncepción, adopción, infertilidad y terminación del embarazo, sin importar su estado civil.
12. *El derecho a la rendición de cuentas y reparación del daño* a través de medidas educativas, legislativas y judiciales efectivas para asegurar que quienes son responsables de garantizar los derechos sexuales estén sujetos a rendición de cuentas.

No obstante que México cuenta con una normatividad jurídica que reconoce los derechos sexuales y reproductivos, existe una brecha entre las leyes y su reglamentación en las políticas públicas; situación que tiene su origen en la injerencia de grupos que se oponen a dichos derechos y no respetan el Estado laico.

II. Marco normativo del debate sobre dos Derechos Sexuales

Los Derechos Sexuales abarcan una amplia gama, vinculados con el ejercicio y el desarrollo de la sexualidad de las personas. El análisis del debate específico se centra exclusivamente en dos de ellos: el matrimonio igualitario y la autodeterminación de la identidad de género.

El tema del matrimonio entre parejas del mismo sexo en México parece haber provocado un *despertar constitucional* (Vela 2013): en el año 2007 se aprobaron las *sociedades de convivencia* en el Distrito

Federal (hoy Ciudad de México)³ y los *pactos de solidaridad* en el Estado de Coahuila, con lo que se empezó a incorporar el reconocimiento de las parejas homosexuales en la discusión nacional. En 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) reformó el Código Civil y reconoció el matrimonio entre personas del mismo sexo. La reforma significó la victoria de una coalición de centro-izquierda liderada por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), frente a la oposición dirigida por el Partido Acción Nacional (PAN) (Vizcaíno 2015:97-98). El entonces Procurador General de la República, Eduardo Medina Mora, impugnó esta reforma por considerar que violentaba la Constitución, pero la Suprema Corte de Justicia resolvió que era constitucionalmente permisible extender el matrimonio a las parejas del mismo sexo, con base en el derecho al libre desarrollo de la personalidad que protegía las relaciones afectivas y sexuales de las personas, y desde el derecho a la no discriminación por preferencias.

Vizcaíno (2015) señala que el paso de esa reforma al código civil implicó acciones en tres ámbitos: 1) redactar la iniciativa desde el punto de vista jurídico, 2) construir un discurso convincente para incidir en la agenda mediática y comunicarlo a la sociedad civil, y 3) cabildear con las fuerzas políticas de la ALDF para conseguir el número de votos suficiente para que se aprobara.

El 3 de junio de 2015, la SCJN emitió una jurisprudencia que establece como inconstitucionales los códigos civiles de entidades federativas en las cuales el matrimonio es entendido sólo como la unión entre un hombre y una mujer, lo cual marca un parteaguas a nivel nacional a favor del derecho al matrimonio igualitario. La Jurisprudencia 43/2015 de la Primera Sala de la SCJN, publicada en el *Semanario*

³ El Distrito Federal pasó a configurarse como estado y a denominarse Ciudad de México (CDMX) en 2016. DOF: 05/02/2016, en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5424565&fecha=05/02/2016

Judicial de la Federación, es de observancia obligatoria para las y los impartidores de justicia en el país. Señala de manera textual que “pretender vincular los requisitos del matrimonio a las preferencias sexuales de quienes pueden acceder a la institución matrimonial con la procreación es discriminatorio, pues excluye injustificadamente del acceso al matrimonio a las parejas homosexuales que están situadas en condiciones similares a las parejas heterosexuales”. Expresa que tal distinción “es discriminatoria porque las preferencias sexuales no constituyen un aspecto relevante para hacer la distinción en relación con el fin constitucionalmente imperioso” (*Semanario Judicial de la Federación*, 19 de junio de 2015).

Frente a esto surgieron resistencias políticas y legales en varios estados de la república, y se presentaron iniciativas de reforma de ley para declarar que el matrimonio puede “solamente” celebrarse entre un hombre y una mujer, y con fines reproductivos. A su vez, la Iglesia Católica mexicana cuestionó a través de comunicados, el dictamen de los magistrados, al reiterar su convicción de que la familia se funda en el matrimonio de un hombre con una mujer por su capacidad procreativa, y considerar que el Estado no debe crear nuevas formas de matrimonio (Paullier, 24 de junio de 2015).

Siguiendo el pensamiento de Foucault (2007), podríamos afirmar que cada posición del debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo parte de distintos saberes para sustentar y legitimar sus discursos, ya sea que busquen mantener la forma matrimonial tradicional o transformarla para que dé cabida a la unión entre parejas del mismo sexo.

Durante los últimos años, tribunales en más de dos tercios de los 32 estados de México concedieron el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo en un conjunto de sentencias. Hoy en día es posible ejercer el derecho al matrimonio en la Ciudad de México,

Quintana Roo, Colima, Coahuila, Jalisco,⁴ Chihuahua, Nayarit, Campeche, Michoacán, Morelos y Chiapas sin necesidad de amparos de por medio. En las demás entidades federativas, las parejas del mismo sexo requieren aún interponer amparos para ejercer su derecho al matrimonio igualitario. En el caso específico de Jalisco, las cosas han ido cambiando poco a poco: en enero de 2016 la SCJN aprobó invalidar los artículos 258, 260 y 267 bis, imponiéndole al Estado la obligación de casar a parejas del mismo sexo.⁵

Respecto del derecho sexual a la autodeterminación de la identidad de género, existe una fuerte polémica y discusión en nuestro país. Este derecho hoy en día está legalizado en Alemania, España, Francia, Italia, Irlanda, Noruega, Polonia, Finlandia, Holanda, Inglaterra, Suecia, Dinamarca, Malta, Nepal, Irlanda, India, Pakistán, Australia, Canadá, Estados Unidos, Argentina, Colombia, Perú, Bolivia y México (CDMX). Las reacciones polémicas y controversiales que se han suscitado en México frente al reconocimiento de tal derecho, se sustentan principalmente en la visión heteronormativa de la sexualidad y de la identidad de género, que permea el pensamiento y la cultura latinoamericana en la mayoría de los países. Las discusiones encontradas con respecto del tema reflejan a su vez, una diversidad de concepciones en torno a la categoría de hombre y mujer, frecuentemente orientadas desde una visión esencialista y heteronormativa de la sexualidad y del género. La naturalización existente de la relación entre sexo y género en el imaginario colectivo afecta a una parte de la población que asume que éstos no corresponden con su propio ser. Existen personas a quienes las expectativas sociales que se les asignan al

⁴ En enero de 2016, la SCJN aprobó la acción de inconstitucionalidad promovida por la CNDH contra el Código Civil del Estado de Jalisco sobre las restricciones que establecía éste por considerar al matrimonio como una figura que sólo puede celebrarse entre un hombre y una mujer.

⁵ A pesar de que las parejas del mismo sexo ya no requieren de un amparo para ejercer su derecho al matrimonio, los legisladores estatales no han modificado el Código Civil para establecer el matrimonio igualitario en la legislación jalisciense.

nacer respecto a la diferenciación sexual (ser hombre o ser mujer), les resultan completamente ajenas, impositivas e inconvenientes, ya que “la manera en que las personas identifican su género u orientación sexual puede cambiar con el tiempo conforme descubren más sobre sí mismas” (*National Geographic*, 2017:14). La cultura de los DDHH obliga a los gobiernos y a la sociedad civil a replantearse las categorías con las que pretende entender a las personas y al mundo (Cerón 2015).

A raíz de la adopción de los *Principios de Yogyakarta sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos en Relación con la Orientación Sexual y la Identidad de Género* (2007), el debate sobre el acceso a la identidad civil de las personas *trans*⁶ comenzó a tomar fuerza, dando como resultado en el año 2008, a la primera reforma del Código Civil del Distrito Federal (hoy CDMX), a través de la Ley de Identidad Sexo Genérica del DF, la cual fue aprobada tras una acalorada discusión (37 votos a favor y 17 en contra). Al inicio del debate, la ley exigía peritajes profesionales sobre el estado de salud y tratamiento de la persona transgénero para confirmar si estaba realizando un proceso completo de cambio de identidad en su beneficio personal, y que un juez decidiera si concedía o no las modificaciones de género en el acta de nacimiento. El Código Civil del Distrito Federal indicaba: “el juez determinará la reasignación sexo-genérica tras obtener concordancia entre los aspectos corporales y su identidad de género, y que puede incluir total o parcialmente, entrenamiento de expresión de género, administración de hormonas,

⁶ Cuando hablamos de personas trans, de mujeres y hombres trans, nos referimos a aquellas personas que reconocen estar en un proceso de migración de género que les permite trascender el que les fue impuesto al nacer (niña o niño) –por sus genitales–, y vivir de acuerdo al cual sienten pertenecer. La condición de transexualidad o transgeneridad que viven dichas personas, las lleva en muchos casos, a intervenir sus cuerpos con hormonas o cirugías, para adaptar las formas y expresiones de sus cuerpos a la imagen que ellos desean y buscan para sí.

intervenciones quirúrgicas y psicoterapia de apoyo” (Montalvo, 5 de septiembre de 2013).

Las opiniones en contra no tardaron en surgir: “no tienen que tenernos con psicólogos, no tienen que tenernos, si no queremos, llenas de hormonas para probar que no estamos enfermas mentales y podamos obtener nuestra identidad. Esto además se ha vuelto un negocio, porque resultamos ser una mercancía para quienes realizan los trámites”, expresó Laura Sánchez, activista de la organización *Pro-diana* (Montalvo, 2013). La exigencia de las organizaciones a favor de los derechos de las personas *trans* era que el cambio de identidad se convirtiera en un proceso administrativo sin necesidad de peritajes y pruebas.

De manera favorable, a finales del año 2014, se llevó a cabo una reforma en el Código Civil y de procedimientos para el Distrito Federal que facilita la reasignación sexo-genérica para las personas *trans*, por medio de un simple trámite administrativo, lo que significó un avance al respeto de sus derechos. Ello implicó el reconocimiento de un nuevo género y nombre en el acta de nacimiento, conservando los apellidos. El Artículo 135 Bis, del Código Civil del Distrito Federal establece que se entiende por

identidad de género: la convicción personal e interna, tal como cada persona se percibe a sí misma, la cual puede corresponder o no, al sexo asignado en el acta primigenia. En ningún caso será requisito acreditar intervención quirúrgica alguna, terapias u otro diagnóstico y/o procedimiento para el reconocimiento de la identidad de género. Los derechos y obligaciones contraídas con anterioridad al proceso administrativo para el reconocimiento de identidad de género y a la expedición de la nueva acta, no se modificarán ni se extinguen con la nueva identidad jurídica de la persona; incluidos los provenientes de las relaciones propias del derecho de familia en

todos sus órdenes y grados, los que se mantendrán inmodificables (*Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 5 de febrero de 2015).

