

La Religiosidad Popular

Enrrejada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)

Renée de la Torre



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/581>
DOI: 10.4000/pontourbe.581
ISSN: 1981-3341

Editor

Núcleo de Antropología Urbana da Universidade de São Paulo

Referencia electrónica

Renée de la Torre, « La Religiosidad Popular », *Ponto Urbe* [En línea], 12 | 2013, Publicado el 31 julio 2013, consultado el 21 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/581> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pontourbe.581>

Este documento fue generado automáticamente el 21 diciembre 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

La Religiosidad Popular

Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)

Renée de la Torre

Introducción

- 1 Este ensayo desarrolla una revisión conceptual-metodológica entre dos paradigmas teóricos vigentes en la sociología de la religión: uno que parte de una definición sustantiva e exclusiva basada en la idea de la religión constreñida a las religiones, en la cual debido a su impronta destaco el concepto de campo religioso desarrollado por Pierre Bourdieu en 1971; y una concepción funcionalista e inclusiva de la religiosidad que pone su énfasis en los procesos de desinstitucionalización e individuación de las creencias, representada primordialmente por la propuesta teórica de Danièle Hervieu-Léger 2004.¹
- 2 Ambas propuestas constituyen dos paradigmas en la sociología contemporánea de la religión que continuamente aparecen como opuestos e irreconciliables. A su vez tienen impacto en la elección de lo estudiado, la primera pone su atención en las instituciones religiosas y la segunda atiende a individuos y sus menús creyentes. A partir de los hallazgos generados por mi experiencia de investigación en México sobre lo que inicialmente llamé de manera vaga “las nuevas formas de la religiosidad contemporánea” (tomando este término de José María Mardones 2004), considero necesario hacer un ejercicio complementario entre ambas teorías, y encontrar una tercera vía, que nos permita una mejor comprensión del fenómeno: el estudio de las prácticas religiosas, enmarcados en el espacio umbral de la religiosidad popular. Primero estableceré un diálogo entre ambas propuestas teóricas, posteriormente plantearé los aspectos que encuentro problemáticos, para finalmente proponer una teoría proclive a una mirada basada en la concepción del entre-medio la institución y la religiosidad individualizadas, en la que destacó el valor heurístico de estudiar los cambios mediante su interacción con las tradiciones practicadas en el espacio de la religiosidad popular.

1) El debate entre religión institucional y espiritualidad individualizada

- 3 Los sociólogos de los países europeos y norteamericanos se debaten actualmente entre dos posturas paradigmáticas: en primer lugar, están los estudios que atienden la producción de lo religioso delimitada al estudio de las iglesias y las instituciones especializadas. Los modelos exclusivistas, que delimitan lo religioso a las religiones, descansan en las teorías que basadas en una definición sustantiva de lo religioso, y excluyen de la categoría de religiosas a aquellas manifestaciones que operan fuera de las orientaciones de estructuras propiamente religiosas, como son las iglesias. Son aquellas que "definen lo que la religión es" (Mc Guire 1987:6). En estos modelos existe una fuerte distinción entre las estructuras seculares y las estructuras religiosas, producto de construir sus categorías sobre la base del contexto histórico cultural propio de las instituciones religiosas que relatan. El problema de ellas es que construyen su definición a lo que es considerado como religión en un lugar y en un tiempo específico, y no permiten acceder a los cambios de la propia naturaleza de lo religioso.
- 4 En segundo lugar encontramos las perspectivas inclusivistas y funcionales buscan descubrir las nuevas formas que adopta lo sagrado —y por ende lo religioso— en la sociedad secular. Esta perspectiva introduce el desafío de explicar sociológicamente el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos; los sincretismos modernos de la creencia; los fenómenos de sacralización secular: deportiva, musical y científica; la presencia de fundamentalismos religiosos; las religiosidades civiles, los movimientos de renovación dentro de las religiones tradicionales, etc. El problema que yo encuentro es que en sus desarrollos conceptuales observan estas prácticas como si fueran paralelas o alternativas a las religiones institucionales y a las prácticas tradicionales.

a) Aportes y límites de las teorías exclusivistas sustantivas

- 5 En relación con las teoría exclusivistas/sustantivas resalta la propuesta teórica de Pierre Bourdieu, quien desarrolló el concepto de campo religioso, estableciendo que la modernidad, basada en una racionalidad instrumental, impactó en la especialización, separación y competitividad de esferas sociales con capitales simbólicos específicos que diferenciaban a una esfera de otra, estableciendo también tensiones y competitividad por la imposición o regulación de dichos saberes específicos al resto de la sociedad. En estos términos, la sociedad moderna descentró el papel de la religión en la sociedad, y a partir de los procesos de secularización, y en específico de laicización, la religión dejó de impregnar desde el centro al conjunto de la sociedad moderna, convirtiéndose en una esfera entre otras que tenía que competir con la economía, la política, la ciencia y el arte. A su vez el concepto de campo religioso de Pierre Bourdieu plantea que esta especialización contribuyó también al reforzamiento del monopolio de los saberes especializados al interior de cada campo, mediante una burocratización de sus agentes especializados. En el caso del campo religioso, Bourdieu define el saber especializado de lo religioso como “los secretos de salvación y sanación”, cuyo acceso está restringido al cuerpo de sacerdotes, que gozan del reconocimiento y la legitimidad social para ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas; en contraposición, opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital, cuya desposesión

cuenta también con el consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo. Este proceso de posesión/desposesión tiene su eficacia simbólica en el principio de ordenación sagrado/profano (Bourdieu 1971).

- 6 En este terreno se desarrollan los estudios sobre diversidad religiosa o sobre el papel de las religiones en las esferas públicas, teniendo en cuenta lo religioso como aquellos contenidos que provienen de las instituciones especializadas en su gestión es decir las religiones, denominaciones o iglesias. Esta óptica tiene impacto en que tanto la descripción y el análisis de lo religioso se acota al estudio de la producción de formas y contenidos enmarcados en los contornos de las instituciones, con fronteras específicas y con formas de organización altamente burocratizadas, especializadas y autónomas. Este modelo circunscribió el estudio del fenómeno religioso al estudio de las religiones, de sus formas especializadas de gestión y de la competencia de ellas con otras instituciones y entre sus campos o ámbitos especializados. Diversos estudios latinoamericanos estuvieron influidos por los modelos teóricos de la sociología de Pierre Bourdieu y su concepto de campo religioso.

b) Alcances y límites de las teorías funcionales/inclusivas

- 7 Por otro lado, la concepción posmoderna o de la modernidad tardía, supone la fragmentación del sentido de la modernidad, lo cual lleva a plantear teorías funcionales/inclusivas que atienden las tendencias que desregularizan el campo religioso: la desinsitucionalización y la individualización. Hoy, se dice que las iglesias han perdido el monopolio de las cosmovisiones. Se pone en tela de juicio la utilidad de estudiarlas, y se hace un llamado a analizar los procesos a partir de los cuales se están reconfigurando las creencias religiosas (Hervieu-Léger 1996). Esta corriente ha conquistado un importante lugar en los estudios actuales sobre lo religioso, atendido como creencias contemporáneas, más allá de la producción de las religiones:

“...Si se emprende el camino de la exploración de las creencias contemporáneas, pronto se deberá admitir que lo religioso no se define únicamente por su objetos sociales (“las religiones”) en las que éste se manifiesta de manera compacta y concentrada. Lo religioso es una 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 la civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia” (Hervieu-Léger, 2004, p. 17-18).

- 8 La autora invita a abandonar una sociología intensiva de los grupos religiosos, para aventurarse hacia una sociología extensiva de las formas de creer. Se sugiere con ello que la religión ha salido de las instituciones, dice que ha sufrido un estallido mediante el cual las grandes doctrinas y religiones tradicionales se han desmoronado, y que hoy las migajas de creencias son recolocadas por los individuos en menús religiosos individuales. En esta misma línea, algunos sociólogos, plantean que la espiritualidad, la moral, y las creencias están abandonando a las instituciones y las están vaciando. Esta idea se encuentra en consonancia con el sociólogo Max Weber quien planteaba que la mentalidad racional instrumental había dejado vacío de espíritu al estuche de la religión, el cual se convertiría en una jaula de hierro vacía de trascendencia, aunque añadía “quien sabe si definitivamente” (Weber 1995: 259). Diferentes encuestas sobre religión en Europa han corroborado el indiferentismo religioso (Mardones 2003), al cual incluso también llaman poscristianismo, mediante indicadores que demuestran la baja de compromiso e interés por los asuntos religiosos. A esta realidad se le suma lo registrado en los comportamientos

religiosos de los europeos como un “vaciamiento” de las formas y contenedores tradicionales e institucionales de la religión (Díaz Salazar 1993). En Inglaterra, Grace Davis, define esta situación como “*believers without belonging*” (traducida al español como creyentes sin iglesia) (Davis, 1996). En cambio Hervieu-Léger (2004), plantea que los datos sobre los franceses apuntan a una recomposición, que tiene como sello la desinstitucionalización y la individuación de las creencias.

