Vivir y analizar lo religioso: trayectoria reflexiva de una socióloga tapatía

Cristina Gutiérrez Zúñiga
Universidad de Guadalajara (UDG) – México

En la elección de la religión como objeto de estudio, ha sido decisiva mi propia experiencia como creyente, miembro de una familia católica, y educada en instituciones católicas; primero en una escuela de la orden de las Mercedarias Misioneras de Bérriz (Vizcaya) y luego en la preparatoria de los jesuitas. Por una parte puedo hablar de que las devociones religiosas y el lenguaje religioso fueron completamente naturales para mí, y los consideraba parte de la identidad de mi ciudad también (Guadalajara, mi ciudad natal ubicada en el Centro Occidente del país, es considerada el "núcleo duro del catolicismo en México"). Sin embargo, probablemente mi interés no proviene de esa naturalización. Yo estaba muy lejos de pensar que vivía en una familia o una comunidad o un país homogéneo en cuanto a sus creencias y prácticas católicas; por el contrario, desde muy pequeña percibí numerosas grietas en esa homogeneidad, numerosas fronteras, tensiones y aún contradicciones que hacían de la religiosidad una posición particular y beligerante, sostenida contra algo o alguien más. Voy a hablar de tres eventos tempranos que hoy me parecen reveladores no sólo de mi biografía sino de mi propio contexto. Creo ver en ellos esa intensidad tensionada y poliédrica con la que he experimentado la religiosidad desde mi niñez, y que necesariamente me ha movido hacia la reflexión y la interrogación, y que a tratado de convertir en vocación.

La familia de mi padre estuvo involucrada de manera directa en el conflicto armado llamado "Cristiada", que se desató entre 1926 y 1929 como

una reacción católica a la implementación de políticas liberales radicalmente laicizantes del estado revolucionario mexicano. De hecho, cuando años después leí la interpretación de Jean-Pierre Bastián (1997) acerca de la ruptura del monopolio católico latinoamericano "desde arriba", es decir, a través de iniciativas desde el estado hacia la sociedad, sentí que estaba describiendo exactamente el contexto de mi región y de la familia Gutiérrez. Cuando niña mi papá nos platicaba cómo la abuela compraba con sus ahorros balas para "los soldados de Cristo Rey" y se las arreglaba, a pesar de los riesgos, para hacerlas llegar a través de contactos clandestinos. También nos contaba cómo su hermano sacerdote, Vicente, estuvo preso por violentar el reglamento que limitaba el número de misas que podía oficiar. Pero sobre todo, nos platicaba de la valentía de su joven hermano Isaac, que a los 19 años se unió a la lucha, con tan mala suerte que fue capturado en menos de 24 horas y "martirizado" por "los federales" (el ejército gubernamental), arrastrándolo con un caballo hasta morir. No sé cuántas veces habré pedido a mi padre que me relatara esas historias, que formaban parte de un código familiar. No con todas las personas podía hablar de esto. Pronto me dí cuenta también de que en mis libros de texto de historia, no aparecía referencia alguna a esta guerra: la historia oficial borraba de la forma más injusta esas gestas que de alguna manera sentía que definían no sólo a mi familia, sino a la de muchos en la región. Aún hoy, cuando reviso ese texto de Bastián con mis alumnos de la licenciatura en sociología, salen a relucir sus propias historias familiares, la mayoría de cristeros, alguna que otra de federales, que se han transmitido oralmente. Hasta los años 90 del siglo pasado, con las reformas constitucionales y el reconocimiento jurídico de las iglesias, esas narrativas dejaron de ocultarse y salieron a la luz pública como parte de una nueva estrategia de memoria de la iglesia católica como institución "perseguida"; a esa misma estrategia obedece por ejemplo la construcción del Santuario de los Mártires, el templo católico más grande de la ciudad. Más en esa época, siendo niña, observaba asimismo cómo la familia de mi padre participaba en la resistencia cívica y electoral en contra del partido oficial, el "Partido Revolucionario Institucional (PRI)-gobierno", y de

alguna manera conecté esa memoria de catolicismo militante con formas de resistencia política frente al estado.