El día de la aprobación de esta reforma por parte de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, los diputados del PAN se pronunciaron en contra del dictamen y advirtieron que las consecuencias de tal medida no necesariamente beneficiarían a los miembros de la comunidad LGBTTTI, ya que más que ayudar, estaría perjudicando al sector porque no garantizan certidumbre y complican el estatus jurídico en materia sucesoria y en temas de obligaciones contraídas con anterioridad.

A pesar de los cambios dados en la Ciudad de México, ningún otro estado ha modificado su legislación para garantizar el derecho a la autodeterminación de la identidad de género en su localidad. En el Estado de Jalisco no existe aún disposición legal que contemple el Derecho a definir libremente la propia Identidad de género. Ante esa circunstancia, las personas *trans*, pertenecientes a diversos colectivos y organizaciones de la sociedad civil, solicitaron a la sociedad y al gobierno estatal el impulso de una ley de identidad de género con la consigna de salvaguardar y garantizar sus derechos humanos.

A raíz de la Reforma Constitucional de 2011 en la que los DDHH se elevaron a rango constitucional, junto con cualquier tratado internacional firmado por el gobierno mexicano en la materia, la SCJN, en particular la Primera Sala, ha privilegiado una interpretación liberal de los mismos. Este enfoque ha permeado muchas de las reformas legislativas impulsadas por el gobierno capitalino, que de una u otra forma, han permitido que las y los ciudadanos mexicanos que viven en otras entidades federativas puedan acceder a ciertos derechos que en su estado de origen no son aún garantizados.

Las autoridades del Estado de Jalisco se niegan a reconocer la nueva identidad de género de las personas *trans* que han tramitado su nueva acta de nacimiento en la Ciudad de México, a pesar de que el Artículo 121 de la Constitución Mexicana establece que se deben reconocer los actos públicos y registros realizados en cualquier entidad del país. “Roberto Delgadillo González, director del Registro Público de Jalisco, explica que ‘la ley estatal no lo permite’ y, por lo tanto, los funcionarios están impedidos para anular el acta primigenia y reconocer la de nueva identidad” (Roldán, 5 de enero de 2017). Todo indica que, por el momento, la única solución para las y los *trans* que radican en Jalisco es interponer un amparo legal para que el Registro Civil respete sus derechos y acate el mandato constitucional.

III. Acercamiento a las tensiones del conflicto-debate: puntos de encuentro y de fuga

El debate social actual en torno al matrimonio igualitario y la determinación de la identidad de género en México, permite preguntarnos por las cuestiones que se encuentran en el centro de la disputa. Si bien la discusión se vio incrementada a la luz de la propuesta (iniciativa) de modificación del artículo cuarto constitucional y varios artículos del Código Civil Federal que presentó el presidente Peña Nieto, la disputa por las modificaciones de los mandatos jurídicos y sociales que limitan el matrimonio y el género desde una matriz heterosexual y patriarcal, es un asunto presente desde hace varios años en México. Lo que interesa ahora, es plantear un acercamiento analítico que nos dé la posibilidad de visualizar el centro de cada uno de los debates, quiénes participan en ellos y cuáles son los elementos centrales de sus discursos. Lo anterior, con el objeto de desentrañar de manera profunda lo que se encuentra en la base del macro debate y la macro

disputa por un orden social de la sexualidad y de su estructuración contemporánea.

Si bien cada uno de los temas que tocan podrían entenderse como parte de una propuesta de reorganización sexo-sexual, tienen sus elementos nucleares, por lo que nos conviene plantear el análisis en varios niveles, a saber: desde el lugar público de los actores involucrados; desde la postura política frente a la propuesta de modificación jurídica; y, desde los elementos que se colocan en la disputa.

Podríamos señalar que es el Estado, la sociedad civil, las instituciones religiosas y los líderes de opinión, quienes configuran el debate público sobre la iniciativa. Esos cuatro actores participan en la discusión para presentar elementos que cristalicen en una orientación o en otra, los cambios jurídicos previstos.

Siguiendo la propuesta de Hannah Arendt (1997), identificamos a los actores que se involucran de forma explícita en el proceso y en el espacio en que convergen o se encuentran los miembros de una sociedad, para tratar los asuntos comunes a partir de la palabra y la acción; es decir, damos cuenta de los actores concretos que participan en la reconfiguración política del orden socio-sexual legitimado, interpelados hoy por una iniciativa de modificación jurídica, que abre la puerta a reconocer derechos concretos de sujetos que han permanecido en el margen y la periferia de un marco ordenado de acuerdo a una matriz heteronormativa. Es justo en este encuentro de actores que emerge el discurso, "(el que) permite presentarse ante los otros y establecer (y/o aceptar) un espacio compartido (un lugar común, público) en el que se respeta la pluralidad y puede surgir algo nuevo, manifestación de la libertad humana" (Retamozo, 2009: 73). Para Arendt esto es esencialmente la política: una acción encaminada a la construcción común de nuevas realidades.

Si a tal propuesta, le añadimos el planteamiento de Benazayag y Del Rey (2007), que afirman que el conflicto plantea una situación

de disputa en que hay contraposición de intereses y necesidades de los grupos (o personas) que intervienen en él, y que es imposible pensar en una sociedad sin conflicto; tenemos un claro campo de debate, conflicto y disputa que posibilita, no sin tensión clara, pensar en oportunidades de construir sociedades plurales. Los conflictos surgen y se crean precisamente por la multiplicidad de miradas, enfoques e intereses; su resolución, sin violencia, permite avanzar en la pluralidad y el respeto a las diferencias.

Al detenemos a pensar en estos actores políticos a partir de sus discursos, podemos encontrar un conjunto de grupos a su interior que no necesariamente toman, sostienen y exponen planteamientos y posturas políticas homogéneas; inclusive, es posible identificar, analíticamente, el tejido complejo de relaciones en red de los grupos de actores políticos que muestran posturas incluso, antagónicas. En concordancia con Rancière (1996) es posible entonces, hablar de un desacuerdo no sólo entre grupos de actores sociales, sino entre actores que forman parte de un mismo actor social, dado que el desacuerdo, como situación de habla, existe cuando uno de los interlocutores entiende y a la vez, no entiende lo que dice el otro. Afirma Rancière:

El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco, pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. La generalidad de la fórmula exige, naturalmente, algunas precisiones y obliga a algunas distinciones. [...] Tampoco es el malentendido que descansa en la imprecisión de las palabras (1996: 8).

La siguiente tabla presenta a los grupos y actores presentes en el debate al interior de cada actor sociopolítico más amplio:

ACTOR SOCIOPOLÍTICO	Grupos y actores al interior
Estado	Presidencia de la república (iniciativa), cámaras de diputados y senadores, CONAPRED, partidos políticos.
Sociedad civil	Sociedad civil organizada: asociaciones civiles, organismos de la sociedad civil, sociedad en general (participes de marchas, por ejemplo).
Instituciones religiosas	Iglesias cristianas (agrupadas o no), Iglesia católica, cardenales, obispos, grupos de religiosas, grupos de religiosos.
Líderes de opinión	Columnistas (prensa, televisión, radio), conductores de noticias, académicos, políticos, medios y canales de comunicación.

Tabla 1. Actores y grupos sociopolíticos que configuran el debate público en torno a los Derechos Sexuales. Elaboración propia

Los grupos y actores al interior de cualquiera de estos actores sociopolíticos participan en el debate, sea con una postura a favor o en contra, con argumentos sociales, culturales, políticos, religiosos, morales y jurídicos. Lo anterior da como resultado la construcción de múltiples discursos reflejo de posturas, creencias y argumentaciones divergentes en torno al valor y a la pertinencia del reconocimiento de los dos derechos sexuales que analizamos. De forma muy sintética podríamos señalar que lo que se discute en torno a la iniciativa presidencial son dos cuestiones: el origen, natural o no, del matrimonio y el peso, determinante o no, de las características sexo-corporales (anatómicas, biológicas, etcétera) del género.

Hay una disputa que se centra en tres aspectos: 1) mover o no, los límites del orden social establecido, 2) ampliar o no, derechos, y 3) reconocer o no, la igualdad y la diversidad. Una lucha que evidencia cómo enfrenta nuestra sociedad a las posibilidades de cambio y transformación de los mandatos sociales, culturales, jurídicos y religiosos.

En el debate establecido entre grupos y actores podemos desentrañar algunos elementos de disputa en sus discursos, organizándolos desde la lógica de apoyar o rechazar la iniciativa presidencial, en cualquiera de sus tres temas, como se muestra en la siguiente tabla:

TEMA DE DEBATE	Discursos de apoyo / argumentos a favor	Discursos de rechazo / argumentos en contra
Matrimonio igualitario	Derecho humano a contraer matrimonio; igualdad ante la ley; ampliación de derechos (y obligaciones) sociales; sociedades democráticas = sociedades plurales.	Origen natural (y divino) del matrimonio; amenaza del matrimonio igualitario al matrimonio natural; orden natural por encima del orden y la igualdad jurídica; diferencia de derechos basados en diferencias de “naturaleza”.
Identidad de género	Derecho a consistencia sexo-genérica; derecho a definir lo culturalmente definido; derecho inalienable a determinar el yo.	Articulación indisoluble y natural del sexo con el género y la orientación sexual; peligro de la ideología de género (ideología <i>gender</i>).

Tabla 2. Discursos detrás del debate en apoyo o rechazo a la iniciativa presidencial. Elaboración propia

De manera central, podemos afirmar que el debate en México, el cual se refleja en el Estado de Jalisco, nos plantea una disputa evidente por un orden socio-sexual específico que hoy pervive; en esencia, se puede sostener que se trata de una disputa por:

1. la permanencia o no, de un sistema heterosexual y patriarcal que marca explícitamente la articulación del sexo con el género y la orientación sexual;
2. la obligada relación o no, entre las cargas hormonales y las señales genitales de un cuerpo, y la definición de las categorías de vida “hombre” y “mujer”; así como la posibilidad o no, de

- elegir libremente cualquiera de ambas condiciones (cuerpo, categoría);
3. los límites o no, del actual decreto de la institución familiar basada en el dispositivo matrimonial de corte civil (y religioso).

Conclusiones

La disputa nos permite encontrar, por paradójico que parezca, la existencia de puntos de encuentro y de fuga; lo que en su conjunto podría evidenciar la tensión entre grupos y actores. Esto debido a que todos y cada uno de ellos, plantean discursos que tejen hilos diversos (elementos científicos, creencias, presupuestos ideológicos, verdades sociales y culturales –mandatos-), que difícilmente pueden desentrañarse para juzgarlos como ciertos o falsos (blanco o negro). El debate incorpora verdades en todos los discursos que son hiladas de formas diferenciadas de acuerdo con la plataforma de enunciación de los actores.