- 9 La religiosidad contemporánea para Hervieu- Leger se está recomponiendo en un proceso en que en la medida en que se va desinstitucionalizando (sale de las religiones históricas y se autonomiza de sus formas de control y de gestión sobre los accesos de las experiencias sagadas y de las creencias trascendentales), se va recomponiendo de una forma individualizada (una religiosidad que se recompone contantemente al estilo “hágalo usted mismo”). Esta teoría comparte la hipótesis central de Luckman (1967) sobre la religiosidad invisibles que planteó que la secularización no estaba afectando en la disminución o la desaparición de la religión en el mundo moderno, sino que estaba transformando la naturaleza y la localización de lo religioso. Lo religioso —desde esta perspectiva— se desintitucionaliza y se privatiza. Si antes la religión fue monopolizada por las iglesias cristianas, en el momento actual ya no son las únicas productoras y administradoras de los universos sagrados, es decir no gozan del monopolio descrito por Bourdieu. En este sentido, las iglesias, y en particular las religiones históricas, pasan a ser una institución más entre otras, que ya no compiten con otras iglesias, sino también con una diversidad de modelos de producción de trascendencias, creencias, valores morales y producciones de la división social de la distinción sagrado-profano.
- 10 El punto que quisiera revisar es el énfasis puesto por la autora en que los individuos son capaces de recomponer de manera libre su propios menús de religiosidad a la carta, tomando prestados “retazos” provenientes de diferentes marcos tradicionales y de las religiones históricas existentes (Hervieu-Léger 1996). Años después, matizará el carácter individual, planteando que aun “los remiendos se diferencian según clases, los medios sociales, los sexos, la generaciones” (Hervieu-Léger, 2004: 49). Aun así, creo que es cierto que las religiones pierden normatividad y obligatoriedad y ganan rangos de libertad sobre la selección de sus marcos creyentes, lo cual fue denominado por Berger como secularización subjetiva (Berger 1981), en lo que no concuerdo con su propuesta es en la desatención del aspecto social que pasa por las formas tradicionales de “estar juntos”, de las mediaciones que las industrias culturales están ejerciendo (turismo, comunicación, marketing) que también juegan un importante rol en la recomposición de las maneras de creer y practicar la religión.
- 11 Por otro lado, concuerdo con el señalamiento sobre la limitante del modelo de campo religioso de Bourdieu de que no permite aprehender la disseminación de lo religioso en las prácticas de seculares de la sociedad contemporánea (Séguy 1989: 178 y Hervieu-Léger 1993: 96). He constado que lo religioso no es sólo lo que se produce en las religiones, y que éstas efectivamente están experimentando recomposiciones relativas a los efectos de desregularización del control y gestión sobre el universo religioso.
- 12 De hecho, durante diez años, yo no tuve que dirigirme al campo de estudio, como era la tradición antropológica, sino debido a esta dispersión y multilocación, el campo de estudio constantemente me interpelaba, pero sobre todo cuando yo estaba en vacaciones.² Mi afán por registrar esas manifestaciones religiosas, me llevó a constatar que en la actualidad lo religioso se practica constantemente fuera de las iglesias, en lugares de tránsito continuo, algunos cargados de memoria e historia (como son los mercados

populares, los atrios de los templos y rutas de peregrinaje y la plazas públicas o zócalos) o en espacios de tránsito, o como los definió Marc Augé “no lugares”³ (las calles y carreteras, aeropuertos y estaciones de metro). Pero también asociados con prácticas de desterritorialización que frecuentemente demandan la creación de nuevos anclajes simbólicos para territorializar las identidades y colonizar los medios: rutas de emigración, zonas fronterizas, comercios ambulantes, espacios de anonimato, territorios de violencia.

- ¹³ No obstante, aunque es un hecho que las religiosidades continuamente se practican fuera de los templos, y que no son dirigidas por agentes especializados en las religiones, esta idea inclusivista tiene como principal limitación que nos hace perder de vista las limitantes señaladas por Talal Assad (1993) ¿cómo se autoriza lo religioso? ¿cómo se define lo religioso? ¿cuáles son entonces los procesos de autentificación? ¿Cómo se van redefiniendo las competencias legítimas para practicar, relacionarse y atribuir eficacia simbólica a las prácticas religiosas? ¿qué papel siguen teniendo las religiones históricas y las tradiciones populares, conocidas como religiosidad popular, en la definición y autorización de lo que es y no es religioso?
- ¹⁴ La desinstiucionalización de nueva cuenta nos debe exigir a atender procesos de negociación por la autorización entre las tendencias institucionales todavía existentes y vigentes y las nuevas alternativas desinstitucionalizadas de la religiosidad. La emergencia de una religiosidad no eclesiástica crea una nueva competencia al interior de las agencias eclesiásticas, e incluso las atraviesa y reformula desde afuera hacia adentro (esto es transversalmente), y de manera muy frecuente ello sucede en espacios umbrales, como lo es la religiosidad popular, que no es ni institucional ni individual, sino social comunitario. Por ello nos demanda atender la manera en que se van autentificando y reconociendo las competencias legítimas relacionadas con los espacios, los agentes, los símbolos, los valores, los procesos subjetivos de lo que debe ser reconocido como religioso, más que a tendencias unilaterales y fijas ¿Acaso esta emigración de lo sagrado se da de manera libre a «tabla rasa»? ¿No habrá resistencias y fronteras? ¿Este fenómeno de emigración de significados no producirá tensiones, conflictos y resistencias institucionales?
- ¹⁵ Esta propuesta desea resaltar la necesidad de situar el análisis en la tensión entre dinámicas cognitivas de la sociedad (imaginarios, representaciones, ideas y creencias) y las estructuras de poder propias de las instituciones y de los campos especializados, conceptualizados por el modelo teórico de Bourdieu, pero dejando de atender lo religioso exclusivamente en los esfuerzos por mantener la ortodoxia y expulsar a los herejes, y más bien analizando los umbrales del poder del dominio de campo, donde los intentos de imponer la categoría de la herejía no han logrado sofocar ni reducir la vitalidad práctica de la heterodoxia.

2) Ni religión ni espiritualidad: religiosidad

- ¹⁶ El término religión está más cargado hacia una definición sustantiva del fenómeno religioso. Sus definiciones construyen el fenómeno a realidades históricamente objetivadas, e incluso institucionalizadas en religiones particulares. Por su parte, el término espiritualidad, que es muy bien acogido por los “buscadores de la nueva era” remite al polo de la individuación de la creencia.
- ¹⁷ Opto entonces por retomar como punto de arranque la definición de religiosidad de Emile Durkheim, quien definió lo religioso como las prácticas y vivencias relacionadas con un

principio de dualidad simbólica, a la vez socialmente construida e individualmente experimentada, que distingue, separa y diferencia las cosas sagradas de la profanas (Durkheim 2000). Para Durkheim la religiosidad es el reconocimiento, la experimentación e incluso la eficacia simbólica: que en conjunto expresan fuerzas con poder extraordinario que, subraya, se construyen en acciones colectivas, son “producto de la vida del grupo” (Durkheim 1914 2012). En un artículo poco difundido, Durkheim aborda con mayor profundidad la dualidad entre lo social y lo individual:

“Mesmo sendo nossas, esas representacoes falam a nós com outro tom, com uma inflexao diferente que o restante de nossos estados de consciencia : elas nos ordenam, impoem-nos respeito, nao nos sentimos em pé de igualdade em relacao a ela. Assim percebemos que elas representam em nós algo que nos é superior (Durkheim 1914: 214, citado en Raquel Weiss 2012).⁴

- ¹⁸ El término de religiosidad lo adoptamos por ser un concepto umbral, no dicotómico (cfr. Landowsky 1993), entre experiencia espiritual y religión. Preferimos el concepto de religiosidad porque permite atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, conocido en México como religiosidad popular, entre los sincretismos coloniales y los hibridismos poscoloniales. En contraste con el término de espiritualidad, que alude exclusivamente a la individualización de la experiencia religiosa, religiosidad nos permite rastrear sus soportes y/o reanclajes simbólicos colectivos, sin desatender los efectos de su subjetivación. Continuando con la aportación de Bourdieu, religión remite a la estructura-instituida, mientras que religiosidad remite al proceso de lo estructurable-estructurante, es decir al proceso de lo instituyente. Por otro lado, en correspondencia con la religión, religiosidad nos permite distanciarnos de su carácter normativo, y comprender tanto la búsqueda incessante de experiencias sagradas y trascendentales que, retomando a Peter Berger (1981) conectan la realidad interior (*nomos*) con la realidad trascendente (*cosmos*), pero que se construyen y experimenta dentro de contextos de ritualización social, donde no necesariamente se juega la ortodoxia-heresía, sino que, como planteaba Aranguren es practicada por individuos “heterodoxos” que entran y salen de las instituciones, o que se encuentran en sus umbrales, pero que no renuncian a ellas, ni son llamados herejes, sino que más bien construyen formas dinámicas de estar en los límites, e incluso de entrar y salir de la institución (Aranguren 1994).
- ¹⁹ Además consideramos que el concepto de religiosidad, a diferencia de espiritualidad, nos permite analizar las continuidades con la tradición, con los llamados “linajes creyentes” propuestos por Hervieu-Léger. Es ahí, en una interacción dual (que no dicotómica) donde colocaremos nuestra mirada: en los procesos rituales donde se dan las rupturas con la continuidad, o en imaginarios creyentes donde la continuidad reteje las rupturas.
- ²⁰ La propuesta que desarrollaré entonces es situar el estudio en un espacio entre-medio la tradición-las nuevas formas de la religiosas, pero no es un espacio diseñado a manera de laboratorio, sino porque es el lugar donde se practica de manera simultánea la dominación, la resistencia y la transformación. La religiosidad popular, entonces es vista como una realidad entre-medio (*in-between*, propuesto por el antropólogo Bhabha) que aunque practica la dualidad, amenaza la división binaria. Su valor heurístico reside en atender las articulaciones entre las diferencias culturales, ya que es ahí donde se están re-elaborando las estrategias de identidad [selfhood] personal o comunitaria (Bhabha 2010:14).