Las tensiones no sólo se daban entre el catolicismo y el gobierno. Viví un catolicismo con muchos matices y contrastes, que fueron parte de mis vivencias infantiles durante los años sesenta y setenta. Yo nací en 1963. En esos años se inició el papado de Paulo VI y terminó el Concilio Vaticano II. La iglesia entró en un proceso de transformación radical que a su vez generó múltiples resistencias. Se abrieron nuevos espacios de militancia para los laicos. Mis padres participaban activamente del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), hacían cursos de espiritualidad conyugal, y conjugaban su paternidad/maternidad con el llamado de una nueva pastoral social que empujaba hacia la acción no sólo caritativa sino también por la promoción social de "los más desfavorecidos". Especialmente mi mamá, que también participaba de la Congregación Mariana, guiada por sacerdotes jesuitas. No todos los amigos de mis padres simpatizaban con estos vientos renovadores. Ellos mismos parecían con frecuencia desconcertados, sobre todo cuando esas opciones de acción social se radicalizaron en movimientos claramente vinculados a la teología de la liberación y mis hermanas mayores comenzaron a militar en ellos, a la vez que se cortaban el pelo y querían usar minifaldas. Recuerdo con claridad cómo un amigo de mi padre llevaba ejemplares de la revista *Réplica*, que difundía las ideas del movimiento ultraconservador integrista católico conocido como "Los Tecos", fundadores de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG). A mi mamá no le gustaban esas revistas, más las toleraba. Hasta que un día, a la par de la radicalización del movimiento de los Tecos y su afiliación al movimiento lefebvrista, apareció en la portada la cara del papa con el titular "Paulo VI es comunista". En sus páginas interiores se defendía la tesis del "sedevacantismo" y se hacían referencias apocalípticas al Anticristo. A mí todo eso me parecía muy misterioso, importante e intrigante. Pero lo fue más aún cuando un día, en ausencia de mi papá, mi mamá con sus maneras femeninas, afables y educadas siempre, recibió la visita de este amigo de la familia y le dijo — mirándolo hacia arriba a pesar de su lindos zapatos de tacón

— que si volvía a traer una revista más, no le dejaría entrar a casa. Me quedé atónita por la afrenta que esta determinación independiente de mi madre significaba para la autoridad de mi padre. Y más aún cuando esa tarde, la ví quemar las revistas en el jardín. ¿Qué fuerza tenía la convicción religiosa que hacía a una mujer subvertir el orden familiar que normalmente parecía sostenido por esa misma moral católica? ¿No todos eran el mismo tipo de católico? ¿Cuántos otros había? ¿Estaba en manos de mi madre establecer cuál era una postura católica "verdadera"?

Y vaya que había otros tipos de catolicismo. Desde que me acuerdo, vivía en casa una mujer originaria de un pequeño pueblo en el estado vecino de Zacatecas y trabajaba como empleada doméstica. Me gustaba acompañarla mientras ella hacía tortillas en el comal o mientras barría la cocina. Me gustaban sus historias del rancho y los dulces de biznaga del desierto que nos traía como regalo cuando viajaba a ver a sus padres. Era muy devota de la Virgen de Zapopan, efigie que visita todas las parroquias de la ciudad en un circuito llamado jubileo circular, y que se encuentra presente en forma de altares y estampas en numerosos hogares y tienditas de barrio. Incluso en los camiones del transporte público de mi infancia, donde la veía con su corona dorada, sus destellos de pedrería y lentejuelas y rodeada de flores de plástico y foquitos de colores, aunque no fuera navidad. Yo por mi parte tenía una idea muy distinta de la Virgen María. Su figura para mí seguía los contornos austeros y estilizados de la escultura blanca que presidía la capilla de las Mercedarias de mi colegio, y a la que le llevábamos flores también blancas, mientras las monjas cantaban salmos desde el coro, algunas con marcado ceceo español. Hoy lo pienso y distingo que la figura de la Virgen de Zapopan corresponde a una estética barroca y popular, mientras que la Virgen de la Merced de mi colegio correspondía a una estética moderna, racionalizada y decididamente postconciliar. Incluso, muy a tono con la reducción de lo que se pensaba como "ritualismo" y el renovado espíritu de evangelización cristocéntrica del Vaticano II, no la nombrábamos por su advocación: era simplemente la Virgen María, madre de Jesucristo, un modelo de mujer sencilla y valerosa a la que debíamos imitar, no una

figura milagrosa. El caso es que esta mujer zacatecana pidió permiso a mi mamá de llevarme con ella a ver "la llegada de la Virgen de Zapopan" a nuestra parroquia. No era una costumbre familiar, así que fue de su mano que entré por primera vez en aquel tumulto fervoroso, que entre guirnaldas azules y blancas que adornaban las calles aledañas y la parroquia misma, lanzaba vivas al paso de la efigie, le hacía súplicas y le pedía bendiciones, se mortificaba a través de descalzar sus pies mientras la seguían caminando por el inclemente asfalto, hacía promesas cuyos signos colgaban de sus cuellos, lanzaba cohetes y vivía lo que luego pude nombrar como "efervescencia colectiva". Mas en medio de aquel furor, se escuchó un ruido metálico atronador: la multitud del atrio se abrió haciendo un hueco, en el que pudimos ver cómo el badajo de la campana de la parroquia, a pleno vuelo para anunciar la presencia de la Generala, había caído sobre una muchacha, matándola instantáneamente. Yo sólo ví los pies de su cuerpo yaciente en el suelo. La sangre la imaginé. Huímos de aquella multitud aterrada. Cuando logramos salir del atrio, ya se habían formulado las interpretaciones del hecho y corría el rumor: fue castigo divino, la chica "se había ido con el novio", y aún así había osado presentarse ante la Virgen. Su falta no había quedado impune: el rostro de una deidad omnisciente y poderosa se había asomado en aquella festividad tan cercana y tan lejana de mi cotidianeidad. Mi mamá nunca me volvió a permitir ir al jubileo circular, ni a la popular Romería que se celebra anualmente el 12 de octubre. Regresé años después, armada con cámara, grabadora y con libreta de trabajo de campo.