Lo anterior brinda pluralidad, pero también complejidad al debate, de tal manera que los núcleos centrales de la argumentación giran en universales que les dan firmeza: amor, derecho, futuro, origen natural (más allá de mandato divino o humano), orden. Los presupuestos culturales, sociales, religiosos, se arman en torno a propuestas con distinciones importantes: aquellos que apuntan a mantener un orden socio-sexual que reconoce una diferencia natural de sujetos (sexo-género-orientación), y que se encamina de manera natural a la conformación de una institución considerada también natural, la familia, para la reproducción de la especie dentro de un dispositivo, asimismo natural, el matrimonio; y, los que se centran justo, en cuestionar la disposición natural del orden socio-sexual, poniendo

en duda la naturalización del origen de la familia, de la reproducción, del género e, incluso, del matrimonio, desde una visión de DDHH que valora las múltiples posibilidades de conformación de las familias y la sociedad, determinadas en esencia, por la diversidad y pluralidad de las personas, y posibilitando e impulsando la construcción de sociedades más plurales y democráticas.

Se trata pues, de una disputa que finalmente, obliga a decidir sobre una posible reconfiguración política del orden socio-sexual y jurídico legitimado. Decisión que la sociedad deberá tomar al respecto del lugar que han de tener la ética, la moral, el derecho, la igualdad, la sexualidad y la política, en esta nueva etapa de nuestro México contemporáneo.

Bibliografía

- AHUMADA, Claudia y Shannon Kowalski-Morton (2006). *Derechos Sexuales y Reproductivos: guía para activistas jóvenes*. Canadá: The Youth Coalition
- ARENDR, Hanna (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, Universitat Autònoma de Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació.
- BENASAYAG, Miguel y Angélique Del Rey (2007). *Éloge du conflit*. Paris: La Découvert.
- FOUCAULT, Michel (2007). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. México: Siglo XXI.
- MEDINA TREJO, José Antonio (2015). *Familias Homoparentales en México: mitos, realidades y vida cotidiana*. México: Letra S.
- NATIONAL GEOGRAPHIC (2017). "Género, la revolución". En Edición especial, *El panorama cambiante del género*. Vol. 40, núm. 1. Revista oficial de National Geographic Society.

- RANCIÈRE, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RETAMOZO B., Martín (2009). "Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social". En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 51, No 206. México: UNAM.
- TORRES FALCÓN, Marta (2009). "¡Viva la familia! Un panorama de la legislación vigente en México"- En *Alteridades*, vol. 19 (38). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa
- TUIRAN, Rodolfo (1993). "Vivir en familia: hogares y estructura familiar en México, 1976-1987". En *Comercio exterior* 43, no. 7. Disponible en <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/248/8/RCE8.pdf>
- VIZCAÍNO DE LA TORRE, Andrea (2015). *El matrimonio en pugna: análisis del debate legislativo para la legalización entre personas del mismo sexo en la Ciudad de México*. (Tesis de pregrado). México: El Colegio de México.

Referencias en la web:

- CERÓN, Enrique (2015). "Yo soy yo: la importancia de la autodeterminación sobre la propia identidad sexogenérica". En *Blog Sexcidadanía*. (Consultado el 26 de febrero 2015). Disponible en <http://archivo.estepais.com/site/2015/yo-soy-yo-la-importancia-de-la-autodeterminacion-sobre-la-propia-identidad-sexogenerica/>
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (2016). "Acuerdo General del Pleno del Consejo de la Judicatura Federal por el que se cambia de denominación de Distrito Federal por Ciudad de México en todo su cuerpo normativo". En *Diario Oficial de la Federación*: 05/02/2016. Disponible en http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5424565&fecha=05/02/2016

- GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL (2007), "Decreto por el que se reforman los artículos 144 a 147 del Código Penal del Distrito Federal, y de reforma y adiciones de la Ley de Salud para el Distrito Federal". En Gaceta Oficial del Distrito Federal, 26 de abril de 2007, disponible en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/120/art/art1.htm>
- (2015), "Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones del Código Civil para el Distrito Federal y del Código de Procedimientos Civiles para el Distrito Federal". En Gaceta Oficial del Distrito Federal, 5 de febrero de 2015, México, D.F. Disponible en <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=gaceta+oficial+del+distrito+federal+5+de+febrero+de+2015&ie=UTF-8&oe=UTF-8>
- GONZÁLEZ DE LA VEGA, Geraldina (2013). "No habrá matrimonio igualitario en todo el país". En Animal Político. (Consultado el 26 de noviembre de 2013). Disponible en <https://www.animalpolitico.com/?s=No+habr%C3%A1+matrimonio+igualitario+en+todo+el+pa%C3%ADs>
- HERNÁNDEZ, José (2016). "16 Cosas que necesitas saber sobre el Frente Nacional por la Familia. ¿Por qué miles de personas se manifestaron en contra de los derechos LGBT?". En BuzzFeed. Disponible en www.buzzfeed.com/josehernandez/frente-nacional-por-la-familia
- MONTALVO, Tania L. (2013). "Transgéneros exigen acceso a una identidad sin estigmas ni discriminación". En Animal Político. (Consultado el 5 de septiembre de 2013). Disponible en <https://www.animalpolitico.com/?s=Transg%C3%A9neros+exigen+acceso+a+una+identidad+sin+estigmas+ni+discriminaci%C3%B3n>
- (2016). "Matrimonio igualitario, adopción, identidad de género: las claves de la iniciativa de Peña Nieto". En Animal Político. Disponible en <https://www.animalpolitico.com/2016/05/ma->

trimonio-igualitario-adopcion-identidad-de-genero-las-claves-de-la-iniciativa-de-pena-nieto/

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (2013). "Nacidos libres e iguales. Orientación sexual e identidad de género en las normas internacionales de derechos humanos". Disponible en http://www.ohchr.org/Documents/Publications/BornFreeAndEqualLowRes_SP.pdf

PAULLIER, Juan (2015). "¿Por qué pasó desapercibida la decisión judicial que legaliza el matrimonio gay en México?". En BBC Mundo. Ciudad de México. Disponible en https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/06/150623_mexico_matrimonio_homosexual_suprema_corte_silencio_jp

PRINCIPIOS DE YOGYAKARTA SOBRE LA APLICACIÓN DE LA LEGISLACIÓN INTERNACIONAL DE DERECHOS HUMANOS EN RELACIÓN CON LA ORIENTACIÓN SEXUAL Y LA IDENTIDAD DE GÉNERO (2007). Disponible en http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_sp.pdf

ROLDÁN, Nayeli (2017). "Las autoridades de Jalisco se niegan a reconocer la nueva identidad de 400 personas transgénero". En Animal Político. Disponible en <https://www.animalpolitico.com/2017/01/jalisco-cambio-400-personas-transgenero/>

SEMANARIO JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN (2015). Disponible en <https://sjf.scjn.gob.mx/SJFSem/Paginas/SemanarioIndex.aspx>

SEXUAL RIGHTS INITIATIVE (SRI)/International Planned Parenthood Foundation (IPPF) (2011), Manual para defensores. Disponible en www.sexualrightsinitiative.org

VELA, Estefanía (2013). "Derecho y ciudadanía: el caso del matrimonio gay en México". En Revista Nexos. Disponible en <https://eljuego-delacorte.nexos.com.mx/?p=2501>

Joaquín Arias: escultor de monumentos y de la identidad nacional (1913-2013)

Patricia Bettina Janis Monti Colombani*

Recibido: 15/10/2018

Aceptado: 20/05/2019

Resumen

Este trabajo trata acerca de las relaciones entre un artista y el estado, entre creación y poder a través de la figura de un personaje en particular: Joaquín Arias. La forma que elegimos explicar este proceso es mientras analizamos a Arias como un escultor que se relacionó con las cúpulas en el poder de San Luis Potosí, Jalisco, y otros estados de la República Mexicana, entre ellos Nuevo León y Sinaloa. Su vocación artística estuvo íntimamente relacionada con el discurso del poder, un discurso que en el México posrevolucionario impulsó el nacionalismo mexicano y del cual Arias fue un personaje representativo, no solo desde el arte sino desde su propia vida, es decir, desde él mismo como sujeto histórico.¹ Más adelante profundizaremos acerca

* Maestra en Historia por la Universidad de Guadalajara. Contacto: montibettina@gmail.com

¹ Las discusiones sobre el sujeto histórico han sido diversas. Entre los autores modernos que han abordado el tema se encuentran James Scott y Homi K. Bhabha, entre otros. Ambos han abordado el tema desde la perspectiva de los oprimidos y del colonialismo cultural como instrumento de sujeción y poder. James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ed. ERA, CDMX, 2000. Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, ed. Manantial, Buenos Aires, Argentina, 2002. Para efectos del presente trabajo hemos decidido abordar el enfoque propuesto por Michel Foucault. En *La arqueología del saber*, Foucault estudia al sujeto como el que crea un discurso, o más bien, como aquel que lo produce. Así, la cultura occidental objetiviza al individuo transformándolo en un sujeto que puede leerse a través de la historia y de su participación en ella. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 1970, p. 178. El ser, transformado en sujeto de la historia, se desenvuelve a través del rol que el poder y la historia le asignan desde diferentes frentes como el social, el económico y el cultural. Foucault, a semejanza de Scott y de Bhabha se centra en los desarraigados, en los enfermos mentales y en aquellos que se vieron excluidos de la sociedad. Aun así, el análisis de su obra ayuda a explicar cómo Joaquín Arias puede ser visto como un sujeto histórico que interpretó el discurso del poder en su propia obra escultórica en el México posrevolucionario.

de Arias y su idea del nacionalismo, a través de su forma de expresión por excelencia: la escultura conmemorativa.

Palabras claves: Historia, identidad nacional, escultura

Joaquín Arias: monuments sculptor and of the national identity (1913-2013)

Abstract

The topic of this research is the relationships between artist and state, between creation and power, through the exploration of the person of Joaquin Arias. We analyze the work of Arias as a sculptor who maintained a relationship with the high spheres of power in San Luis Potosi, Jalisco and other states of the Mexican Republic, such as Nuevo Leon and Sinaloa. His artistic vocation was strongly related to the discourse of power –a discourse which gave impulse to Mexican nationalism in the post-revolution era, and of which Arias was a representative character as an artist and as a historical subject. Finally, we perform a closer examination of Arias and his idea of nationalism through his most cherished form of expression: the commemorative sculpture.

Keywords: History, national identity, sculpture.

Apuntes sobre nacionalismo e identidad en el contexto en que Joaquín Arias desarrolló su obra

Para comprender a Joaquín Arias realizamos una descripción y un análisis de sus obras escultóricas más importantes diseminadas en distintos puntos de México, además de proponer un recuento de las piezas que por su impacto social han resultado ser identificadas

como las más emblemáticas de su producción. José Clemente Orozco dijo alguna vez que él no era articulado en su discurso, así que, para conocer su punto de vista acerca de la vida bastaba con observar detenidamente los elementos presentes en sus pinturas. Partiendo de esa premisa, hemos querido observar y analizar las esculturas más importantes de Joaquín Arias.