3) La religiosidad popular en América Latina: lugar de encrucijada cultural

- ²¹ Un rasgo característico de América Latina es la religiosidad popular. Cristian Parker (1993) lo destacó como el fermento histórico de la cultura en América Latina. Debido al peso que el catolicismo tiene en este subcontinente, la mayoría de las veces religiosidad popular es sinónimo del catolicismo popular (aunque no es exclusivo de esta religión), la consideraremos más bien una expresión de la dinámica del sincretismo, que dio origen el choque cultural entre el catolicismo, introducido por los conquistadores con las cosmologías nativas (indígenas) y posteriormente con las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo negro. La religiosidad popular es entonces una religiosidad sincrética, y opera, como lo sugiere Pierre Sanchis, no como resultado de la yuxtaposición entre diversas culturas, sino sobre todo como matriz generativa de síntesis entre marcos de creencias diversas, la cual describe de la siguiente manera:

Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemanizar en su propia síntesis. Su auto-concepción como una “totalidad”, “la católica”, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir (Sanchis 2008:82).

- ²² Quizá este rasgo ayude a entender que en la religiosidad popular es donde aun en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el “paganismo”, el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neoesoteria. Aunque éstas dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia hasta el Tíbet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, y a generar novedosos hibridismos en contacto con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias seudocientíficas, gestando nuevas narrativas y dotando a las prácticas populares de novedosas eficacias simbólicas, por lo general dentro de una visión terapéutica o mágica. Estos híbridos entre lo nativo o popular y lo *new age* y lo esotérico genera novedosas y creativas versiones latinoamericanas, como son el *reiki* chamánico, o danzas armonizadoras, o danzas aztecas practicadas “como yoga en movimiento” o como “*reiki a la Madre Tierra*” practicada por los seguidores de la neomexicanidad para despertar la conciencia y los *chakras* de la madre tierra, umbanda esotérico, por citar apenas algunos.

- ²³ La religiosidad popular, entonces, será analizada como eje de tensión de la inculturación, pues si se mantiene vigente es por el dinamismo permanente entre la asimilación y el rechazo a la modernidad, entre la resistencia cultural de las tradiciones y su respuesta, no sólo adaptativa, sino también performativa para encarar y generar vías alternativas ser y estar en la modernización contemporánea. Hace algunos años Rostas Y Droogers señalaron que en la religiosidad popular se negocian permanentemente los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión; se confrontan las relaciones de dominación, de resistencia, pero también admite la innovación creativa e incluso la trasgresión de su propio sistema, generando distintas tramas de relaciones de

poder entre la iglesia oficial y los creyentes, como entre las relaciones de clase y la colonialidad. La religiosidad popular se rige por el saber práctico y por la eficacia simbólica, y no por la erudición, el dogma, la doctrina o la coherencias ideológica, ante bien:

Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropián de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales (Rostas y Droogers 1995:87).

- 24 A continuación expondré algunos casos que muestran que los rituales de religiosidad popular (sean éstos aceptados, tolerados o rechazados por la institución católica) lejos de ser suplantados por los nuevos contenidos y formas de la religiosidad nueva era o de la neo esoteria están siendo practicados de manera densa, y que lo nuevo recurre a ellos constantemente en búsqueda de anclajes y de legitimación. Tampoco apreciamos que lo nuevo esté desplazando lo tradicional, y menos que sus contenidos salgan vaciando las formas simbólicas y rituales de las tradiciones populares, más bien funcionan como encrucijada simbólica: lugar donde se entrecruzan distintas matrices de sentido, distintos sistema y tradiciones religiosas, distintos menús creyentes, distintas tramas de poder, distintas ideologías. En la encrucijada también se redefinen y se somatizan los sentidos. En la encrucijada los menús individuales se socializan y legitiman, mientras que la tradición se renueva y transforma. En la encrucijada el individuo participa de lo social, y entra y se sale de la institución de manera continua, transversalizándola.
- 25 A continuación presentaré tres casos que nos permiten constatar la manera en que la religiosidad popular está siendo transversalizada por las nuevas formas de la religiosidad contemporánea, en las que ponderaremos aquellas que provienen de una matriz de sensibilidad Nueva Era, pero no exclusivamente.

4) Ni creyentes sin iglesia, ni iglesias sin creyentes: católicos a mi manera

- 26 En términos teóricos, el estudio nos conduce a reflexionar sobre las características de la experiencia religiosa en México que no es la misma que aquella sucedida en otras latitudes, particularmente en los países centrales (Estados Unidos y Europa). Si bien en el país, los resultados de encuestas creencias, valores y prácticas nos indican que se observa con relativa claridad la tendencia a la subjetivación, la desinstitucionalización y la individuación , la modalidad específica local no se traduce en la construcción de religiosidades individuales, sino en la continuidad de ciertos elementos de mediación colectiva de larga duración. Acaso el abandono de la obligatoriedad de la norma religiosa derivada del fortalecimiento de la autonomía de las esferas social y política, y aún más el abandono de la pretensión de verdad objetiva de las cosmovisiones religiosas que, de acuerdo con Berger, conduce a la radical subjetivación de la creencia religiosa en la modernidad, no se traduce en una automática individuación sino en un nuevo horizonte en donde emergen más visiblemente aún otros dispositivos (rituales, simbólicos y espaciales) de recreación del sentido y de experiencia comunitaria que han operado históricamente en relativa tensión y autonomía con la institución eclesial, como es el

ámbito de la religiosidad popular. Danièle Hervieu-Léger (1999, 1993) hablaba de una modernidad religiosa cuya tendencia era el estallido de las creencias, que salían de las iglesias, de sus templos, de sus símbolos y sus dogmas.

- ²⁷ A diferencia de lo que sucede en Europa, en México las encuestas sobre religión indican que los templos siendo importante espacio de práctica religiosa. Por ejemplo, según los datos de la Encuesta Mundial de Valores (*World Values Survey*) de 1990 México destaca por su alto grado de religiosidad (74.3% se define como “muy religiosos”), de hecho ocupa el segundo lugar mundial en el ranking de país más religioso (solo debajo de Estados Unidos), también ocupa un lugar destacado su alto nivel de asistencia semanal a la iglesia (53.8%) y encabeza la lista de 22 países por su asistencia mensual a servicios religiosos (Inglehart 1990). Con este perfil podemos destacar de entrada algunas fórmulas propuestas para caracterizar patrones religiosos contemporáneo en Europa, y que a veces algunos autores mexicanos retoman como propias, como son la célebre fórmula de “creer sin pertenecer” (Davis 1996). A esta información habrá que agregar los resultados de los últimos censos, que demuestran que si bien en México se está viviendo un cambio que va del monopolio católico a la diversificación de ofertas religiosas, sobre todo cristianas, pero donde el catolicismo sigue ocupando un papel hegemónico debido a que mantiene su posición de consistente mayoritaria, y a que el ritmo de este cambio es de los más lentos experimentados en el resto de América Latina, en contraste con Brasil, Guatemala, e incluso Argentina por ejemplo. Los datos mostraron que en 1950 el catolicismo en México ostentaba el monopolio del campo religioso pues 98.21% de su población era católica, no obstante este monopolio comenzó lentamente a diluirse a partir de la década de los 70, y para 2010 había descendido a 82.6%. Actualmente entonces existe 17.4% de no católicos, entre los cuales 10.72 respondieron ser creyentes afiliados a diferentes iglesias cristianas, particularmente para protestantes, pentecostales, evangélicas y en menor porcentaje protestantes; 2.72 dieron respuestas no específicas, 4.78 se presentó como “sin religión” (que no es sinónimo de ateo, ahí están también por ejemplo los que practican el costumbre de algunas comunidades indígenas, los agnósticos, algunos *new agers*), y en porcentajes ínfimos están algunas religiones de origen oriental como es la judía, la budista, principalmente (datos arrojados por XIII Censo INEGI 2010, véase De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2013).
- ²⁸ Con estos datos podemos afirmar que en México no se está experimentando el abandono de la pertenencia, es decir que los creyentes no han dejado de ser conversos para ser peregrinos, pero que tampoco se caracterizan por ser creyentes sin iglesias, así como tampoco estamos asistiendo a esa nuevo panorama de “iglesias sin creyentes” (de hecho México según los datos arrojados por *World Values Survey* es uno de los países con más altos índices de participación ritual –solo debajo de Irlanda–). Pero para adentrarnos a observar si debajo de los datos de pertenencia ocurren recomposiciones habrá que usar otros instrumentos como son las encuestas que dejan atrás la idea de identidades creyentes y buscan dar cuenta de las recomposiciones entre identificaciones creyentes (Campiche 1990).
- ²⁹ Lo que hemos encontrado, al comparar estudios aplicados en tres contextos urbanos (Guadalajara, Aguascalientes, y la colonia del Ajusco en la ciudad de México, véase De la Torre et al., 2013) es que si encontramos nuevas creencias que antes no eran parte del repertorio que nutría el imaginario católico y que están identificadas con lo que se ha denominado *new age* o neoesoteria.