***

A lo largo de mi trayectoria, varios grupos, redes de investigación y por supuesto las instituciones en las que me he formado y trabajado han sido decisivas. Salí de Guadalajara a los 19 años y me fui a vivir a la Ciudad de México para estudiar una carrera de ciencias sociales sin tener que revalidar mi preparatoria. Me formé como socióloga en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM). Sin embargo durante esta formación no pude vislumbrar la posibilidad de hacer del estudio de la religión mi línea de trabajo profesional. Prevalecía un enfoque marxista en la formación, a la vez que la propia universidad se encontraba imbuída de un compromiso con lo que en ese entonces se entendía como modernización del país mediante la profesionalización de las instituciones, que en buena medida conformaban la burocracia del estado. Si bien entendidas en su dimensión ideológica ambas posturas eran contradictorias, como modelo de entendimiento de lo propiamente religioso coincidían: la religión iba en declive como parte intrínseca de una falsa conciencia o de un antiguo régimen que era preciso dejar atrás. Estudiarla tenía algo de filia por los vestigios, u orientación política conservadora. En ese sentido no fue sino hasta la formación de maestría en la London School of Economics and Political Science de la Universidad de Londres (LSE-UOL) que pude tomar una especialización en sociología de la religión, y como desarrollaré más adelante en relación a mi tutora británica, enfocarla como una línea de desarrollo profesional. Sin embargo mi paso por la UNAM significó una apertura de horizontes que hoy veo como decisiva. Había pluralidad académica y política, había un acceso a acervos bibliográficos y hemerográficos comparativamente mucho mayores que en mi mundo de provincia mexicana, y había una apertura a la elección de materias gracias a la cual configuré un currículo particular, en el que combinaba la sociología de la cultura con la historia, con la literatura y las estadísticas, que siempre me han gustado mucho. Las amistades forjadas en ese tiempo de revueltas universitarias, terremotos y movilización ciudadana autogestiva fueron vitales para mí. El contraste con la UOL no podía ser mayor: no había movimientos estudiantiles, se esperaba una dedicación académica total (más de una extranjera becada), pero tenía acceso permanente en formato abierto al acervo maravilloso de la British Library for Political and Economic Science, que radicaba en mi escuela. Fue ahí que accedí al mundo de conocimiento que circulaba en los *journals* en inglés y me acerqué a lo que entonces veía como "la" academia internacional de la sociología, en la que mi mundo de referencias latinoamericanas contaba

muy poco. En ese momento, entre 1989 y 1990 en plena era Thatcher, se discutía la "Teoría de la estructuración" de Anthony Giddens, pero aún no llegábamos al "Mundo Desbocado" que desataría la internet. Es decir, que en un mundo académico cuya producción circulaba en papel, la brecha de accesos a las producciones locales era enorme. Yo tenía una sensación de un nuevo ensanchamiento de horizontes que constituía un verdadero privilegio, pero a la vez me sentía descolocada, pues en esos horizontes México y Latinoamérica no eran un lugar de producción de conocimiento. Eran un lugar de estudio para personas que de hecho hacían de las áreas geográficas su enfoque de especialización. Esas áreas eran bastante amplias. Recuerdo que recibí la recomendación de conversar con un profesor "de mi área" que resultó ser experto en religiosidad andina pre-incaica. Me impresionó mucho cuando conocí que la UOL tenía una escuela de medicina especializada en las zonas tropicales: la famosa London School of Hygiene and Tropical Medicine (LSHTM). ¿Acaso se trataba de otra medicina, de otra naturaleza humana que ahí sanaban? ¿Y por qué estaba explícitamente vinculada a la higiene? Creo que ese arreglo institucional refleja en buena medida los límites a la tan proclamada pretensión universalista del conocimiento basado en la razón. Traduciendo el modelo hacia mi campo de estudio, ¿habría que fundar una escuela separada para visibilizar la religiosidad del mundo latinoamericano? ¿Por qué tendría que estar separada del departamento de sociología? ¿No era la misma disciplina? ¿Sería un departamento de "religiosidad tropical"?