Al analizar cómo fue que Arias vivió su momento histórico y cómo absorbió el discurso nacionalista vigente en la época en la que fue estudiante, hemos cuestionado las condiciones en las cuáles se conciben los nacionalismos hoy en día. En particular hemos abordado especialmente la obra de Manuel Castells² ya que se ha dedicado a desentrañar este tipo de interrogantes en lo que ha llamado como *La era de la información* (1997). En la explicación de la relación entre globalización e identidad, Castells ha observado que a medida que ha avanzado el concepto de “globalización”,³ también han resurgido con fuerza los nacionalismos. Según Glen St. J. Barclay, el nacionalismo se define a partir de un conjunto de personas o de sociedades que

² Manuel Castells es un sociólogo español formado en Francia que revolucionó el campo de la sociología urbana cuando publicó en 1972 *La cuestión urbana*. Posteriormente se dedicó a analizar el espacio urbano y la interacción social a partir de la era de la informática. Para Castells, el conocimiento y los flujos de información dejaron de depender del espacio físico y las sociedades, así como los entornos urbanos en los cuales éstas se desarrollan, están transformándose a partir de este fenómeno. Los libros de Castells son fundamentales, pues, para conocer la sociedad actual. Aunque es difícil determinar cuáles títulos de su producción son los más importantes, es preciso mencionar que el último puede inscribirse entre los libros capitales del pensamiento moderno, me refiero a *La Era de la Información. Economía, Cultura y Sociedad* en 3 volúmenes (1. *Sociedad red*, 2. *El poder de la identidad*, 3. *El fin del milenio*), Alianza, Madrid, 1997-1998. <https://www.infoamerica.org/teoria/castells1.htm>

³ La globalización es un fenómeno de los últimos años del siglo XX en el que, con la apertura de los mercados económicos y la velocidad de las comunicaciones, el ser humano ha recibido una enorme cantidad de información y de intercambios vertiginosos en el terreno de las mercancías, el conocimiento, la cultura, etc. En palabras de Francisco Antonio Arias Murillo: “[...] la globalización interviene y determina los modos de producción, redefine el concepto y valoración del tiempo, elimina las fronteras, reduce el espacio y replantea las condiciones geofísicas.” Educación en la globalización: un cambio en la perspectiva Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 5, núm. 1, enero-junio, 2007, p. 4.

poseen elementos distintivos característicos que los unen entre sí y que también los hacen distintos a otros individuos y a otras colectividades (1971: 8).

Barclay dice lo siguiente:

Nacionalismo -nuevo o viejo- es, por tanto, un vocablo esencialmente ambiguo, representa todos los casos en que un conjunto de gente afirma sus derechos como grupo aparte contra los derechos reclamados por otros grupos separados. Por ello, el nacionalismo puede manifestarse como imperialismo, como racismo, como separatismo, como federalismo, o como una demanda por cualquier otro sistema en el cual la autonomía es ejercida desde el centro hacia regiones más o menos autónomas. Lo opuesto del nacionalismo es, desde luego, el internacionalismo, basado en la premisa de que diferentes pueblos con características distintivas muy diversas pueden, en realidad, vivir juntos y en armonía dentro de alguna forma de asociación política, pero precisamente, el intento de imponer soluciones internacionales durante los siglos XIX y XX ha producido el nuevo nacionalismo del siglo XX (1971:10).

Castells propone un modelo de análisis distinto al de Barclay que se fundamenta en la teoría social y se divide de tres maneras. La primera es la identidad de legitimación, que es aquella que por distintas circunstancias históricas es la ganadora y es la que establece los cimientos para que la sociedad se mantenga estable mediante las instituciones, las leyes y los acuerdos sociales. La segunda es la identidad de resistencia, que es la que surge cuando hay una inconformidad frente a la identidad impuesta de forma vertical, por el estado, la familia, o las instituciones en general. Las minorías suelen situarse en este punto ya que deben luchar para reivindicarse y ser puestas en el mismo valor que aquellos que viven dentro de la norma. Por último, Castells culmina su modelo con la identidad proyecto, que es aquella que se construye paso a paso por medio de una colectividad.

Este tipo de identidad no se impone, sino que es parte del consenso común y la colaboración de las partes interesadas. Castells pone como ejemplo países como Finlandia, que ha sido el primero en reconocerse dentro de la sociedad de la información y en adaptarse en el mundo a ese nuevo esquema social, político, económico y cultural (2006). Podemos suponer que la identidad proyecto surge cuando las naciones cambian de régimen y se ven impulsadas a construir nuevos discursos y nuevas identidades. Se puede decir, entonces, que el México posrevolucionario se circunscribía, en este modelo de análisis, en una identidad proyecto en evolución. Profundizaremos acerca de esto más adelante.

Eric Hobsbawm, en cambio, ve la identidad como algo cambiante. Al ser humano se le identifica a partir de múltiples cosas, no solo un pasaporte, o una nacionalidad, sino desde distintas condiciones como la religiosa, el estado civil, el grado de estudios, las aficiones, el origen y, así, muchas cosas más. Con todo lo anterior también afirma que en el siglo XX:

La identidad primordial que nosotros hemos elegido [...] es la del Estado territorial, es decir, una institución que establece un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes de un trozo de mapa. Si esa persona es un "ciudadano", el Estado reivindica el derecho a obtener -por encima de cualquier otro tipo de exigencias individuales, su lealtad, su amor (p.e. el patriotismo), y, en tiempo de guerra, hasta su propia vida (1994).

Tanto Castells como Hobsbawm nacieron en Europa y no es casualidad que hayan estudiado el nacionalismo. Aunque son de generaciones distintas, ambos vivieron en carne propia los efectos negativos de éste, el primero por su condición de catalán en tiempos del franquismo y, el segundo, por ser judío durante la persecución nazi. El régimen de Franco, a diferencia del de Hitler, fue mucho más

longevo y terminó en 1975, cuando Manuel Castells ya se había ido de España para culminar sus estudios de doctorado en Francia (en la Sorbona de París) y, posteriormente, también en Madrid. Nos interesa realizar el vínculo entre las vivencias personales de estos académicos con su objeto de estudio, en este caso el concepto de nacionalismo, porque consideramos que puede dar respuestas más amplias para entenderlo como un fenómeno propio de las sociedades modernas. Castells, Hobsbawm y Joaquín Arias experimentaron en ámbitos muy distintos los efectos de políticas nacionalistas muy fuertes y cada uno de ellos se nutrió de las mismas realizando interpretaciones al respecto. Los primeros dos lo hicieron desde las ciencias sociales, mientras que el segundo lo hizo desde el arte y desde un ámbito estatal que le dio el sustento y le permitió todo, desde una educación universitaria hasta la consolidación de una carrera de largo aliento.

La referencia a Joaquín Arias implica responder a una cuestión obligada. El nacionalismo ¿tiene relación con la escultura urbana? Es una pregunta obvia pero no por eso menos relevante. Sabemos que sí, que es una pieza fundamental para que el Estado logre lo que Manuel Castells llama la identidad de legitimación. En efecto, no basta con llegar al poder e impulsar desde allí políticas de gobierno, también es preciso que los regímenes se consoliden y permanezcan. Para ello el arte, como instrumento de propaganda, ha sido de gran efectividad desde tiempos ancestrales. Eric Hobsbawm escribió al respecto lo siguiente:

es innegable que existe una tendencia en los Estados territoriales modernos a desarrollar una estandarización (u homogeneización) y funcionalmente necesaria del conjunto de sus ciudadanos, así como a fortalecer los vínculos que los mantienen unidos a un gobierno nacional. Cualquier medio que esté a disposición del Estado para establecer esta continuidad y cohesión será empleado con este

propósito, cuando no inventado, especialmente en el nombre de esa gran garante de la continuidad que es la Historia (1994: 58).

Culturalmente, la identidad mexicana comenzó a definirse con fuerza en el momento en el que Arias comenzó su formación en la Academia de San Carlos, en los años treinta del siglo pasado. Como hemos visto anteriormente, los artistas tomaron un papel preponderante en la construcción de un discurso, una cultura y una estética emanada de la revolución mexicana en la que “lo mexicano” tomó la delantera y enmarcó la mayor parte de la producción artística del momento. El Estado se hizo con el control y creó nuevas instituciones, además generó la idea de que en sus manos se encontraba el renacer de la cultura a través del rescate de los símbolos nacionales, muchos de ellos en construcción. La labor de los artistas se hizo indispensable en esa dupla vencedora (arte y estado) y los profesores y alumnos de la Academia de San Carlos, en especial, fueron quienes recibieron la mayor parte de los encargos gubernamentales.⁴

De la labor realizada por los pintores, se ha hablado incontable número de veces, sobre todo de los muralistas ya que, en su momento, fueron quienes realizaron una obra de tal relevancia que hasta el día de hoy ha marcado la idea de arte, cultura y nacionalismo no

⁴ La idea de que los artistas más reconocidos del momento, así como aquellos que tuvieron una activa participación durante el conflicto armado, realizaran obras de arte que pudieran ser observadas públicamente y que adornaran las calles, así como los diversos edificios institucionales: escuelas, hospitales y oficinas burocráticas, entre otros, fue de José Vasconcelos. En 1921, había recibido el encargo de ocuparse de la Secretaría de Educación Pública y desde ahí dirigió una gran campaña artística que poco a poco fue transformándose en un gran movimiento de renacimiento nacional. Al año siguiente, David Alfaro Siqueiros se dirigió al Sindicato de Trabajadores Técnicos, Pintores y Escultores para hacer manifiesto de que el arte, a partir de ese momento no podía, ni debía ser intelectual, ni producido en los estudios, alejado del pueblo. El arte debía ser público, para la gente, puesto que su función era representar el nuevo orden logrado a partir de la lucha armada y de una revolución que seguía construyéndose. Thomas Benjamin, *La Revolución Mexicana. Memoria, mito e historia*, Ed. Taurus, ciudad de México, 2003, p. 107.

solo de los mexicanos sino del mundo. Además, es preciso entender que los artistas, y no solo los estrechamente vinculados con el poder, sino que muchos que después se fueron por la vía independiente, también abrazaron dicho discurso en el entendido de ver la etapa de la posrevolución como un periodo en el que se estaba construyendo un estado en el que cabría la justicia social. Al respecto Alicia Azuela nos dice lo siguiente:

En el imaginario del nacionalismo mexicano, el renacimiento artístico se asoció con la revolución y con el triunfo de la justicia transformada en gobierno por haber permitido también recuperar el esplendor cultural precolombino y reavivar la capacidad artística nata del mexicano, supuestamente soterrada a lo largo de cinco siglos por el colonialismo, el caos social y la dictadura porfiriana (2013: 13).

Las dos manifestaciones más relevantes de dicha relación, durante el periodo posrevolucionario se pueden detectar en dos ámbitos: el primero es en la pintura mural que se realizó en la época, sobre todo a partir de la obra de los pintores representativos de dicho movimiento: Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco, entre otros, y las Escuelas al aire libre. Alicia Azuela explica en su libro *Arte y poder* que fueron estas dos instancias las que, en su momento, recibieron el mayor apoyo gubernamental (2013: 13).