- ³⁰ Para analizar estos datos me centraré en el caso de Guadalajara, donde pudimos detectar primero en 1996 y después en 2006⁵ la presencia de creencias provenientes de matrices no católicas y que identificamos como “imaginarios nueva era” como son, por ejemplo, la creencia en la reencarnación (15%), en Dios como energía vital (38.5%), en el más allá como una unidad con el cosmos (7.3%). Estas creencias son generalmente aceptadas por católicos “inclusivos”, que también podemos denominar parafraseando a Cristián Parker como “católicos a mi manera”, que adoptan nuevas creencias a la vez que continúan con creencias tradicionales, sobre todo aquellas que conciben el milagro como propiedad de santos, cristos y vírgenes [(76.8%), el poder milagros del Espíritu Santo (72.50%), los ángeles guardianes (63.3%), las imágenes milagrosas (58.8%) y el diablo (53.5%)]. Pero estos imaginarios conviven con nuevas creencias que provienen del oriente, y han sido ampliamente difundidas por la Nueva Era, como son la creencia en el karma (30.3%),⁶ o la creencia espiritista basada en seres de luz (35.8%), o los relativos al contacto con extraterrestres, que se basan en imaginarios relacionados con la ciencia ficción y en los mensajes mediáticos (21.8%).
- ³¹ También es notorio que alrededor del 50% mantiene sus tradiciones de peregrinación, pagar con mandas los milagros y favores recibidos por algún santo montar altares a sus muertos , rezos, misas, no obstante varios de ellos (entre 15% de la población), empero también incursionan en nuevas prácticas como son la yoga, la meditación, la carga de energía durante las ceremonias de equinoccio, asistir a ceremonias de temazcal. Son menos, alrededor de 10%, quienes continúan con las prácticas tradicionales como son la limpias, curandería, o altares de muerto y velación de ancestros (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2012).
- ³² En un ejercicio de agrupamientos (*clusters*) estadísticos aplicado a los resultados de la ya citada encuesta de Guadalajara, pudimos clasificar y analizar los siguientes tipos de creyentes y practicantes: católico inclusivo que abarcaba un 44% (donde ubicamos los católicos populares 78% y los católicos al estilo *new ager* 22% ; católicos nominales 2%, católico tradicional 6%, católico conservador 33%, indiferentes-sin iglesia 15% (aquí ubicamos a los católicos indiferentes con 26%, a los agnósticos y ateos 27%, a los neoesotéricos populares 18% y a los new agers sin iglesia 29%) Véase De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2012: 79.
- ³³ Encontramos que los católicos inclusivos son los más representativos entre las formas de ser creyentes se identifican en un 96.2% como católicos y desde este marco de pertenencia, muestran un patrón combinatorio e incluyente de creencias y prácticas provenientes de diversas fuentes, tanto ortodoxas desde el punto de vista católico, como sincréticas populares, y también no cristianas. son creyentes-practicantes que creen a su manera y que construyen múltiples formas de pertenecer, más cercanas a la heterodoxia que a la ortodoxia eclesial. Un mismo individuo puede creer a la vez en la Santísima Trinidad y en la reencarnación, y participar en una peregrinación mariana y en un ritual de equinoccio. Se puede creer tanto en santos milagrosos, como en nahuales, o en la existencia en extraterrestres, o de trolles y hadas. Se puede sostener la existencia del cielo y el infierno y no pensar que el aborto sea un pecado.
- ³⁴ A este creyente, sin embargo, no le es indiferente la religión, ni lo religioso pues es muy activo. Tampoco es un creyente sin iglesia, pues pertenece y participa ritualmente, con lo que más encuadra es con la imagen de un creyente a “mi manera”, sin embargo, considero que no remite a un acto individualizado, sino una actividad colectiva de renovar sentidos al margen de la institución, promovida por la religiosidad popular.

Planteó esto debido a que nos encontramos mayoritariamente con un católico con un fuerte arraigo en la tradición, con una práctica muy cercana a la religiosidad popular (asiduo a misa, participativo en los sistemas de mandas a los santos, entusiasta del mantenimiento de la fiesta en torno a la virgen y a los santos patronos, creyente en Dios, en el cielo, en los ángeles, y menos en el infierno, los demonios y el purgatorio); pero que no obstante está dispuesto a la adopción de nuevos contenidos que resignifican las formas tradicionales (por ejemplo, introducen imaginarios exógenos al catolicismo popular como son las creencias en la reencarnación, los *chakras*, la energía y el fin como unidad con el cosmos). Asimismo su creatividad recrea nuevas tradiciones con toda la parafernalia de las heredadas por el catolicismo. También rescatan tradiciones “ancestrales”, indígenas, nativas o prehispánicas, pero imprimiéndoles sentidos renovados (por ejemplo, marchas energéticas a los lugares sagrados de la naturaleza, o el ritual de carga de energía en las zonas arqueológicas los días de equinoccio). Otros continúan practicando las tradiciones heredadas, pero imprimiéndole sentidos novedosos (peregrinar para alinear *chakras* planetarios, o para despertar al México profundo).

- 35 En lo que respecta a las creencias, este conglomerado se caracteriza por sus altas frecuencias de creencia: creen mayoritariamente en la fórmula cristiana católica del Dios personal y la Santísima Trinidad, como también en los imaginarios populares y del Diablo, las imágenes milagrosas (santos, cristos y vírgenes), y en particular el poder milagroso del Espíritu Santo (86%), los ángeles guardianes, el cielo y el infierno. Pero también muestran una de las más altas frecuencias de creencia en el karma, los fantasmas, aparecidos o espíritus chocarreros, los duendes y *trolles* (sólo por debajo de los neo esotéricos) y son los más altos en cuanto a creencia en los extraterrestres. Es este rasgo de “muy creyentes” en una combinación de elementos lo que los caracteriza.
- 36 En cuanto a sus prácticas, rezan y asisten a la iglesia con frecuencia, pero muestran cierto desapego a estas prácticas institucionales con respecto a los otros tres conglomerados conformados por quienes se declaran católicos. También suelen tener altares en casa (donde además de la virgen puede estar Buda, La Santa Muerte y Malverde) y levantar altares de muertos, acudir a peregrinaciones. Además conceden mucha importancia a la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros.
- 37 En cuanto a sus valores, los católicos inclusivos creen poco en la voluntad de Dios como clave del éxito y fracaso. Creen más en la suerte o en el esfuerzo personal. Muestran un comportamiento promedio en cuanto a la importancia de valores religiosos, pero creen más en el Amor a México y el respeto por sus leyes, así como el amor a la naturaleza y la armonía interior, es decir, valores seculares alejados de los discursos religiosos. Muestra una de las frecuencias más altas en cuanto a la concepción del creyente como aquel que cumple con las leyes de Dios y de la Iglesia y vive en familia los valores religiosos y practica la caridad. Por último, no por ser católicos y practicantes este grupo sigue la normativa de la iglesia en cuanto a moral sexual: de hecho predomina una actitud liberal y permisiva respecto a estos temas.
- 38 Para entender cómo se practica la encrucijada expondré resultados de la investigación etnográfica sobre danzas rituales a la Virgen de Zapopan, en donde he detectado que en la peregrinaciones celebrada cada 12 de octubre, participan de un mismo ritual distintos grupos con distintos sentidos culturales. Por ejemplo, los neomexicanos (*new age* reconvertidos en neoindios) que practican caminatas y danzas, pero con una motivación renovada, al danzar en los *nadis* para desbloquear los *chakras* de la Madre Tierra, junto con los danzantes tradicionales concheros que lo hacen por devoción, sea para pagar una

manda por un favor recibido, por mantener la tradición familiar, o por el hecho de “alegrar a la Virgen en su día”, por su parte los danzantes mexicanistas aztequizados danzan estableciendo un culto a las antiguas deidades prehispánicas (Argyriadis y De la Torre 2005). La danza es la misma. Participan en el mismo círculo, con las mismas coreografías. Juntos danzan y practican de manera ritual el mismo espacio sagrado: el atrio o las rutas de peregrinajes, y sin embargo cada uno practica sentidos diferentes, que sin ser opuestos, son sobrepuertos.

- ³⁹ En suma, podemos identificar a católicos heterodoxos, que practican “cultos bisagra” donde de manera simultánea y no paralela, están presentes variadas creencias que provienen de matrices distintas. Los nuevos elementos se incorporan de manera versátil y dinámica a la vivencia de una religiosidad popular y tradicional cuya característica es y ha sido el sincretismo

5) No todos los menús son iguales: gramáticas de la distinción que brindan luz para sortear la nebulosa