Cuando terminé mi maestría con una tesis sobre *El sincretismo en el catolicismo mexicano* (1990) e iba a regresar a México, mi tutora me dio los datos de Roberto Blancarte, reconocido académico de la religión, a quien ella conocía por su participación en la International Society for the Sociology of Religion (ISSR). Lo contacté cuando regresé a México, y ví con mucha esperanza cómo estaba empujando junto con otros colegas mexicanos los estudios sociológicos de religión en el país, especialmente desde la Ciudad de México. Fue muy importante para mí que casi diez años después, hospedara el congreso internacional de esa asociación en Ixtapan de la Sal,

que entiendo fue la primera vez que la ISSR se reunió en un país latinoamericano. Desde entonces he participado en esa asociación, que ha sido muy importante para conocer la investigación que se está haciendo en otras partes del mundo, y curiosamente, para conocer también a colegas mexicanos y latinoamericanos que asisten regularmente a sus eventos bianuales. Ahí conocí a Néstor da Costa, a Emerson Giumbelli, a Verónica Giménez Béliveau y Fortunato Mallimaci, que por su parte ya habían fundado la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM). Recuerdo haber recibido por correo postal de parte de Alejandro Frigerio la *newsletter* de la asociación con el tema de "Religiosidad Popular", preparado por él y por Eloísa Martín: quedé deslumbrada por un mundo de reflexiones y referencias que me resultaban muy cercanas y productivas para mi trabajo. En esa asociación he encontrado una interlocución plena y excelentes oportunidades de colaboración en investigación, y en producción editorial, particularmente a través de su revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* de cuyo comité editorial ejecutivo formo parte. Es un ámbito que hace posible la discusión académica no sólo a través de sus Jornadas sino también a través de la actividad continua de seminarios y paneles, que además a partir de la pandemia se desplazó a la interacción digital de una manera muy estimulante y productiva.

A partir de mi participación en esta asociación, ahora Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL), me quedó más claro el enorme reto de la discusión académica transnacional, especialmente cuando involucra la comunicación norte-sur. Y ¡qué particular la posición de México, a todas luces latinoamericano y siempre volteando hacia el norte! ¡Cuánta falta nos ha hecho voltear hacia el sur! El contraste de la experiencia en los congresos de ambas asociaciones me permitió hacer conciencia no digamos del peso de la barrera idiomática, sino de la dificultad de la comunicación de los contextos sociohistóricos con los que se conecta y cobra sentido la realidad religiosa que estudiamos y sin la cual corre el riesgo de ser entendida como mero exotismo. Al presentar trabajos cualitativos, la explicitación de dicho contexto consume la mayor parte del

limitado tiempo de las ponencias. Al presentar trabajos cuantitativos, la contundencia del dato numérico que invita a la comparación inmediata con otros trabajos, a veces resulta engañosa sin su contexto teórico interpretativo y lleva a lugares muy improductivos. Sin embargo, las posibilidades de escuchar a personas como Meredith McGuire o Nancy Ammerman recordando a Peter Berger, hacer conversación fuera de las sesiones formales, de identificar colegas y trabajos valiosos, de participar en iniciativas editoriales como la revista *Social Compass* o como otras obras comparativas que han emergido de esos encuentros, permiten articulaciones y enriquecimientos que bien vale la pena continuar persiguiendo.

Hay un largo camino de visibilización de la producción académica latinoamericana, de superación de la dependencia en la producción teórica del norte global, de fortalecimiento de nuestra propia discusión en nuestro propio campo latinoamericano, de inclusión de personas y academias nacionales entre las que existe una gran disparidad en conectividad y recursos; pero también de construcción de discusiones comparativas con otros países y regiones del llamado "sur global". En ese sentido, mis últimas incursiones en la International Sociological Association (ISA) han resultado muy estimulantes. Ahora sé que no quiero contribuir a construir un departamento de estudios de religiosidad tropical.

***

Yo nunca he formado parte de una institución o departamento que se dedique a la investigación en sociología de la religión. De hecho, más bien fui contratada por El Colegio de Jalisco, de regreso a Guadalajara en 1993, porque no había nadie en la institución que se especializara en ese tema, y requerían de un proyecto de recuperación de memoria que había sido solicitado por la Comunidad Israelita de Guadalajara. Fui contratada con una plaza de profesor asociado de la UDG, comisionada a El Colegio de Jalisco. Así fue como realicé un proyecto que tuvo por resultado el Archivo de Historia Oral de los Judíos de Guadalajara (AHOJG), depositado en la Biblioteca

Mathes del propio colegio. A esa iniciativa de investigación siguieron otras, más orientadas por mis propios intereses que por un programa de investigación de la institución. Es en ese sentido, trabajar en el Colegio desde 1993 hasta 2018, me ofreció una base sólida a la vez que la libertad ideal para el desarrollo de mi trabajo, no digamos porque además me ofreció la formación doctoral durante el período de 1999-2002. En buena medida formado por historiadores regionales, el llamado "claustro" de El Colegio me ofreció una conexión única con las historias locales. Particularmente su programa de formación en historia regional de maestros de todos los municipios de Jalisco, me dio una dimensión nueva de arraigo y me asomó a la densidad de los territorios, a la espesura de las localidades. Fue ahí donde percibí con claridad la importancia de la transformación que se estaba operando con la aparición de grupos evangélicos y testigos de Jehová, lo que significaba como ruptura y como construcción de tejidos sociales a nivel local. De ahí vendrían muchos proyectos en torno a la diversidad religiosa, que describiré más adelante.