Joaquín Arias y la escultura como intérprete de la historia patria

Para Joaquín Arias la historia de México fue la materia prima de su arte. La construcción ideológica del nacionalismo era su fuente de inspiración y, aunque no lo dijera de forma explícita, eso se encontraba en toda su obra. Cuando contaba cómo concibió a uno de sus primeros personajes proporcionó el testimonio, no solo de la ejecu-

ción manual de una pieza escultórica, sino de todo un procedimiento que nació de las investigaciones que siempre realizaba a la hora de aceptar un proyecto nuevo y que encontró su cauce narrativo en la realización de dicha obra artística.

Damián Carmona fue precisamente el primer héroe que Arias tuvo que plasmar en piedra. Se trataba de un soldado que formaba parte del ejército mexicano que estaba combatiendo, a las órdenes de Benito Juárez, contra los franceses durante la intervención francesa. Era un indígena de la etnia Güachichil y la leyenda histórica que se tejió a su alrededor cuenta que su sangre fría le granjeó un lugar en la que Luis González y González llamaba la “historia de bronce”. Durante una ronda de vigilancia su fusil recibió el golpe de una granada que lo hizo estallar mientras éste perdía el brazo. Damián, en lugar de abandonar su puesto, continuó firme limitándose a pedir a su superior un arma nueva. En premio a su valor le fueron otorgadas numerosas condecoraciones.

Para Joaquín Arias, Damián Carmona representaba el ideal de lo que debía ser el soldado mexicano y como tal lo retrató, sin un apego estricto a la verdad, pero prestando atención a la simbología que éste despertó a través de sus actos. Al respecto el artista señalaba:

yo hice a Damián Carmona, que fue un héroe del ejército, de una época. Cuando lo atacaron le volaron el rifle. Estaba de guardia de la bandera. Entonces una bala le vuela el rifle. Pero éste no se mueve. Dice cabo de cuarto, estoy desarmado. Tenía otra arma... y ese se quedó firme. Ese no corrió a esconderse. Por eso que... lo investigué. Quién era Damián Carmona. Pues era un pobre soldado, bajo de estatura, flaco, muy delgado, una cara que, nomás no... no servía para nada. No se va uno a pegar exactamente a lo que era Damián Carmona. ¿Verdad? Pero ya con el acto de decir “Cabo de cuarto. Estoy desarmado” entonces ya se convierte en un héroe. Y así lo consideraron y entonces me mandan a hacer a él y yo hago a un soldado mexicano. No voy a hacer al Damián Carmona que yo conocí, en

libros. Sino que lo intenté hacer... es que era chaparro. Quise hacer un soldado mexicano con todas las atribuciones escultóricas y ya no me importó si se parece, si se parecía al verdadero. No. Yo ya hice al Damián Carmona como era (Entrevista a Joaquín Arias, 2007).

La última frase es interesante ya que, para Arias, el soldado débil, humano al fin, se transformó en otro más fuerte, en el "verdadero" Damián Carmona, el de bronce. Si creemos en la frase que afirma que "el arte también es artificio" podríamos decir que, cuando el arte y la historia se juntan, también hay artificios destinados a obtener un efecto en la imaginación de quien observa y hacia quien, finalmente, van dirigidos y en donde también tiene lugar la escenificación de la historia y del heroísmo del personaje principal. Las palabras de Carlos Monsiváis ilustran adecuadamente lo anterior:

Cada mausoleo, cada esfinge republicana, cada túmulo están allí para responder del engrandecimiento estético de las ciudades, de la gratitud de la Patria, de la permanencia del responsable del homenaje, de la síntesis de un pasado cubierto de hazañas y un presente cuya mejor hazaña es no permitir ninguna. Por eso, los monumentos deben ser memorables, pesados, inocultables, por eso, aspiran a la condición de paradigmas, versiones literalmente aplastantes de la gloria y el poder (1984).

Arias estaba consciente de lo dicho arriba por Monsiváis. Al modelar un Damián Carmona fuerte, con "cara de héroe", estaba respondiendo a lo que el Estado patrocinador pedía. No solo hay que comportarse como héroe para formar parte del panteón nacional, también hay que parecerlo. Monsiváis también escribió:

En el ánimo de la época (eufemismo para hablar del gusto y los procesos formativos de la clase en el poder) está la creencia en las estatuas como formas de comunica-

ción, lo que explica la ostentación hierática de los políticos cuando se retratan, pues no solo regalan su imagen a la posteridad, le están dando instrucciones precisas al escultor y están actuando como estatuas vivas (1984).

Con la simple narración de este hecho se adivina lo que había detrás del discurso del escultor. No se trataba solo de realizar trabajos por encargo, él tenía plena conciencia del efecto que debía lograr en sus piezas, hacia dónde y hacia quienes iban dirigidas. A lo largo de la entrevista, Arias no se limitó a describir fechas y nombres de todo lo que hizo durante su carrera, también habló de sus pensamientos, de su forma de ver el mundo. Con los años, la estatua a Damián Carmona tuvo que ser removida pero el gobierno de San Luis Potosí no realizó correctamente la operación, provocando que se rompiera causando un gran disgusto a su creador:

Entonces me gustó mucho el Damián Carmona. Nada más que lo hice en cantera. La cantera es muy blanda y la hice en tres piezas. Tenía tres metros y era, cada pieza, de un metro y se le notaban las juntas porque no se le podía igualar el color. [...] entonces un día [...] al gobierno ya le estorbaba el tránsito, se puso en una calle ancha (el monumento.) Con poco tráfico, pero ya estorbaba, realmente. Se podían estrellar ahí algunos con el coche. Entonces optó por cambiarse, pero desgraciadamente, el que lo cambió, la echó a perder. [...] La estatua despega, pero cuando la saca así para bajarla y le afloja la cadena, se dobla [...] la piedra es de un metro... pues no la aguantó. Y era de cantera. Pesa menos que la piedra. La piedra maciza. Y entonces sacó lo demás, la segunda y la tercera. Lo demás lo tiramos. Ya ¿para qué servía? Yo no iba a hacer esa cosa. No, yo ya no. Lo tengo al Damián Carmona en piedra. Nada más que me lo llevé al estudio y me ha salido, pues mucho trabajo, y no he podido llegar a... a terminarlo. Pero ya todo estaba esbozado. Ya es Damián Carmona. Ya nomás es cuestión de sacarle la cara. ¿Sí? Y afinarlo. Tengo que conseguir un rifle de esa época (Entrevista a Joaquín Arias, 2007).

En el momento de la entrevista, Arias estaba a un par de meses de cumplir 94 años, (había nacido en 1913) y aún le hacía ilusión restaurar la estatua de Carmona. Al margen de sus sentimientos personales, se puede percibir la especial dedicación que tuvo con cada una de sus esculturas, misma que es particularmente palpable en su estudio ubicado en Ojo Caliente, San Luis Potosí, santuario de sus obras.

Las piezas que no se vendieron al Estado o a particulares, reflejan la fascinación del escultor con la estética nacionalista que lo formó en sus años de estudiante. Se trata de piezas en bronce, yeso y arcilla, cuya altura no sobrepasa los 40 cms. Son imágenes cotidianas de personajes del pueblo que, por las temáticas que representan se infiere que forman parte de la lucha revolucionaria. En cada pieza hay una historia, la de la familia que se despide del padre porque se une a la lucha, la de una pareja que baila, la de una madre que se ha quedado sola con sus hijos y, también, una madre que sufre la pérdida de uno de ellos. Esta última pieza se titula El duelo y es la única que Arias reprodujo en un tamaño más grande que las otras.

La idea del nacionalismo mexicano en la obra íntima de Joaquín Arias

El nacionalismo de Arias se palpa no solo en las esculturas monumentales y en los bustos de los grandes personajes de la Historia, con mayúsculas, se adivina en la intimidad de su estudio, en las piezas que no estaban destinadas a venderse, sino a ser parte de su propia colección personal. Como hijo de un campesino del Estado de México Arias se sentía parte del pueblo que forjó una nueva nación al finalizar la contienda revolucionaria. En una entrevista realizada a su hijo Miguel Ángel Arias Díaz, el pasado 4 de octubre de 2017, en su estudio de Ojo Caliente, San Luis Potosí, contó que al escultor le gustaba que su esposa Cécica Díaz se vistiera de colores, como Ade-

lita, y se peinara con trenzas. Le recordaba a su mamá y a las mujeres que había conocido en su infancia y adolescencia en el pueblo de Ixtlahuaca, donde nació en 1913. Para Arias la nación se encontraba no solo en las grandes gestas sino en lo cotidiano, en las trenzas de las mujeres, en la comida y en las artesanías y tradiciones mexicanas. También consideraba que la Revolución institucionalizada representaba el camino para preservar la paz y la estabilidad política.

Joaquín Arias nunca cambió su ideología, ni en lo político ni en lo estético. Y tampoco lo hicieron, durante mucho tiempo, los representantes del Estado que le fueron pagando por realizar su trabajo. Las estatuas de héroes parecían no ser suficientes en México durante la segunda mitad del siglo XX y Joaquín Arias tuvo trabajo hasta finalizado el milenio. Pero ¿qué pasaba en el mundo mientras en México la cúpula política acababa con la vida de cientos de estudiantes en 1968 y perpetuaba por al menos un par de décadas más un sistema de poder ya agotado?

Si regresamos a los dos principales teóricos consultados, Eric Hobsbawm y Manuel Castells, podemos ver que para los años sesenta el concepto de nacionalismo ya no era el mismo. La generación nacida durante la posguerra entró en un fuerte conflicto generacional con aquellos que vivieron la guerra y que, también, sufrieron las consecuencias del nacionalismo emanado de los regímenes totalitarios como el alemán y el italiano. El nacionalismo de protesta surgió con mayores bríos en esta época donde empezaron a entrar en crisis los valores tradicionales del trabajo manual e industrializado, las relaciones entre hombres y mujeres, la familia, etc.

Para Hobsbawm, los nacionalismos se transformaron por completo, gestando una nueva oleada que ha llegado hasta nuestros días y que tiene que estudiarse como algo muy aparte de los nacionalismos de principios del siglo XX. Los trepidantes cambios que se suscitaron en apenas un siglo de historia han modificado por completo a la

humanidad misma (Hobsbawm, 1994: 67). Castells, considera que hay que comprender esta nueva era de la información, mientras que Hobsbawm ve en el resurgimiento estas nuevas formas de nacionalismo como algo negativo ya que no ofrece ningún tipo de diálogo ni soluciones a los problemas actuales y advierte que los políticos se aprovecharán de ello (1994: 69).