- ⁴⁰ Francoise Champion (1995) definió la espiritualidad emergente bajo la metáfora de “nebulosa neo esotérica”, a la cual describía como fragmentada, invisible y sin fronteras, si bien su aporte fue un punto de arranque que nos permitió constatar que había una nueva producción de creencias religiosas que se estaban reconfigurando al margen de las instituciones, de manera desinstitucionalizada y cada vez más subjetivada; consideramos que demanda nuevos abordajes conceptuales y metodológicos que nos permitan apreciar con mayor luminosidad las prácticas de ensamblaje, las gramáticas de sentido que produce el hibridismo, los anclajes con las tradiciones, y los proceso de socialización a los que recurren para generar legitimación.
- ⁴¹ Para sortear este problema, la apuesta es identificar las gramáticas de las nuevas formas de la religiosidad moderna, que en el caso mexicano no ocurren como producciones antagónicas o paralelas de lo tradicional, sino como procesos transversales que constantemente recurren a la tradición, a la religión, a la memoria. Esta situación constituye una nueva encrucijada en la que el holismo propio del sincretismo se apropiá de la neo esoteria para legitimar lo popular, y en la que lo tradiconal autoriza y certifica los nuevos contenidos de las religiosidades *new age*.
- ⁴² Para dar cuenta de ello, presentaré dos casos paradigmáticos (basados en entrevistas a profundidad e historias de vida) que nos muestran la habilidad con que los individuos combinan lo nuevo con lo tradicional, y anclan lo “subjetivo” en representaciones socialmente aceptadas para hacer “plausibles” sus marcos creyentes. La elección de estos dos casos nos permiten apreciar dos gramáticas distintas mediante las cuales los menús religiosos de los heterodoxos generan sus propio marco de coherencia, debido a que representan dos trayectos distintos de buscadores espirituales, y que permiten apreciar las diferencias en la identificación y en el armado narrativo de sus propios menús creyentes. Por ejemplo, Jobita, una mujer de origen popular, que trabaja en el aseo de casas, y que actualmente es reconocida como curandera en su barrio, asistió al instituto kundalini, donde se imparten diversos talleres y cursos neoesotéricos, y se inscribió en un curso para capacitarse en magia blanca. Jobita incorporó los nuevos saberes esotéricos para reencontrarse con su historia de un catolicismo popular mágico, practicado por su padre, que ella lamenta que se había perdido con el catolicismo contemporáneo. Jobita se

apropia de los nuevos significantes y nociones orientalistas-newagers que el neoesoterismo puso en circulación: vibras, *chakras*, *mantras*, energía y *karma*, pero las resignifica dentro de su matriz de religiosidad popular milagros y mágica, para recuperar los contenidos tradicionales de la magia popular. Ahora hace limpias para armonizar los *chakras*, prende varitas de incienso para “espantar las malas vibras”, prende varitas de incienso para alejar; y se apropió de la idea del *karma* pero resiginficándola con la idea providencialista del destino: “*Karma* significa que nací para ser jodida y seguiré siendo jodida”. Ella no detecta ni conflicto ni ruptura entre los conocimientos de la parapsicología y el catolicismo popular, más bien le sirve para retomar la actividad de curandera, práctica que su padre realizaba, pero que según su propio sentir la propia iglesia dejó de realizar cuando se renovó (De la Torre 2011: 193-196).

- 43 En contraparte, hay quienes traducen los significantes católicos desde una matriz *new age*. Éste es el caso de la líder de un movimiento *new age* llamado misioneros azules, conformado por profesionistas de clase media que inició dentro del movimiento de Renovación Carismática Católica y que emprendieron una búsqueda espiritual en circuitos nueva era. Después de años de búsqueda y aprendizaje, en la actualidad se desempeña como médium de Anita (que consideran es la propia Santa Ana, la madre de la virgen María) quien le confía consejos de superación personal. Pero además es una famosa facilitadora del contacto con los ángeles donde los participantes aprenden a establecer contacto con su ángel guardián. También dirige un programa radiofónico en el que constantemente reinterpreta las imágenes y rituales católicos desde una matriz con significados nueva era: visualización, concepción kundalini del cuerpo y técnicas de yoga, armonía planetaria, transformación de la conciencia (Eufrasio 2006). Actualmente ella dirige el grupo *Misioneros azules* cuya actividad principal es realizar meditaciones y clases de metafísica guiadas, con la siguiente meta, netamente nueva era: “hay que lograr la unidad del planeta. Sin distinción de religiones ni de razas, todas las creencias nos llevan a la existencia del mismo Dios. Hay que equilibrar las energías de este planeta para lograr la armonía, para elevarnos de nivel”. Tanto en sus talleres como en su programa de radio los conceptos *new age* están presentes en los significantes de la devoción católica tradicionales: la Virgen, los santos, los ángeles de la guardia, Cristo, o Dios padre, todos son guías espirituales. Aunque en muchas ocasiones ha sido sancionada por sacerdotes, ella dice: “Yo me considero católica, disfruto mucho la misa, pero ahora lo veo distinto, con más conocimiento. Por ejemplo a la hora de darnos la paz, pues yo sé que lo que hacemos es cerrar energía, y sé que amén es un *mantra*” (Gutiérrez Zúñiga 1998: 348).
- 44 Aunque estas narrativas representan menús individualizados de creencias a la carta, nos muestran que aun dentro del aparente caos de la nebulosa esotérica, la hibridación del *new age* y la religiosidad católica, genera diferentes sentidos, en gran parte debido a las diferencias entre las culturas demarcadas por la clase social. Existen recomposiciones de sentido diferentes entre dos marcos que se hibridan, pero que producen significados diferentes entre sí. Sólo generan identificaciones, sino también alteridades al interior de esta suerte de vago eclecticismo.
- 45 Al menos si atendemos los dos relatos, o menús creyentes, podemos avanzar para distinguir dos gramáticas y sentidos diferenciales en estos aparentes bricolajes holísticos, “donde todo se mezcla con todo”. Retomaremos la llamada de atención de Alejandro Frigerio sobre la necesidad de distinguir entre los **préstamos** (los símbolos o imágenes de otras de otras tradiciones que entran, sólo esporádicamente en los bricolajes que puedan realizar algunos practicantes) y las **influencias** que la *new age* puede ejercer sobre otros

grupos religiosos –algunos de cuyos practicantes pueden adoptar un “estilo Nueva Era” (Frigerio 2013).

- 46 En el caso de Jobita toma en préstamo algunos significantes provenientes de la oferta nueva era, pero los resignifica y los instrumenta dentro de la práctica de una religiosidad popular católica, mágica y milagrosa. Tradicional más no ortodoxa. En cambio, Anita se apropiá de las figuras católicas imprimiéndole significados *new age*, y los inserta en talleres y terapias nueva era donde participan católicos buscadores de experiencias renovadas. Al menos con este ejemplo podemos observar dos gramáticas que conjugan los mismos elementos pero que amén a la hibridez producen dos sintaxis con sentidos semánticos diferentes: Por un lado, la capacidad fagocitadora de la religiosidad popular (como la caracterizó Sanchis) donde la magia y el milagro se apropián de los significantes *new age* y los resignifican y recontextualizan en procesos sincréticos de resistencia cultural de larga duración; y por otro lado, el carácter holístico del *new age* como matriz que amalgama las tradiciones ya existentes para ser interpretadas y vividas en una espiritualidad del *self* y el cambio de conciencia.
- 47 También en estas dos narrativas podemos identificar dos circuitos⁷ de hibridación de las nuevas formas de la religiosidad popular. El primero lo denominamos sensibilidad *new age*. Es un movimiento espiritual que convoca a las clases medias –altas urbanas, con espíritu cosmopolita, en la búsqueda de una nueva manera de vida basada en una religiosidad del *self* (Heelas 1996 y Carozzi 1999). Su difusión en México se dio inicialmente mediante movimientos provenientes de Estados Unidos (especialmente la Gran Fraternidad Universal que promovía la yoga y el vegetarismo), pero a partir de la década del 2000 su difusión masiva se realiza a través de canales de televisión pagados y mediante revistas de circulación internacional. Dentro del red *new age* podemos identificar al menos tres circuitos distintos: a) el *new ager* se identifica con un estilo de vida alternativo, es ambientalista, naturista, nativista, orientalista, holístico y espiritual. Procura medicinas holísticas, y alimentos saludables. Practica ejercicios y técnicas variadas de relajación corporal y de superación espiritual. Transita en circuitos terapéuticos, psicologizantes, y orientalistas contempla la actividad en centros de yoga ligados a los principales gurús internacionales, cursos variados de técnicas terapéuticas para la salud y curación y de autosuperación personal, tiendas naturistas y la asistencia a conferencias especializadas; b) el consumidor *new age*, aunque puede practicar los mismo circuitos, no renuncia al confort necesario para hacer de su experiencia, una experiencia placentera. Por tanto más que cambiar su forma de vida, es un consumidor *new age*. La oferta del circuito de consumidores *new age*, ofrece una identidad relacionada con un consumo alternativo (natural, placentero, relajante, espiritual, orientalista, nativo, etc.), pero a la vez elitista, en concordancia con un estilo de consumo elevado y sofisticado. Puede asistir anualmente a un *ashram* o a un monasterio budista, pero que se hospeda en hoteles con *Spa*, turismo ecológico o terapéutico; y c) neoindios y neochamanes son agentes urbanos cosmopolitas que, desde una búsqueda de valores espirituales nueva era, o saliendo de ella para practicarla en circuitos terapéuticos de salud holística o de psicologías transpersonales, incorporan los saberes místicos de los indios americanos a las formas de vida urbana, pero sin sufrir las condiciones marginales en que viven los indígenas (Gallinier & Mollinier 2006). Inspirados en el movimiento *new age* buscan lo natural, lo mágico, la percepción inductiva, nuevos estados de conciencia, y lo ancestral, y con estas claves van en búsqueda de las experiencias rituales de algunos pueblos nativos, sobre todo de aquellos que tienen ceremonias con plantas de poder (ayahuasca, San Pedro, hongos

oaxaqueños y peyote). Comúnmente ofrecen ceremonias nativas hoy llamadas neochamánicas para la cura emocional dentro de circuitos psicológicos (Magnani 1999). Esta circulación e intercambio de saberes entre neochamanes urbanos y chamanes nativos, está contribuyendo por un lado, al rescate y la reinvenCIÓN de tradiciones de origen local que parecían amenazadas de extinción y por otro lado a una nueva hibridación neoinda. Estas nuevas búsquedas de espiritualidad mística no solo van configurando sus propios menús creyentes, sino que sus propios trayectos constituyen las ofertas de nuevos hibridismos, pero al mismo tiempo están “polinizando”⁸ de significados y usos *new age* a las tradiciones nativas en sus contextos locales (De la Torre 2011).