La misma situación de ser la única de mi especialidad entre los colegas de mi lugar de trabajo prevaleció cuando cesó la comisión a El Colegio y me incorporé a la UDG, al Departamento de Sociología primero y al de Estudios de la Comunicación Social donde colaboro actualmente.

Esta condición de relativo aislamiento motivó la vinculación con colegas de otras instituciones en Guadalajara, que pronto se tradujo en esa forma de institucionalización flexible que es "la red". Junto con Víctor Ramos y Luis Rodolfo Morán (UDG), Patricia Fortuny y Renée de la Torre (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente; CIESAS-Occidente) acudimos al llamado de Felipe Gaytán, estudiante que entonces colaboraba con Armando Escoto, historiador y sacerdote de la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), institución católica dependiente del Arzobispado de Guadalajara, para hacer un primer encuentro de estudiosos de la religión desde la perspectiva de las ciencias sociales, en 1998. Había una necesidad de encontrarnos, de colaborar, de intercambiar. Todos participábamos de esa sensación de aislamiento y de lejanía de las

iniciativas que comenzaban a tomarse en el campo académico de la religión desde la ciudad de México, en donde también existían liderazgos fuertes con tensiones entre sí, que veíamos ajenas a nuestras necesidades. A la decisión de realizar los encuentros de manera anual, siguió la conciencia de que estábamos atrayendo a colegas no sólo del Centro Occidente, sino de todas partes del país, por lo que se conformó la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Esta red, que este año tendrá su encuentro número 26, ha sido vital en toda mi carrera académica: ha sido el espacio de interlocución y de posibilidad de articulación de proyectos de investigación colectivos a nivel local, regional y nacional, de seminarios, de publicaciones; y ha sido un espacio entrañable de gran camaradería. Nos encontramos ahora en un proceso de mayor formalización para hacer posible su continuidad, por la que apostamos, animados también por ejemplos sólidos como el de la ACSRAL.

Al inicio de nuestra red, nos gustaba decir que era simplemente una lista de correos. Más debo decir que eso es parcialmente cierto. La red ha hecho posible la colaboración entre instituciones, que es en realidad de donde vienen los recursos humanos y materiales para la realización de los proyectos. Contar con miembros con adscripción institucional es entonces un elemento fundamental del funcionamiento de la red, y también viceversa, pues de otra manera esos recursos se quedan inmovilizados. Esta condición está cambiando fuertemente en las generaciones jóvenes, ya que el acceso a una posición de profesor/investigador se está dificultando en nuestras facultades de ciencias sociales, situación que afecta la renovación generacional de las instituciones y también el funcionamiento de las redes. Estamos en un momento crítico.

Las instituciones a las que he pertenecido me han permitido la labor de docencia en programas educativos públicos, a nivel licenciatura y posgrado. La docencia, tanto dar clases como asesorar alumnos y alumnas en sus procesos de investigación de tesis, es un elemento fundamental de mi trayectoria. Por una parte, por un sentido de responsabilidad social como universitaria. Mas por otra, también debo reconocer la función tan

importante de contacto con las nuevas generaciones y nuevos intereses que me alimenta mucho, y me permite estar atenta a nuevas producciones y nuevas conexiones entre problemas. Mientras más pasa el tiempo más importante se vuelve este aspecto de mi trabajo. Bien dicen que si quieres dominar un tema, enseña sobre él. Pero también si quieres encontrar nuevas preguntas o también volver a las preguntas iniciales que mueven a nuestras carreras como investigadores, hay que escuchar a los que recién están llegando y que de hecho reinventarán bajo sus nuevas condiciones la profesión sociológica.

***

Dentro de esas instituciones, ha habido profesores y colegas que me han marcado. Creo que tuve acceso a una pléyade de profesores en mi formación de licenciatura a los que les debo mis primeros acercamientos a los autores que aún ahora reconozco como centrales en mi forma de trabajar como socióloga. Muchos de esos profesores pertenecían al exilio político sudamericano que México recibió a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Fue un privilegio aprender de Max Weber con Nora Rabotnikof, Pierre Bourdieu con Carlos Prego, Escuela de Frankfurt con Gilda Waldman, Émile Durkheim con Mónica Guitián — ella nieta del exilio español. Más ya comentaba cómo a pesar de este bagaje sociológico amplio, la dedicación explícita hacia el objeto religioso mismo no era visto ni como viable ni como relevante. Este y otros temas me parecían magistralmente atendidos y representados en obras literarias. Tomé varias materias sobre ello, y finalmente hice una tesis que llevó por título *La novela como instrumento de conocimiento para la sociología* (Gutiérrez Zúñiga, 1989). Los profesores que me alentaron y acompañaron en ello fueron María Luisa Castro y Sergio Colmenero, que con gran apertura, cariño y generosidad me dieron el piso y la interlocución necesaria para que formulara confiadamente mi primera obra como autora. Ellos crearon una aventura colectiva con otros compañeros de ciencias de la comunicación y ciencias políticas, así como