Conforme pasaba el tiempo y las ideologías en el mundo cambiaban, Joaquín Arias se mantuvo en la misma postura política que adoptó cuando estudiaba en la Academia de San Carlos. Para él, dentro del ámbito en el que se desarrollaba, no era necesario cambiar. El trabajo seguía llegando y los proyectos seguían siendo muy parecidos a los que venía desarrollando desde las décadas pasadas. Ni siquiera los nuevos aires de cambio social que comenzaron a levantarse a finales de la década de los ochenta, hicieron mella en el ámbito mental de Arias. Incluso cuando Cuauhtémoc Cárdenas, hijo de su amigo, el ex presidente de México Lázaro Cárdenas, lo invitó a formar un nuevo partido, el PRD, se negó rotundamente y llegó incluso al extremo de enfriar su relación con él.⁵ En su concepción de las cosas, era pedirle demasiado que le diera la espalda a la revolución que le había dado educación y empleo, así como la posibilidad de erguirse por encima de su condición social y codearse con gobernadores y presidentes. En el caso de Arias su idea de nacionalismo estaba ligada sin remedio al partido de la revolución institucionalizada, al que desde su creación y a propósito muestra en el logo los colores de la bandera nacional.

⁵ Esa información me fue proporcionada de manera informal, es decir sin grabadora de por medio, por Miguel Ángel Arias y su esposa en marzo de 2017.

El sitio de Joaquín Arias en la historia de la escultura en México

La escultura quedó relegada en los estudios de la historia del arte hasta hace poco tiempo. En el año 2006, Agustín Arteaga presentó la tesis de doctorado titulada *La escuela mexicana de escultura*, reivindicando, en la medida de lo posible, la labor realizada por los escultores a la par de lo que estaba sucediendo de la mano de los pintores mexicanos que, con el apoyo de José Vasconcelos, cuando estuvo al frente de la Secretaría de Educación mexicana a nivel federal, primero, y del resto del gobierno después, con otros intelectuales y políticos, realizaron las obras públicas más ambiciosas de la historia moderna de México. Historiadores y críticos del arte como Raquel Tibol contribuyeron a lo largo de los años a engrosar el imaginario de que esa fue la manifestación artística más importante de la época. La pintura solo tuvo un rival a su altura, la literatura. Pero quedaron fuera otras importantes expresiones artísticas, entre ellas la escultura. La escultura, pues, quedó diluida entre la arquitectura y la pintura en el imaginario de la gente que disfrutaba día con día las creaciones artísticas que engalanaban las ciudades, aunque, en realidad se encontraba a la par de dichas manifestaciones artísticas ya que también se encontraba realizando una labor fundamental dentro del discurso legitimador y propagandístico del gobierno.

Arteaga ilustra esta idea así:

La escultura carece de las características y posibilidades epopéyicas de la pintura mural, cuya extensión y recursos visuales permiten una narración casi equiparable a lo cinematográfico, por lo cual sus representaciones en volumen debieron adquirir un sentido sucinto, concreto y, por qué no, más conceptual para hacer la interpretación del discurso requerido por la circunstancia y sus promotores (2006: 7).

Aún bajo dichas circunstancias que podrían considerarse desfavorables, la escultura siguió siendo una herramienta muy socorrida por el estado mexicano y hubo mucho trabajo no solo para los escultores consagrados, como lo eran varios de los maestros en San Carlos, sino de aquellos que se encontraban en proceso de formación, como Joaquín Arias.

La escuela de escultura tenía un sistema jerarquizado en el que los alumnos debían someterse por completo a las disposiciones de los maestros. Para Arias eso nunca fue un problema pues él deseaba aprender, de hecho, se quedó más tiempo del necesario en San Carlos porque no se sentía lo suficientemente preparado para salir al mundo y realizar piezas escultóricas por su cuenta. Tenía, pues, el respaldo de sus maestros ya que gracias a ellos siempre conseguía trabajo.⁶

La ciudad de México conseguía presupuestos de gran envergadura para realizar la obra pública que encumbraría el discurso del nuevo gobierno mientras que los estados de la república trataban de emular a la capital con recursos mucho más reducidos. San Luis Potosí fue uno de dichos estados. Por invitación de un antiguo director de la escuela de San Carlos, Joaquín Arias aceptó realizar los bajorrelieves de tres escuelas justo al haber salido de San Carlos. Las posibilidades de seguir trabajando bajo la dirección de su maestro Ignacio Asúnsolo eran buenas y por eso, al principio, Arias pensó que volvería al Distrito Federal pero eso no sucedió. Se quedó en San Luis Potosí y aunque realizó la mayor parte de las obras escultóricas de dicho estado y en otros más del interior del país, eso le valió quedar fuera del panorama escultórico nacional.

⁶ Entrevista a Joaquín Arias, por Bettina Monti Colombani, en su estudio de Ojo Caliente, San Luis Potosí, abril de 2007.

¿De dónde surge la afirmación de que Arias no ha sido un escultor reconocido fuera de San Luis Potosí? De dos cosas: la primera porque no se encuentra en ninguna de las tres ediciones del *Diccionario de escultores mexicanos del siglo XX*, de la Dra. Lily Kassner (2013), que es uno de los documentos académicos más importantes sobre escultura mexicana. En efecto ha sido realizado y aumentado en tres ocasiones en el ámbito de uno de los centros de investigación más importantes en lo que a historia del arte en México se refiere. Estoy hablando del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Y en segundo lugar al caso de una de sus obras más emblemáticas, la Minerva de Guadalajara. En efecto, en esta ciudad, por muchos años, se le atribuyó la autoría de dicha estatua a Pedro Medina (ver Monti, 2015).

Las razones por las cuales lo anterior ha sido así, pueden ser varias. Creo que una parte importante de ello es que culturalmente se ha creído que fuera de la capital no pasa nada relevante desde el punto de vista político y cultural. No es una creencia completamente errónea. Los esfuerzos y los presupuestos se han destinado desde hace decenios a las investigaciones producidas en la ciudad de México. Por eso científicos sociales de la talla de Luis González decidieron crear centros de investigación que voltearan a ver lo que sucede en el interior del país. También es posible que para los historiadores del arte no hubiera sido atractivo hablar sobre los escultores oficialistas ya que su propuesta estética parece ser poco relevante a primera vista (ver *El informador*, 2016).

Joaquín Arias, por su parte, obtuvo en 2003, un reconocimiento equivalente a nuestro Premio Jalisco, en San Luis Potosí. Es la afamada Presea al mérito "Plan de San Luis", misma que fue creada el 4 de marzo de 1983 por el entonces gobernador del estado, Carlos Jonguitud Barrios para reconocer a aquellos potosinos (o gente que, como Joaquín Arias, vivió y realizó su trabajo en el estado) que realizaron labores de

relevancia al “servicio del estado mexicano”, según palabras del gobernador al implementar el decreto 237, que le dio validez jurídica al premio.⁷ Fue uno de los fundadores de la Escuela de Artes Plásticas de San Luis, aunque, en su experiencia, nunca le entusiasmó dar clases. De todas formas, la Secretaría de Cultura de San Luis Potosí reunió las obras escultóricas de Joaquín Arias que se encuentran en el estudio de Ojo Caliente bajo el resguardo de su hijo, Miguel Ángel Arias, y las exhibió como homenaje a su trabajo a partir del 26 de mayo de este año en el Centro Cultural Francisco Cossío (ver *El Exprés* 2017).

Sin duda fue un gesto de aprecio, aunque seguramente no compensa el hecho de que no haya un museo especial para él, como sí lo tiene el pintor y escultor tlaxcalteca, Federico Silva, en la capital del estado.⁸ Los escultores y artistas que tienen un estrecho contacto con figuras del poder logran contratos para trabajar de manera constante pero no siempre cuentan con la aprobación de sus pares y de la crítica especializada a menos de que sus obras sean, de forma indiscutida, muy buenas. Para Joaquín Arias esa no fue la excepción.

⁷Afortunadamente el interés se ha reavivado y poco a poco estamos conociendo a artistas que siempre han estado a nuestro alcance pero que hemos pasado por alto. Un caso en Guadalajara es el de Miguel Miramontes Carmona. Él egresó de la Academia de San Carlos y realizó la mayor parte de la obra escultórica en espacios públicos de Guadalajara y fue fundador de la carrera de Escultura en la Escuela de Artes Plásticas de la Universidad de Guadalajara. Por mucho tiempo se mantuvo relegado pero poco antes de su muerte, en 2015, se publicaron libros sobre su vida y su obra y, en 2016, se exhibió en el Ex Convento del Carmen una muestra muy completa de su trabajo, en la que se hacía hincapié en el hecho de que la educación sentimental tapatía se fue construyendo durante la segunda mitad del siglo XX gracias también al trabajo de este creador Periódico Pulso, diario de San Luis, Oswaldo Ríos Medrano, 15 de agosto 2015 <http://pulsoslp.com.mx/opinion/la-presea-de-la-discordia/> Fecha de consulta 15 de noviembre 2017.

⁸ Este museo fue el primero en tener como característica la exhibición de escultura contemporánea en América Latina. Abrió sus puertas por primera vez al público en 2003 después de un largo proceso de restauración y adecuación de un inmueble de la época porfiriana que duró dos años. Las esculturas de Joaquín Arias no encajaban en un sitio con estas características ya que él no abandonó la estética nacionalista que aprendió desde los años treinta del siglo pasado en la Academia de San Carlos. Portal de noticias por Internet Sin Embargo, 20 de mayo 2014 <http://www.sinembargo.mx/20-05-2014/998748> Fecha de consulta 10 de noviembre de 2017.

Bibliografía

- AZUELA DE LA CUEVA, Alicia (2013). *Arte y poder*. México: El Colegio de Michoacán.
- GLEN ST. J., Barclay (1971). *Revoluciones de nuestro tiempo. Nacionalismo del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, Manuel (1997). *La Era de la Información. Economía, Cultura y Sociedad*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, Manuel (2006). "Identidad.es". En *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.iceta.org/mc250206.pdf>
- EL EXPRES*. 24 de mayo de 2017. México. Disponible en http://elexpres.com/2015/nota.php?story_id=137468
- EL INFORMADOR* (2016). Guadalajara, Jalisco, México. Disponible en <http://movil.informador.com.mx/cultura/2016/668183/12/obra-de-miguel-miramontes-toma-el-ex-conventohtm>
- HOBBSAWM, Eric (1994). *Identidad*. RIFP.
- KASSNER, Lily (2014). *Diccionario de escultores mexicanos del siglo XX*. México: Conaculta.
- MONSIVÁIS, Carlos (1977). "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX". En *Historia general de México*. México: El Colegio de México.
- (1984). "De monumentos cívicos y sus expectadores". En *Revsita Nexos*. México. Disponible en <https://nexos.com.mx/?p=>

Entrevistas

- ENTREVISTA A JOAQUÍN ARIAS, por Bettina Monti Colombani, en su estudio de Ojo Caliente, San Luis Potosí, abril de 2007.
- ENTREVISTA A MIGUEL ÁNGEL ARIAS, por Bettina Monti Colombani, en Ojo Caliente, San Luis Potosí, 5 de noviembre del 2019.