- 48 Un segundo circuito, es el neoesotérico popular, más ligado con una reformulación masiva de las creencias y las prácticas populares ligadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo indígena-popular, la milagrería y la brujería. Algunos elementos del *new age* son incorporados a este sistema mágico-religioso, como son las ideas de *karma*, *aura*, *chakras*, *mantra*, energías, o los significantes como son las imágenes de buda, los espanta sueños, los ojos de Dios, el incienso, etcétera. Dicha circulación, que dinamiza su circulación y consumo, está mediada por una industria cultural que difunde la esotería popular entre el mundo hispano hablante y por la organización de ferias y exposiciones esotéricas, la publicación de literatura especializada, la producción televisiva de canales, y la producción a gran escala de bienes materiales (infinidad de bienes materiales reconvertidos en adivinatorios, objetos cargados de poder, armonizadores, talismanes y protectores). Más que ofrecer un nuevo estilo de vida, o un estilo de vida alternativo, lo que ofrece son soluciones mágicas a los problemas vividos (santos para brindar protección contra el mal de ojo y conseguir un buen trabajo, un spray para invocar espíritus y conseguir el amor del hombre deseado). En este segundo circuito, el trayecto de consumo es proporcionalmente distinto al *new age*, pues conecta en un mismo circuito o red de distribución y consumo los puestos de yerbería de los mercados populares, las tiendas esotéricas, los programas radiofónicos, la esotería, la parapsicología con las limpias, los curanderos o brujos tradicionales, la milagrería, el poder de los santos, etc.

6) Los santos: figuras que condensan tramas de memoria, identidad y significación

- 49 Aunque pudiera parecer que todo está cambiando, al mismo tiempo es notoria la persistencia, mejor dicho, la revaloración y rescate de las tradiciones espirituales nativas y esotéricas, por ser consideradas medios para contactar con lo natural, con las energías, con los poderes mágicos, y con la espiritualidad. Así mismo, también es notoria la vigorización de las tradiciones populares, que hace algunas décadas parecían destinadas a sucumbir cuando murieran las generaciones ancianas, pero que hoy son practicadas por nuevos sujetos y en las cuales las nuevas generaciones renuevan sentidos como son las apariciones de vírgenes, cultos a santos seculares o la resemanización del culto a santos católicos, la participación en peregrinaciones y fiestas patronales.
- 50 El catolicismo oficial intentó desvirtuar las prácticas religiosas de las sociedades indígenas, denominado los antiguos cultos como idolatría, reduciendo sus conocimientos a supersticiones y prácticas de hechicería (Parker 1993). A pesar de ello la creatividad de los pueblos en la recreación y apropiación popular del catolicismo permitió una

resistencia histórica a los embates colonialistas. Hoy, a pesar de su condena histórica, y de los constantes afanes para colonizar las conciencia y las prácticas religiosas, las imágenes siguen siendo atrayentes para los practicantes. Ellas simbolizan resistencias de culturas negadas, como lo muestra el ocultamiento de orishas y deidades indígenas tras imágenes católicas o enterrados bajo edificaciones civiles y católicas. Se argumenta que los saberes ancestrales de dichas culturas y religiones se han mantenido de generación en generación durante cientos de años de prohibición católica, gracias a que se practicaron bajo la fórmula de simulacro. Por ejemplo, la virgen de Guadalupe ha sido también venerada por los indígenas mexicanos como Tonatzin (nuestra madre de los aztecas), pero no sólo es guardiana de memoria de creencias ancestrales, sino también es reformulada en el presente como lugar simbólico de nuevas apropiaciones estéticas y con renovados significados, como lo es la apropiación que los indios chiapanecos militantes del Ejército Zapatista de Liberación ha generado al colocarle en su rostro un pasamontañas (mismo que se ha convertido en distintivos de los insurgentes indígenas). De manera similar los miembros de la APPO han reconvertido el acto de vestir al santo niño dios, que tradicionalmente es vestido de ángeles y santos dentro de la parafernalia del catolicismo popular, en un acto de politización. Margarita Zires, capturó la transformación popular del santo niño Dios, que de vestir ropón de encajes, hoy porta la boina del Che Guevara, una escopeta y un escudo de guerrillero. Esta apropiación estética fue producida en 2007 por un sector del movimiento social oaxaqueño llamado Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Dicho movimiento surgió en junio de 2006 a raíz de una represión violenta a un movimiento magisterial, y expresaron su sentir con una oración al niño APPO:

Desde este humilde hogar, te pedimos santo Niño APPO que no permitas que esta lucha sea en vano, que la muerte de nuestros compañeros no quede impune, que nuestros compañeros presos sean liberados, que los perseguidos y exiliados tengan la libertad de regresar a sus hogares, que sanen pronto las heridas de nuestros torturados y que intercedas ante Dios por la salida de Ulises Ruiz. Todas estas peticiones que te hago son para la liberación y justicia de Oaxaca. Amén' (Zirez, 2009).

⁵¹ Vestir Santos es una práctica que regularmente realizan los creyentes, y que se da en los márgenes de la ortodoxia eclesial, pero mediante el *know how* de la religiosidad popular (Véase Exposición fotográfica colectiva “A vestir Santos”, que se puede consultar en línea en: <http://www.rifrem.mx/Galeria.html>). Es una actividad que se muestra subversiva, mediante el simple acto de la confección de vestuarios *ad hoc*, con los cuales el acto de vestir se transforma en una manera de apropiación simbólica con la que se transforma las cuidadas hagiografías de los santos canonizados por la iglesia en relatos populares.

⁵² El acto de vestir santos también suele significar la expropiación popular de uno de los secretos de salvación más monopolizados por la curia: la canonización. Vistiendo santos, el pueblo es capaz de elegir sus propios mártires y de reescribir ritual y oralmente hagiografías ejemplarmente mundanas. Los migrantes y fronterizos de Tijuana seleccionan a Juan Soldado porque sufrió un martirio a causa de la injusticia judicial (Valenzuela 2001). Los argentinos consagran al Gauchito Gil por razones similares y le confían la protección milagrosa en las carreteras (Frigerio 1995). Los narcotraficantes han erigido a Malverde como milagroso protector. Los fieles a La Santa Muerte, dicen, representa la equidad y la justicia porque es lo único que todos los vivos comparten: la muerte prometida. A ella se le reza el rosario cada día primeros, se le llevan exvotos a su altar, se le entonan alabanzas, los mismos elementos que conforman la práctica de la religiosidad popular, pero entrono a una imagen que estaba en los templos medievales, y

que hoy parece aterradora para la jerarquía católica. Hay quienes consideran que la Santa Muerte es una deidad azteca, hay otros, como es el caso de una santera veracruzana que justifica haber percibido en ambas “la misma energía”, que la fusionan con la orisha Yemayá (reapropiada como “la joven muerta encarnada” (Argyriadis 2012: 252). El Maximón guatemalteco nació entre los pueblos mayas para ser transvesti, pues es ambivalente en su sexualidad, en su etnicidad, y también en su moral (Pedrón Colombani 2008). Todos estos santos seculares acompañan las angustias provocadas por lo transitorio: la migración, la ilegalidad, la violencia, el narcotráfico, el tránsito en carreteras, la vida y la muerte. Pero también todos ellos son magnánimos protectores, y velan a los mortales de los peligros y los acompañan en sus actividades liminales, ilegales, prohibidas, censuradas o ignoradas. Son por ello, más de carne y hueso que otros santos encerrados en sus capillas. La mayoría de las veces, aunque gozan de la devoción del pueblo, son también repudiados e incluso perseguidos por los curas, pero temidos y amados por sus fieles porque se dejan vestir de cuantas maneras sean necesarias para conquistar los miedos de las sociedades latinoamericanas.

- 53 Pero también existe una apropiación de los santos canónicos, a quienes en veces se les tratan al igual que a los santos seculares, como es el renovado culto de los defenestrados (habitantes de la ciudad de México) a San Judas Tadeo para proteger negocios ilegales, o Santo Toribio Romo, al que la iglesia santificó por ser sacerdote mártir durante la Guerra Cristera (Méjico 1926-1929), pero que hoy ha sido incorporado como protector de migrantes. Otra práctica recurrente, al menos en México, es la de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, cuya silueta se aparece en “los no lugares” (en el metro, en los cruces de periféricos, casetas telefónicas, caminos y lo más insólita, en multitud de platones de hornos de microondas. Este hecho que los creyentes consideran milagroso, por un lado, refrenda la desinstitucionalización del culto popular, pero a su vez más que reforzar el individualismo, tiende a domesticar el anonimato con la referencia emotiva y sagrada que representa la virgen, y conlleva a regresos y maneras de practicar juntos altares y ritos, frente a las múltiples ausencias provocadas por los vaivenes y la movilidad que imprime la vida contemporánea (De la Torre 2011).

Reflexiones finales

- 54 Las nuevas formas de la religiosidad contemporánea en México se manifiestan continuamente en las prácticas de la religiosidad popular, espacio umbral (“entre-medio”) entre la institución y el individuo, entre la tradición y la modernidad, entre la continuidad y el cambio, que plantea el hecho de que si bien la experiencia de lo religioso es cada vez más desinstitucionalizada, ésta no se experimenta de manera aislada e individual, sino inmersa en una experiencia colectiva y social (como lo desarrolló Durkheim 2000).
- 55 Los resultados de las encuestas sobre identificación de creencias religiosas indican que en la actualidad la religiosidad se vive más cercana al dominio práctico y que el dominio erudita ha perdido plausibilidad. También los casos descritos muestran que la religiosidad popular, como forma tradicional de producir, transmitir y vivir lo religioso no ha sido desplazado, ni vaciado, por las tendencias a la desinstitucionalización que caracteriza a las nuevas formas que adopta lo religioso, ya que como la misma Hervieu-Léger planteó éstas tienen la necesidad de legitimarse recurriendo a las tradiciones para la invención de

linajes creyentes que les permiten construir imaginarios de continuidad con las tradiciones de larga duración (Hervieu-Léger 1993).