relaciones internacionales y sociología, que sigo considerando mis amigos. En la formación de maestría la principal influencia fue Eileen Barker, que impartía el curso de sociología de religión y fue asignada como mi tutora. Ella hizo que la sociología de la religión cobrara todo el sentido para mí como línea de investigación y dedicación profesional. Organizó una oficina especializada en movimientos religiosos denominada Information Network Focus On Religious Movements (INFORM), originalmente con fondos de la corona, para incidir con información adecuada a la ola de escándalos y estigmatización sistemática generada por el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos en el Reino Unido, como la Iglesia de la Unificación (Moonies) y la International Society for Krishna Consciousness (ISKCon), fruto de la profunda incomprensión de una sociedad que se pensaba como secularizada o por lo menos con una religión suficientemente establecida y domesticada. Colocó a la comprensión sociológica activa y dialogante como antídoto del estigma y las acusaciones de lavado de cerebro con que la sociedad británica negaba lo que estaba ocurriendo: por ejemplo, que jóvenes educados y bien provistos se prendaban de la forma de vida de comunas en torno a líderes espirituales orientales y rechazaban la dinámica materialista y competitiva de su futuro ambiente laboral. Mientras, en la academia se discutía sobre "el regreso de las religiones" y se escudriñaba los textos clásicos para entender si la secularización era una profecía fallida de los clásicos, o si en realidad no los habíamos comprendido bien. Ella nos llevó a realizar observación etnográfica de servicios religiosos a por ejemplo la Church of Scientology, o nos impulsó a explorar por nuestra cuenta la vitalidad multicultural y religiosa de Londres. Yo visité por primera vez una sinagoga conservadora, y también un servicio de una iglesia bautista pentecostal a la que acudía sobre todo población afrodescendiente: mientras en la primera resguardaban la Torá como el objeto más sagrado del recinto, en la segunda usaban los ejemplares de la biblia para seguir el ritmo de las alabanzas contra sus palmas. Después de estos ejercicios, comentábamos con Eileen lo que habíamos observado, anteponiendo la empatía sociológica como principal dispositivo de análisis. Esta fue una experiencia decisiva

en la definición de mi orientación profesional. Aún hoy hago lo mismo con mis alumnos del curso de sociología de religión que imparto a nivel licenciatura, y utilizo básicamente la misma guía de observación con la que me preparó Eileen para mi primer acercamiento a campo con una mirada sociológica. Durante la pandemia la modifiqué para abordar los rituales en línea, y en la actualidad le añadí otro apartado para abordar los rituales que se realizan efímeramente en espacios públicos. Ese enfoque fue vital para mí y ha definido mi carrera.

La formación doctoral fue muy valiosa porque tuvo un enfoque integral en ciencias sociales. Estudié teoría de la historia, estudios regionales con fuerte énfasis geográfico, teoría antropológica — que encontré muy poderosa para la interpretación cultural y religiosa — y aprendí lo que sé sobre metodología y especialmente sobre hermenéutica. Mi tesis, asesorada por un excelente profesor que hoy tengo por amigo, Agustín Vaca, aún cuando se centró en un objeto religioso, es una investigación que paga tributo a una visión ampliada de las relaciones entre lo social en un sentido lato (economía, trabajo, familia, género) y lo religioso, que debo al enfoque integral del programa de formación doctoral. Se titula *Congregaciones del éxito. Una interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara* (Gutiérrez Zúñiga, 2005).

A partir del año de 1993, cuando inicié mi vida profesional en Guadalajara, he contado con la compañía y complicidad de Renée de la Torre, antropóloga y comunicóloga, hecho que ha tenido una gran influencia en mi trayectoria. Por una parte debo a su inagotable vitalidad intelectual el beneficio de una interlocución siempre estimulante y retadora. Por otra, su iniciativa y valentía en el campo nos ha llevado a lugares insospechados, que no sólo han dejado productos académicos sino también numerosas experiencias compartidas que merecen el apelativo de aventuras, sobre todo cuando las recordamos con la perspectiva de los años. Mi hijo desde niño se refirió a ella como "tu amiga del trabajo", definición de doble acepción que tiene la precisión de un registro etnográfico del más riguroso enfoque fenomenológico. Dentro del guión que orienta este recorrido, la

reconozco como autora tanto que como colega. Y este hecho podrá constatarse en los apartados subsiguientes.