La mercantilización del cuidado en su reducción a servicios y abuso de confianza en las relaciones de cuidado

Lucinda Estefanía Raudales Barragán*

Recibido: 30/10/2018

Aceptado: 15/05/2019

En general el tema del cuidado se ha analizado reduciéndolo al “servilismo” (los servicios). Idea que no ahonda en lo que en realidad los cuidados han representado y representan en la historia de la humanidad, al no querer liarse con sus contradicciones. Por un lado, se han reconocido como herramienta para el sostenimiento del capitalismo a partir del trabajo esclavizador o no remunerado, que realizamos principalmente las mujeres. Y, por otro, es imposible negar que seamos nosotras mediante los cuidados, quienes nos encargamos de reproducir la vida. La primera postura, les otorga un papel secundario en la cotidianidad al limitarlos a simples “servicios” que pueden ser realizados por personas con las que no se tiene un vínculo o que son prescindibles, ya que enfatiza el hecho de saciar una necesidad; en el entendido de la oferta y la demanda, homogenizando y mecanizando su satisfacción. Sin darse cuenta, promueve que las necesidades propias de los sujetos y sujetas se conviertan en mercancías, y quienes los realizan en forma de servicios, en parte del mercado laboral.

*Departamento de Trabajo Social, Universidad de Guadalajara. Contacto: lufanniaa@gmail.com

Al conseguir que las mujeres “supuestamente” nos liberáramos de la carga de ese trabajo no remunerado que nos fue impuesta, pasamos de ser esclavas a ser trabajadoras, y los cuidados a estar bajo el control del Estado y del mercado. Los cuidados son reproducidos como servicios-mercancías, los cuales por más eficiencia técnica que se aplique en su realización, no pueden satisfacer la necesidad primaria que les dio origen, sino que crean representaciones de ella para que sea cubierta a costa de tal representación; hasta incluso, llegar a prescindir de los y las seres humanos para ser resuelta por robots o mecanismos tecnológicos.

El hecho de que los cuidados, convertidos o reducidos a servicios, estén en manos del Estado y el mercado, no sólo trae como consecuencia su mecanización, sino aún más grave, dichas instituciones controlan su distribución en forma de políticas sociales públicas y asistencialistas. Estrategia utilizada para configurar una imagen que dé por sentado que las necesidades de las personas son cubiertas a través de instituciones públicas o privadas; sin embargo, se sigue haciendo una distinción entre las y los sujetos dignos de recibir el apoyo y quienes no lo son, por la identidad que les otorga el capitalismo y el patriarcado.

La inclusión, afirman, es el paso para la igualdad de derechos. Una imagen que ilustra con claridad porque esta idea es una falacia, es la que se ha difundido mucho en *internet*: en ella aparece al centro un círculo en el que está colocada una zanahoria y a su alrededor muchas verduras diferentes. En la imagen se nombra aquello como exclusión, por lo tanto, la inclusión significaría que todas las verduras estuvieran dentro del círculo. Desde mi perspectiva, colocar a todas juntas vendría a llamarsele “igualdad de derechos”, pero ¿tiene alguien derechos dentro de ese círculo?, ¿dentro del capitalismo?

La idea es de una ingenuidad que no podemos permitirnos: la igualdad de derechos bajo el capitalismo no existe, es una ilusión. Lograr la mencionada inclusión en un sistema de competencias y jerarquías

es imposible. Las promesas de incluir a todas y todos no son más que intentos para reformar al sistema, complejizando las representaciones de las y los sujetos para que acepten y reafirmen la identidad que se les ha dado. Por ejemplo, incluir a las comunidades indígenas, a las mujeres, a las personas de la diversidad sexual, incluso a los animales, en las agendas públicas del Estado y en las asistenciales del mercado, sólo es una faramalla para hacerle propaganda al capitalismo, y para mantener a las y los sujetos históricamente vulnerados, en el mismo lugar de siempre, pero renovado.

El seguro social y el popular que tenemos en México son un buen ejemplo para ilustrar cómo la salud sigue siendo condicionada de acuerdo con su papel (función) como reproductora del sistema. Según la forma de distribución de servicios, esa función determinará cuánta atención recibes en salud, ya que no somos atendidos como sujetos sino como mercancías. Las y los profesionales de medicina, enfermería, psicología y trabajo social, que proveen servicios a las personas, se jactan diciendo que sus profesiones salvan vidas, y en efecto lo hacen, pero a costa de muchas otras a quienes se les ha negado la atención o los recursos imprescindibles para su recuperación. Luchar por obtener mayores herramientas para salvar vidas, debería ser parte de la lógica de su postura de “salvadores”, pero al no ser así, sólo demuestran cómo dichas profesiones se han convertido, en muchos casos, en mercancías, y como tales, ellos en trabajadores y su atención se reduce a lo que la institución quiera brindar.

Por otro lado, en el ámbito de lo privado, las cuidadoras (prestadoras de servicios, según el mercado y a las cuales no se les puede reducir a esa función), se encuentran entre la contradicción del abuso de confianza que sufren por parte de las personas que les condicionan ese rol de cuidadoras y a la reducción de su subjetividad hasta su cosificación. Considero importante señalar que como cuidadoras, nos movemos bajo una servidumbre voluntaria; es decir, la causa de la presunta

sumisión no es en sí, una total ausencia de voluntad. Históricamente, las mujeres hemos sido golpeadas, abusadas, violadas, asesinadas y despojadas de nuestra propia subjetividad y con ello, se nos ha condicionado a tal servidumbre por imposición, costumbre o amor, como ya decía De LaBoétie en su *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*; siendo el contexto (laboral, familiar o comunitario) y los afectos implicados, los que determinan la mercantilización de los cuidados y el tipo de abuso de confianza en las relaciones existentes entre las cuidadoras y quienes reciben sus cuidados, en una relación jerárquica.

Por el hecho de que se ha buscado cubrir las necesidades de las y los sujetos a través de los servicios, no se puede afirmar que el Estado y el mercado hayan sustituido los cuidados, pues éstos y las cuidadoras, no son ni ofrecen, simples servicios. Se cuida por medio de vínculos entre personas que se relacionan como sujetos y no a través de una relación utilitaria.

Pero ¿qué han representado los cuidados en la vida de los sujetos? El problema de que sean concebidos únicamente como servicios, lejos de liberar a las mujeres de relaciones de opresión, ha propiciado que la mercantilización se expanda a todas las relaciones sociales. Ahora se ve de manera instrumental a los otros y otras para nuestro propio beneficio, suponiendo que se puede prescindir del afecto y cuidados que nos brindan y brindamos porque tenemos un conjunto de sustitutos de la representación real de la necesidad, en las cosas o en vínculos utilitarios o débiles. Lo anterior porque finalmente, hemos interiorizado el ideal neoliberal del individualismo, en el que cada quién se da a sí mismo lo que necesita y se crea la falsa presunción de que no son indispensables las y los otros, y sus cuidados.

Uno de los planteamientos de Yayo Herrero López¹ sobre la interdependencia entre sujetos, no sólo humanas y humanos, nos

¹ Ver su conferencia, "¿Cómo sostener los cuidados en la ciudad? De las políticas públicas a las comunidades de cuidados", organizada por Traficantes de Sueños en el 2017.

pueden ayudar a entender más por qué es tan importante problematizar los cuidados. En primer lugar, ella enfatiza el hecho de que es una relación de dependencia (necesidad), la que está presente entre todos los seres existentes -incluyendo a animales, plantas y demás seres vivos-, por el papel que cada uno tiene en el mundo y su repercusión en los demás. La idea puede resultar romántica, pero los mismos estudios de la biología han demostrado, por ejemplo, que en las cadenas alimenticias, la ausencia de cualquiera de los elementos que conforman un ecosistema conlleva un desequilibrio no sólo biológico. Éste es el ejemplo perfecto para ilustrar cómo existe un equilibrio entre las y los sujetos a partir de que cada uno es y está siendo en relación con el resto, de la misma o diferente especie. Eso tiene que ver mucho con los cuidados, ya que cada sujeto en toda su complejidad se relaciona *asumiendo la responsabilidad* de otros como sujetos y les respeta como tales.

Así, entiendo el cuidado como la responsabilidad que tenemos con otras y otros sujetos; es decir, de sus afectos, lidiando entre la contradicción de la competencia y la cooperación, buscando hacer conscientes las formas histórica y socialmente interiorizadas de sometimiento y sumisión, con el propósito de dejar de reproducirlas. Es necesario sostener una postura ético-política del cuidado en la vida cotidiana, en el momento en que se pretende eliminar la importancia y la necesidad de relaciones de cuidado entre las y los sujetos.

Quiero señalar que las mujeres hemos sido obligadas, mediante la violencia ejercida sobre nuestras mentes y cuerpos, a asumir la servidumbre voluntaria a partir de un consentimiento condicionado en nuestra vida y en nuestros afectos. La idea de la entrada al mundo laboral como oportunidad para liberarnos de los cuidados, fue sólo una reconfiguración de las relaciones en el capitalismo. Hay que considerar siempre, que las necesidades y cuidados no desaparecen. En el momento en que las mujeres salieron al ámbito profesional y laboral,

abandonaron algunas de sus responsabilidades hacia otras sujetas y sujetos (obligaciones culturalmente consideradas como exclusivas de las mujeres). Ello les dio un estatus social, individualista, y significó que al no desaparecer los cuidados, éstos fueron asumidos por otra mujer, remunerada si se trata de una empleada, o condicionada por la afectividad a realizarlos sin salario.