- 56 Por su parte, los casos individuales de dos menús creyentes heterodoxos que combinan de diferente manera el *new age* con el catolicismo, que los agentes de la recomposición religiosa, no necesitan estar afuera ni en el dentro de la institución, pueden operar, y de hecho lo hacen en la heterodoxia, que opera en los umbrales del catolicismo, saliendo en búsqueda de nuevas experiencias, adoptando nuevas creencias, pero regresando al catolicismo, imprimiéndole desde afuera hacia dentro nuevos sentidos y nuevas conexiones. Esta situación, se ve cada día más dinamizada por los “buscadores espirituales” que, sin abandonar las grandes instituciones de la religión, se sitúan en los intersticios entre la tradición popular y la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado. Sus prácticas constantemente transversalizan a la religión mediante el sentido práctico de la religiosidad popular y la conectan en espacios de intersección entre campos diversos.
- 57 Contrario a los postulados que plantearon que las nuevas religiosidades operaban de manera “paralelas” a las instituciones (Hervieu-Léger y Champion (1990) o que la mentalidad nueva era al ser una religión del *self*, estaba generando una progresiva disolución de las formas tradicionales de compromiso con lo sagrado (Heelas y Woodhead 2005); o que paulatinamente las iban vaciando (Díaz Salazar 1993) lo que aquí podemos concluir es que son transversales a la tradición y que no sólo nos las diluyen ni vacían, sino las transveralizan, complejizando aun más el entramado de significados puestos en juego.
- 58 En la religiosidad popular, aun en la actualidad, se están viviendo permanentemente los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión. No es un estuche vacío, sino un espacio multipracticado, es decir un espacio de encrucijada. Por un lado la religiosidad popular se mantiene como lugar que se resiste al orden dogmático y sacerdotal, pues ahí se salvaguardaron las formas no ortodoxas (por ejemplo las creencias indígenas y del mundo campesino) que los especialistas de las religiones descalificaron como magia, idolatría, superstición, etcétera. Pero a la vez se mantiene como el espacio en que constantemente se renuevan e instituyen nuevos sentidos culturales y de identificación (como pueden ser las espiritualidades *new age* y la neoesoteria).
- 59 En parte, la relevancia de la religiosidad popular, en contraste con las formas individualizadas de vivir la religiosidad, se explica por el papel que históricamente ha jugado la religiosidad popular en México y Latinoamérica, como práctica cohabitada y regenerada constantemente por el sincretismo, donde se resiste a la vez que se asimila el orden dogmático y sacerdotal, donde, siguiendo a Bourdieu, se vive permanentemente los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión.
- 60 Con todo, si bien concuerdo con Hervieu-Léger en que no se puede circunscribir su estudio a las iglesias, considero que tampoco se puede abandonar el estudio de la competitividad por su legitimación. Bourdieu, en una entrevista donde se le cuestionó su idea de campo, reflexionó años más tarde sobre la religiosidad popular dándole el estatuto de dominio práctico, en competencia desnivelada con el dominio de eruditos que lograron monopolizar el sentido autorizado y autorizable de las prácticas y creencias religiosas:

“Los agentes que están en competencia en el campo de manipulación simbólica tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de percepción del mundo (...) Todas esas personas que luchan por

decir cómo hay que ver el mundo son profesionales de una forma de acción mágica que, con palabras capaces de hablar al cuerpo, de tocar, hacen ver y hacen creer, obteniendo así efectos completamente reales, acciones. (Bourdieu 1987: 104).

- ⁶¹ Retomando a Bourdieu considero que los creyentes no son ni peregrinos que abandonan las instituciones ni fieles conversos que no salen de sus recintos. Son, en conjunto, agentes en competencia con el campo de manipulación simbólica de la religión. Practican de manera “heterodoxa” y operan en los umbrales de la Iglesia, del dogma, de la tradición. Son aquellos creyentes-agentes, que como los definió el filósofo Aranguren, optan por creer de manera diferente a los dogmas de su religión, por experimentar nuevas vías de acceso a lo sagrado, por vivenciar nuevos rituales, pero no se salen de ella, ni se dejan expulsar (Aranguren, 1994, p. 33). Esta situación, se ve cada día más dinamizada por los “buscadores espirituales” que, en el caso de América Latina, no tienen necesidad de abandonar las grandes instituciones de la religión para transitar con libertad en búsqueda de nuevas formas de recomponer y experimentar su relación con lo sagrado. Los heterodoxos emprenden la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado de manera transversal a las instituciones y a las tradiciones populares, pero son ellos también los que se convierten en agentes de nuevos caminos para acceder a lo sagrado. Sus trayectos se convierten en ofertas de experimentar la religiosidad, donde se establecen rutas de lo experimentable y lo combinable (Magnani 1999). La religiosidad popular es un deposito de las tensiones culturales históricas donde constantemente se lucha por la definición legítima del sincretismo, por ello ofrece los puentes cognitivos (Frigerio 1999) para legitimarse en la continuidad y el sentido popular: con las tradiciones, sus memorias, sus escenarios rituales. Es ahí donde se reelabora la eficacia simbólica, y se autentifican linajes creyentes. Finalmente, deseo que este ensayo sea una invitación a estudiar los cambios que la religiosidad contemporánea enfrenta en las intersecciones, umbrales y encrucijadas, que nos muestran la complejidad del reacomodo entre permanencias y cambios, y entre agentes e instituciones.
-

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, José Luis (1994) "La religión hoy" en Díaz Salazar, Giner y Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad.

Argyriadis, kali (2012) "Ritual en el mar a Yemayá. Puerto de Veracruz, 1ero. De noviembre de 2005", en Renée de la Torre (coord.) *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*, México: CIESAS, pp. 260-275.

Argyriadis, Kali y Renée de la Torre (2007) "Los tiempos inestables de las neorreligiones", en Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (ed.) *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*, México: IRD/CIESAS/IDYMOV, pp. 471-508.

Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

- Augé, Marc (1993), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa
- Berger, Peter (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós (2^a edición).
- Bhabha, Homi K. (2010) "DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna". In: Bhabha, K. (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. México: Siglo XXI editores, 2010, pp.385-424.
- Bourdieu, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux", París: *Revue française de Sociologie*, XII, (pp.295-334).
- (1987), *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Gedisa
- Campiche, Roland (1991), "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día", en *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1, México, enero-junio, pp. 73-85.
- (1999), "La autonomía como religión: la nueva era", en *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, México: UAM- Iztapalapa, Año 9, núm. 18, pp.19-38.
- Carozi, Julia (1999), "La autonomía como religión: la nueva era", en *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, México: UAM- Iztapalapa, Año 9, núm. 18, pp.19-38.
- Champion, Francoise (1995) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos" en Jean Delumeau (dir). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial (pp.705-737).
- y Danièle Hervieu-Léger (1990), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Davis, Grace (1996) "Croire sans appartenir: le cas britanique", en Grace Davis y Danièle Hervieu-Léger (eds.) *Identités religieuses en Europe*, París: La découverte (pp. 175-194).
- De la Torre, Renée (2006) "Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el new age y la neo magia popular en Guadalajara", en Revista Alteridades, UAM Iztapalapa, año 16, no. 32, pp. 27-39.
- (2011) "Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme" (Introducción del dossier *Religions amérindiennes et New Age*), en *Archives de Sciences Sociales des Religions* (enero-marzo 2011), no. 153, 56 anné : pp. 145-158). Paris: éditions de L'école des Hautes études en Sciences Sociales.
- (2012a) *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, México : CIESAS.
- (2012b) La religiosidad popular "como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada" en revista *Civitas*, Río de Janeiro, Brasil, Vol. 12, N.3, oo 506-521.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2012) "La diversidad de formas de creer y practicar la religión", en Renée de la Torre y Santiago Bastos (coords.) *Jalisco Hoy. Miradas Antropológicas del siglo XXI*, Guadalajara, CIESAS, pp67-104.
- (2013) "New landscapes of religious diversity in Mexico based on demographic data 2010", en W. Swatos y G. Giordano (eds.), *religion and the social order. Pluralism vol.*, Jr. Leiden: Brill (en prensa).
- De la Torre, R., C. Gutiérrez Zúñiga, M.E. Patiño, H.J. Suárez y G. Zalpa (2013) *En qué creen los que sí creen. Comparación de tres encuestas en México*, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/CIESAS/El Colegio de Jalisco (en prensa).

Díaz Salazar, Rafael (1994) "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Salazar, Giner, y Velasco (eds.) *Formas modernas de Religión*, Madrid: Alianza Universidad (71-116).

Durkheim, Émile (2000) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

----- (2012) "O problema religioso e a dualidade da natureza humana" en *Debates do Ner*, ano 13, n., 22, pp. 27-61.

Eufrasio Jaramillo, María Monserrat (2006) "Los ángeles: creencias globales en contextos locales", tesis de Maestría, CIESAS Occidente, Guadalajara.

Fortuny, Patricia (coord.) (1999) *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS/Concaculta/INAH.