A manera de cierre de esta sección, quiero decir que los autores que en una mirada retrospectiva más influyeron en mi formación siguen siendo los clásicos sociológicos. He aprendido mucho recientemente de las perspectivas de los denominados giros contemporáneos (material, sensorial, decolonial) que no sólo abarcan la teoría sino los principios epistemológicos con los que se fundaron nuestras disciplinas en el siglo XIX. Mas a mis alumnos y alumnas confieso cómo los autores clásicos con frecuencia fueron más cautelosos con su potencial parcialidad y más sospechosos de sí mismos en el diseño de sus dispositivos metodológicos para abatir los sesgos en búsqueda del conocimiento objetivo, que lo que son sus críticos contemporáneos, que a toro pasado los leen con condescendencia, denuncian sus prejuicios y dicen "después de todo, eran hombres de su tiempo". Como si nosotros no lo fuéramos también. La mirada que me devuelven en el salón de clase frente a esta confesión es variada: la mitad de ellos quiere saber por qué pienso eso, la otra mitad me hace sentir que probablemente ya es tiempo de escuchar otras voces.

***

La configuración de los estudios de la religión en México obedece a múltiples factores. El primero, la fuerza del catolicismo en la conformación de la sociedad mexicana desde la articulación territorial lograda a través de la evangelización y luego el sistema educativo y de control y registro demográfico que se instrumentó a lo largo de la colonia y sobrevivió hasta bien entrado el siglo XIX, hasta la ritualidad católica comunitaria compartida que conformó una matriz de puertas posibles a la sobrevivencia y resistencia de las cosmovisiones y prácticas indígenas. Es la fuerza de este catolicismo la que explica a su vez la fuerza de su represión por parte de los gobiernos liberales como paso imprescindible para la constitución de un estado nacional moderno, y la implantación de una política de laicización

desde arriba en el ámbito público en general y educativo en particular. Es ese contexto, el de una laicidad entendida como separación formal y aún beligerante entre el estado y sus instituciones y lo religioso lo que por una parte ha permitido un rebalance del poder de una sola iglesia en la moral y la educación públicas, abriendo sin duda espacios de libertad y de ampliación de derechos; pero por otra, ha excluido su implantación como valor arraigado en la sociedad, de manera que posibilite la convivencia religiosa e interconviccional frente a la nueva diversidad religiosa que nos habita. La presencia de lo religioso es con frecuencia negada de manera formal, lo que impide la instauración de una laicidad incluyente que permita la convivencia plural. Esta situación que afecta a las políticas públicas en general y a ámbitos específicos tanto electorales como de salud o educativos en todos los niveles, afecta también las agendas de investigación. El análisis de la realidad religiosa múltiple y profundamente arraigada en la sociedad mexicana ha ocupado un lugar tardío y marginal en el quehacer de las universidades y centros de investigación del país, y hoy por hoy no se encuentra incluido en las prioridades nacionales de la autoridad que rige el trabajo científico.

***

Creo que a lo largo de mi trayectoria he tenido varios momentos clave que han producido un cambio o redefinición en mis intereses de investigación o en mi forma de trabajo o en mi manera de entender lo religioso.

El primero me parece que se dio durante mis estudios de maestría, a partir de — por un lado — las lecturas de Anthony Giddens y su enfoque de la sociología misma como una forma específica de reflexividad mediante la cual la sociedad se autocomprende y se modifica de manera constante, una dinámica que define a la modernidad misma. Este enfoque le dio un nuevo giro a mi interés por la sociología en general, pero sobre todo por la religión en específico: no era simplemente una necesidad de darle un lugar a aquello que de manera tan intensa y contradictoria pude experimentar

desde la niñez, no era una simplemente una comprensión biográfica, sino que se trataba también de comprender y hacer comprender los fenómenos religiosos en torno a los cuales se expresan y producen tensiones de una sociedad contemporánea en proceso de secularización (luego he repensado este punto, pero así me lo planteé entonces). La propia sociología está creando constantemente caminos metodológicos hacia la objetivación de los fenómenos sociales, y me bridaba entonces la manera de hacerlo. Este enfoque digamos teórico-metodológico encontró plausibilidad en la práctica sociológica que pude apreciar en el trabajo y la trayectoria de mi tutora, Eileen Barker, en el que como describí previamente investigaba e informaba dialógicamente con los grupos religiosos, los conversos, las familias, los medios y los grupos anticulto, deshaciendo estigmas, ayudando a complejizar el entendimiento de las distintas posturas, y haciendo un espacio a la creatividad religiosa que a pesar de sí mismas, las sociedades contemporáneas que se pensaban seculares, estaban viviendo. La acción investigativa sociológica tomaba sentido para dar voz, comprender y favorecer la comprensión de lo que la misma sociedad estaba viviendo. Se me planteó un ideal legítimo de trabajo y una ruta prometedora para intentar hacerlo. Al realizar este ejercicio de reconstruir la propia trayectoria me doy cuenta que mi proyecto acerca de la diversidad religiosa en la escuela pública mexicana, que involucra la generación de material didáctico y de divulgación para favorecer la cultura del pluralismo, tiene su matriz en este giro digamos fundante de mi trayectoria.