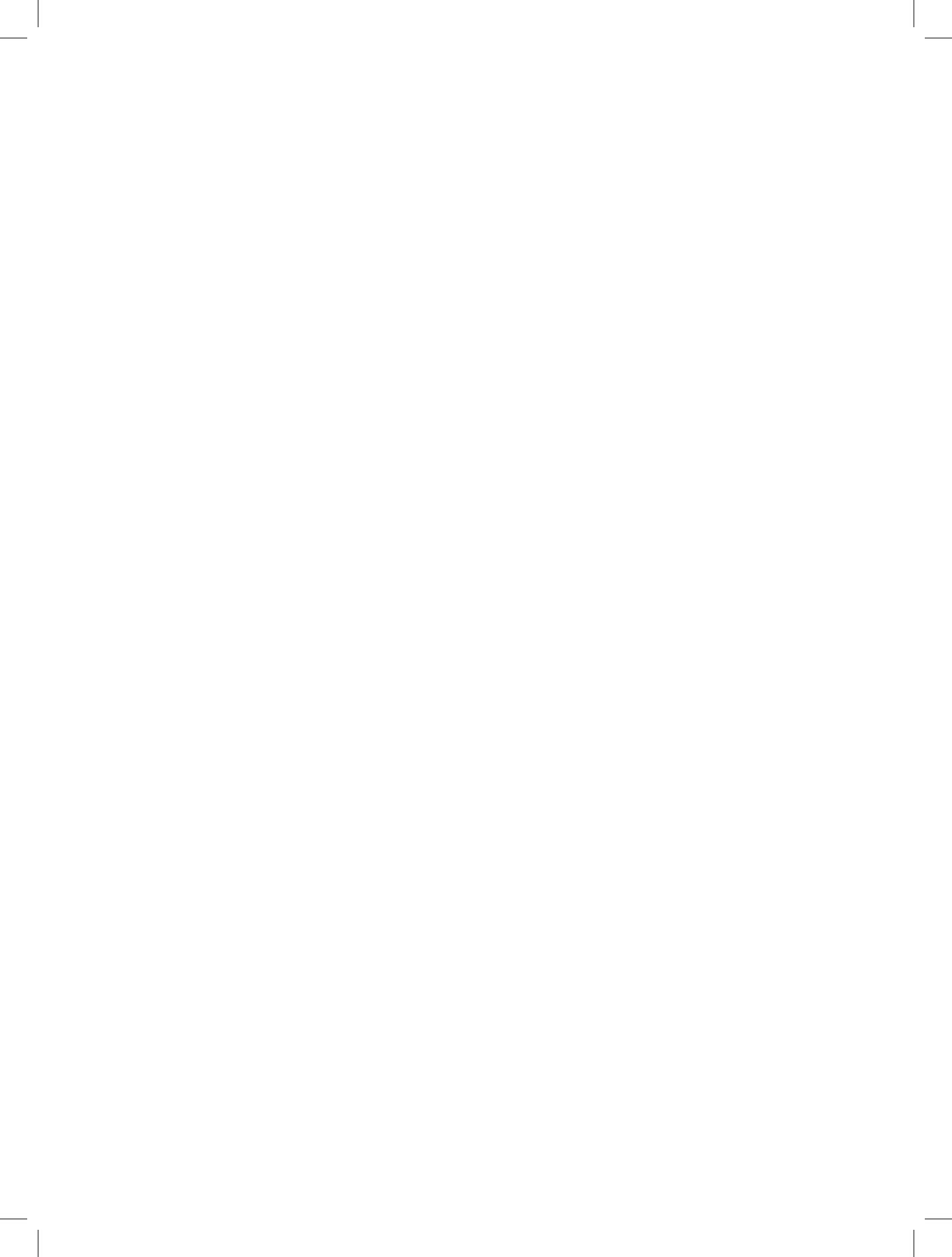
Lo que quisiera rescatar aquí, es que no podemos prescindir de los cuidados, ya que forman parte de los vínculos entre sujetos. Al ignorar o negar la responsabilidad afectiva con otras y otros, con la pretensión de suplantarla por servicios, no nos libramos de esa dependencia, sino que nos convertimos en explotadoras y explotadores de otras personas que los realizan, y el vínculo con ellas se vuelve utilitario. Esta forma de relaciones de mercado ha permeado todas las relaciones interpersonales, lo que ha propiciado la mercantilización de los vínculos a través del cuidado y de las cuidadoras, quienes se ven condicionadas por la afectividad a soportar la violencia emocional por el abuso de confianza que sufren al asumir responsabilidades de forma desigual.

Bibliografía

- GROSFUGUEL, Ramón (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios / epistemicidios del largo siglo XVI". En *Tabula Raza*, núm. 19-31-58. Bogotá, Colombia. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfuguel.pdf>
- HERRERO, Yayo (2017). "¿Cómo sostener los cuidados en la ciudad? De las políticas públicas a las comunidades de cuidados". En *Tráficantes de Sueños*. Disponible en <https://www.traficantes.net/actividad/%C2%AB%C2%BFc%C3%B3mo-sostener-los-cui>

dados-en-la-ciudad-de-las-pol%C3%ADticas-p%C3%ABlicas-las-comunidades-de

DE LA BOÉTIE, Étienne (2010). *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*. España: Tecnos.



Vínculos. Sociología, análisis y opinión

Es una publicación semestral del Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones del Departamento de Sociología, División de Estudios Políticos y Sociales, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.

Su propósito fundamental es promover el conocimiento en la Sociología, así como el encuentro y debate entre especialistas de las distintas Ciencias Sociales y las Humanidades.

Es un espacio de reflexión, análisis y opinión que atiende problemáticas sociales a través de artículos inéditos que contribuyan a la generación de nuevos conocimientos sociológicos.

En cada número, la revista presenta un tema de interés tanto en el ámbito local, como nacional e internacional, y artículos, discusiones, avances de investigación y opiniones sobre distintos asuntos emergentes de la realidad social y sus formas de abordaje.

De acuerdo a su contenido y alcances, los trabajos se organizan en cuatro apartados:

Dossier

Incluye artículos con resultados de investigación y escritos que den cuenta de investigaciones en curso, que contribuyan al desarrollo epistémico, teórico y metodológico para el análisis de procesos sociales específicos y con distintas perspectivas espacio-temporales.

Debates contemporáneos

Aquí se reúnen trabajos que son resultados de investigación, los cuales contienen discusión de teorías y empleo de metodologías que permitan a las/os autoras/es hacer una contribución novedosa y sustantiva al área de conocimiento en la que se inscriben.

Escritos de frontera

Es un espacio dedicado a la presentación de avances de investigación, análisis, escritos y testimonios, que abonen al conocimiento de la realidad social con perspectiva sociológica en interacción con otras disciplinas sociales y humanas.

Pareceres

En ella se incluye la reflexión teórica de expertos en torno a temáticas relevantes para el conocimiento de lo social.

Código de ética

El Comité editorial someterá a dictamen de su cartera de especialistas, los trabajos que no hayan aparecido en ningún tipo de publicación y que no estén en proceso en otros espacios editoriales. Los textos a publicar deberán ser originales e inéditos, no se aceptarán aquellos ya publicados totalmente.

Asimismo, se exige un alto sentido de la responsabilidad para autores y dictaminadores, cuyos principios éticos deberán ser: la honestidad, el rigor metodológico, el compromiso frente a los problemas sociales, la excelencia académica y la originalidad.

Criterios editoriales

1. Los trabajos deberán presentarse en formato digital, en procesador Word y formato pdf, con las especificaciones descritas para cada apartado.
2. Los artículos incluidos en el *Dossier* tendrán una extensión máxima de 30 cuartillas y mínima de 25, en tanto que los escritos oscilarán entre las 15 y las 20 cuartillas; incluidas las notas, cuadros, imágenes y referencias bibliográficas. De igual manera, se entregará una breve presentación de su contenido cuya extensión máxima será de 4 cuartillas.
3. Los artículos y trabajos de los apartados de *Debates contemporáneos* y *Escritos de frontera* tendrán una extensión de entre 15 y 20 cuartillas, incluidas las notas, cuadros, imágenes y referencias bibliográficas.
4. Los textos para el apartado *Pareceres* no podrán exceder las 7 cuartillas, incluidas notas y referencias bibliográficas.

5. Todos los trabajos deberán estar escritos en páginas tamaño carta, con letra Arial de 12 puntos, interlineado de 1.5 y márgenes de 2.5. centímetros por cada lado.
6. Contarán con un resumen de no más de 150 palabras escrito en español e inglés, introducción, desarrollo, conclusiones y bibliografía citada.
7. Si el documento se acompaña con fotografías, éstas deben contar con autorización del autor para su publicación.
8. Todo trabajo deberá contener hasta 5 palabras clave en español e inglés.
9. Incluir en la primera página la información siguiente:
 - Título del trabajo, conciso (no más de 15 palabras) y que corresponda con el contenido.
 - Nombre y apellido del/la autor/a o autores/as (máximo dos).
 - Institución en la que colabora(n) o estudia(n).
 - Síntesis curricular de quien(es) lo suscriben con una extensión máxima de 10 líneas.
 - Domicilio, número telefónico y dirección de correo electrónico.
 - Propuesta de apartado en la que se inscribe el trabajo.
10. Dictaminación:
 - Los textos se someterán a una primera revisión por parte del Consejo Editorial, el cual determina su pertinencia y en esa medida, los remitirá a dos evaluadores externos, especialistas en la temática que abordan. Los dictaminadores son académicos reconocidos por su prestigio y calidad académica.
 - La dictaminación se realizará por pares a través de un sistema de doble ciego y deberá tener dos positivos para su publicación. Si una fuese favorable y otra negativa, intervendrá un tercer evaluador para definir la situación del artículo.

- Se informará sobre la resolución de estos dictámenes en un plazo menor a los seis meses.
 - La decisión será inapelable.
11. Para el uso de citas, notas y bibliografía, el autor deberá apegarse rigurosamente a los siguientes criterios:
 - I. Las citas se mostrarán como sigue: (Villoro, 1995: 63).
 - II. Cuando la cita textual exceda los 3 renglones, deberá colocarse enseguida del párrafo que la contiene, a renglón seguido y con sangría.
 - III. En el caso se refiera algún fragmento de obras en otra lengua, se ofrecerá a pie de página una traducción propia al español.
 - IV. Si se incluye una traducción de un autor distinto a quien suscribe el artículo, se le deberá dar el crédito, tanto en la cita como en la bibliografía.
 - V. Las notas se ubicarán a pie de página, a espacio sencillo, letra Arial de 10 puntos y con llamadas numéricas. Tendrán un carácter aclarativo y de ser necesario, indicarán fuentes bibliográficas.
 - VI. La bibliografía debe presentarse ordenada de manera alfabética e incluyendo exclusivamente los textos que han sido citados en el artículo.
 - VII. Cuando se cita dos veces al mismo autor de obras escritas en el mismo año, éstas deben diferenciarse colocando las letras: a, b, c, ... según corresponda.

Ejemplos de referencias bibliográficas:

Libros:

MÉNDEZ Y MERCADO, Leticia Irene (coord.) (1996). *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México: UNAM.

Capítulos de libros:

BURÍN, Mabel e Irene Meler (2000). "Género: una herramienta teórica para el estudio de la subjetividad masculina". En Mabel Burín e Irene Meler, *Varones: género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.

Artículos de revistas:

RECIO ANDREU, Albert (2009). "La crisis del neoliberalismo". En *Revista de Economía Crítica*, núm. 7. Barcelona: Asociación Cultural Economía Crítica.

Referencias hemerográficas:

CEPEDA NERI, Álvaro (1991). "Modernización sin oposición". En *La Jornada*, 6 de septiembre, núm. 2510. México.

Sitios web:

ROMERO, Luis (2005). "Estudios sociológicos". En *Sociología General*, núm. 35. México: UNAM. (Consultado el 22 de enero de 2006). Disponible en <http://www.unam.mx/principal.html>



Vínculos 16

Año 11, Enero-Junio 2020

Se imprimió en diciembre de 2019 en los talleres
gráficos de TRAUCO Editorial Camino Real a
Colima 285, Int. 56 Teléfono: (33) 32.71.33.33
Tlaquepaque, Jalisco.

Esta edición consta de 200 ejemplares.

Corrección de estilo: María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Diseño de portada: Donor Alejandro Mejía García