Frigerio, Alejandro (1995) "Secularización y nuevos movimientos religiosos", en Boletín de Lecturas Sociales y Económicas, Año 2, N° 7, Buenos Aires: UCA- FCSE. p 47.

----- (1999) "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", en *Alteridades*, UAM Iztapalapa, núm. 9, pp. 5-18.

----- (2013) "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayaeilly Juárez-Huet (coords.) *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México: CIESAS/El Colegio de Jalisco.

Gallinier, Jacques y Antoinette Mollinié (2006) *Les néo-indiens. l'Une religión du III^e millénaire*, París: Odil Jacob.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1998), "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario", en Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER y Plaza y Valdés, pp. 331-354.

----- (2008) "La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exótica new age", en Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez C. y Aguilar Ros, A., *Raíces en Movimiento. Prácticas tradicionales en contextos translocales*", México: CIESAS/ElColJal/IRD7CEMCA/ITESO.

Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement*, Londres: Blackwell.

----- y Linda Woodhead (2005) *The spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, Oxford.

Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*. París: Cerf.

----- (1996), "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (comp.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL/UNAM, pp. 23-46.

----- (2004), *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Helénico.

-----, y Françoise Champion (ed.) (1990), *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. París: Centurion.

Inglehart, Ronald et al. (1990), *World Values Survey 1981-1983. Computer File and Codebook*. Ann Arbor: Inter-University Consortium for Political and Social research.

Landowsky, Erick (1993), *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Luckmann, Thomas (1967) *The invisible Religion: the problema of Religion in Modern Society*. Nueva York: Macmillan.

- Magnani, José Guilherme (1999) "O Circuito Neo-esotérico na cidade de São Paulo". María Julia Carozzi (ed.). *A Nova Era no MERCOSUR*. Editora Vozes, pp. 27-46.
- Mardones, José María (1994), *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- McGuire, Meredith (1987), *Religion: the Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Parker, Cristian (1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- (2001) "Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación sociológica", ponencia presentada en la 26 th Conference of the International Society for the Sociology of Religion, Ixtapán de la Sal, México.
- Pedrón-Colombani, Sylvie (2008), "El culto de Maximón en Guatemala: entre proceso de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza", en *Trace: Reacomodos religiosos (neo) indígenas*, núm. 54, México: CEMCA, pp. 31-44.
- Rostas, Susanna y André Droogers (1995) "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", en revista *Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, No. 5 (9):81-91.
- Sanchis, Pierre (2008) "Cultura brasileira e religião... passado e atualidade..." *Cuadernos CERU*, serie 2, volumen 19, Río de Janeiro, pp. 71-92.
- Séguy, Jean (1989) *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*. París: Cerf.
- Soares, Edio (2009) *Le butinage religieux: pratiques et pratiquants au Brésil*. Genève/París: Institut des Hautes Etudes Internationales et du Développement/Karthala.
- Valenzuela, José Manuel (coord.) (1992), *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte / Programa Cultural de las Fronteras.
- Weber Weber, Max (1987), *Ensayos de sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weiss, Raquel (2012) "O sagrado, a dualidade humana e a natureza social da religião: apresentação e traduções" en *Debates do Ner*, año 13, N. 22: pp. 95-122.
- Zires, Margarita (2009) "Imaginarios religiosos y acción política en la APPO: el santo niño APPO y la virgen de las Barricadas, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Número Especial I: 131-169. <http://es.scribd.com/doc/73760068/Numero-Especial-Estudios-Culturales-41>, consultado el 30 de abril del 2013.

NOTAS

1. En abril de 2013 fui invitada por José Ghilherme Magnani a dar una conferencia en la Universidad de São Paulo. La conferencia se basaba en un artículo titulado "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada, publicado en la revista Civitas (de la Torre 2012b). No obstante, en la presentación oral improvisé diferentes situaciones a las descritas en el artículo y enfatice y amplié la discusión con los autores de manera diferente al artículo previamente publicado. José Ghuillermo me invitó entonces a publicar lo que había presentado de manera oral. Por esta razón en este artículo el lector encontrará algunas coincidencias con el anterior artículo, pero en una versión que amplía la discusión teórica, introduce algunos casos distintos, y refuerza el argumento en la unidad de análisis de la religiosidad popular. Agradezco a Magnani esta oportunidad que me ayudó a afinar y reforzar los argumentos.

2. Los resultados de la investigación sobre religiosidades heterodoxas, no institucionales, fueron publicados en De la Torre 2012a. En este libro se desarrollan con mayor profundidad y amplitud las referencias etnográficas y las discusiones teóricas aquí desarrolladas.

3. Los “no lugares” se refieren a los espacios anónimos generados por la sobremodernidad, es decir, por las transformaciones aceleradas que están experimentando el tiempo vivido como acontecimiento, el espacio mundo achicado por las tecnologías comunicativas y el hiperindividualismo. En concreto los no lugares son las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (como pueden ser las carreteras, aeropuertos, telecomunicaciones, transportes, etcétera). No están diseñados para generar identidad ni memoria, sino para eficientar los tránsitos generando relaciones anónimas, transitorias e instantáneas (Augé 1993).

4. El número 22 de la Revista *Debates do Ner*, reúne los textos sobre el debate que suscitó la obra *Las formas elementales del hecho religioso* en 1912 con filósofos franceses. Su obra al desarrollar la propuesta de religiosidad abarcativa a diferentes prácticas religiosas provocó enérgicas reacciones entre filósofos, como es el caso del Sr. Lachelier, que vieron en su propuesta de religiosidad una afrenta para la religión cristiana, argumentando que por religión no se podían entender prácticas religiosas o creencias particulares refiriéndose a los ritos de los grupos primitivos, pues, argumentaba que solo en las iglesias cristianas (católica y protestante) existía “un estado del alma que no depende de ningún agrupamiento, que no procede de ninguna acción de la sociedad sobre el individuo” (Durkheim 2012: 60)

5. Los datos a analizar se basan en La Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas 2006, que consistió en la réplica de la cédula de 1996 (Véase Fortuny 1999), sumando otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Fue aplicada por el Instituto de Mercadotecnia Opinión (IMO) utilizando un submuestreo probabilístico aleatorio estratificado en entrevista domiciliaria cara a cara, garantizando anonimato, en 400 casos del Área Metropolitana de Guadalajara (municipios de Guadalajara, Tonalá, Tlaquepaque y Zapopan) y 198 en poblaciones rurales de los municipios de Acatlán, Juanacatlán, El Salto, Tlajomulco y Villa Corona. (Véase de la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2012).

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

7. Como lo demostró José Ghillerme Magnani, en su estudio sobre ofertas esotéricas en la ciudad de Sao Paulo, los trayectos crean el espacio practicado generando circuitos, debido a una simbiosis entre oferta y consumo esotérico, por tanto los bricolajes religiosos se conforman a partir de los recorridos por los circuitos donde se ofertan distintos elementos que conforman la oferta neoesotérica. Es con estos bienes disponibles y limiados, que los individuos generan sus propios menús de creencias y experiencias religiosas (Magnani 1999).

8. Retomo la metáfora de polinización de Edio Soaeres (2009), pero a diferencia de este autor que la implementó para entender los efectos del transito o movilidad religiosa entre los fieles pentecostales que practican un cristianismo multidenominacional. Su propuesta destaca la perspectiva de los actores y no de la institución. Los polinizadores son actores itinerantes, pero a la vez son agentes de cambio institucional. Esta metáfora, la amplió y la incorporó al papel de los buscadores espirituales en la hibridación y translocalización de las religiosidades contemporáneas, pues los buscadores no solo generan menús individuales eclécticos, sino que en su andar y practicar se convierten en agentes que amplían relaciones sociales entre circuitos practicados, viajan con lo aprendido y lo practican en otros contextos contribuyendo a

translocalizar las prácticas religiosas modificando sus contextos históricos y culturales; tienen también agencia en la producción de combinaciones con elementos tomados de las diferentes tradiciones, que constantemente generan la renovación e hibridación de contenidos y estilos en las maneras de practicar las tradiciones religiosas (de la Torre 2011).

RESÚMENES

En este artículo la autora revisa y pone en discusión dos paradigmas en la sociología contemporánea de la religión que continuamente aparecen como opuestos e irreconciliables: la propuesta teórica de campo religioso de Pierre Bourdieu que pondera los límites institucionales y la propuesta religiosidades paralelas y creencias difuminadas de Hervieu-Leger que frecuentemente parecían profetizar la crisis de las formas tradicionales de compromiso con lo sagrado y perdían de vista los procesos de autentificación de las creencias. Tras una revisión etnográfica de situaciones actuales sobre los modos de creer y practicar las creencias religiosas, busca demostrar que la religiosidad popular no es un estuche vacío, sino un espacio multipracticado, es decir un espacio de encrucijada entre lo nuevo y lo tradicional, entre lo subjetivo y lo institucional, donde constantemente interactúan los soportes tradicionales de la religiosidad popular con los nuevos contenidos y las nuevas formas de practicar las creencias.. La autora argumenta que el estudio de la religiosidad popular, conferido al estudio del sentido práctico de la religión, permitirá atender la complejidad de la transversalidad entre las nuevas creencias subjetivizadas y los anclajes tradicionales, como procesos en constante redefinición simbólica y funcional.

ÍNDICE

Palabras claves: religiosidad popular, campo religioso, modernidad y formas tradicionales

AUTOR

RENÉE DE LA TORRE

Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de Occidente, en Guadalajara, México. Es miembro del SNI nivel III y de la Academia Nacional de la Ciencia.