El segundo giro ocurrió ya en la práctica de la investigación sociológica, mientras realizaba una exploración etnográfica del *new age* en Guadalajara. Invitada por Patricia Fortuny, Renée de la Torre y Alma Dorantes a trabajar conjuntamente un proyecto que diera cuenta del cambio religioso que en los noventas estaba ocurriendo en la católica Guadalajara a través de una encuesta, en nuestro seminario teórico de preparación entramos en contacto con el trabajo de Roland Campiche. Sus conceptos de subjetivación y autoidentificación religiosa brindaron el modelo teórico para poder dar lugar a lo que yo estaba observando en campo:

una transformación del imaginario, de la ritualidad y de la ética de sujetos urbanos jóvenes en Guadalajara, sin necesariamente cambiar de adscripción religiosa. En estas nuevas transformaciones resultaban palpables no solo la influencia de matrices religiosas distintas al catolicismo (hinduísmo por ejemplo), sino también de manera muy importante, matrices seculares provenientes de la investigación científica en física (el cosmos, la energía) y en psicología (el potencial del cerebro humano), así como representaciones emanadas claramente de las industrias culturales (la naturaleza encantada, las culturas ancestrales) principalmente el cine. De esta manera, la exploración a través de un cuestionario amplio sus dimensiones desde la mera pertenencia religiosa y las frecuencias de asistencia a servicios religiosos, hasta las prácticas religiosas, los imaginarios trascendentales y los valores. El concepto de autoidentificación ha sido un eje de desarrollo de trabajos subsiguientes.

Un tercer giro fue el descubrimiento de la perspectiva de la glocalización de Roland Robertson, también en un seminario teórico del proyecto "Transnacionalización de religiones afro e indo americanas" coordinado por Kali Argyriadis y Renée de la Torre (Argyriadis *et al.*, 2012). El enfoque de Robertson fue un primer paso para el desarrollo de una metodología para el estudio de la transnacionalización de las prácticas religiosas tradicionales desarrollado por las coordinadoras, que nos permitió al conjunto del equipo transnacional una visión completamente distinta de los fenómenos locales particulares que habíamos observado en distintas partes del mundo (danza conchera y neomexica, cultos afro, pentecostalismo) para enfocarlos desde la lógica de un proceso común: el de su deslocalización, translocalización y relocalización, a través de una red transnacional de actores identificables y rutas de circulación trazables. Este enfoque me permitió una nueva comprensión del fenómeno *new age* que había estudiado localmente en Guadalajara, y que más que simplemente buscar su contraste o comparación con su equivalente norteamericano o británico, había que ubicarlo como un fenómeno multisituado, etnografiable a través del rastreo de las rutas de transnacionalización de sus prácticas y símbolos y dar

cuenta de la nueva producción de lo local y de lo global a la vez que se gesta a través de esas apropiaciones mutuas.

Creo que durante la investigación de tesis de doctorado acerca de las redes de mercadeo, logré dar otro giro importante en mi enfoque investigativo: a través de las prácticas y los discursos de las distribuidoras de productos de empresas multinivel (el ejemplo global más emblemático sigue siendo Amway) pude hacer sentido de conceptos weberianos y bourdieanos que había leído desde mi formación, pero que no había "aterrizado": los referidos al mercado y al capitalismo como cosmos simbólico. Pude entender que estas distribuidoras — mujeres de baja escolaridad y escasa o nula experiencia laboral — no sólo estaban adquiriendo una habilidad de ventas, sino de hecho estaban ingresando a este nuevo cosmos mediante el cual reformulaban su agencia y su ética económica (trabajo y consumo), así como su posicionamiento de género. Autores clásicos de la antropología del consumo, como Mary Douglas o Jean Baudrillard, me resultaron tan valiosos como los autores clásicos de la sociología de la religión. Creo que adquirí una comprensión ampliada del carácter relacional de la producción religiosa y de la necesidad de deconstruir la sociología de la religión como subdisciplina especializada de la sociología.

El descubrimiento de la fuente censal es también otro momento clave de mi trayectoria: esta vez como parte del equipo del *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2007) seguimos la propuesta de Renée de la Torre y Olga Odgers-Ortiz de aprovechar los datos sobre pertenencia religiosa del censo mexicano, que la registraba desde 1898. En este proyecto pude palpar la potencialidad del análisis estadístico de esta fuente tanto en diversas escalas espaciales donde pudimos acercarnos a las distribuciones heterogéneas de los distintos grupos religiosos a lo largo del país, como en un sentido longitudinal, a través del cual pudimos detectar tendencias de cambio religioso. También fue una invitación para instrumentar ese enfoque relacional de lo religioso con otras variables para explicar su cambio: la edad, el sexo, el origen étnico, la intensidad migratoria, la ubicación socioeconómica.

Como consecuencia de este proyecto de estadísticas, varios miembros de la RIFREM nos hemos propuesto como interlocutores del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) para el proceso de diseño de la pregunta sobre pertenencia religiosa en la cédula censal y la integración y mejora continua del Catálogo Nacional de Religiones, a fin de lograr una mayor precisión en esta fuente estadística y una visibilización de grupos religiosos minoritarios y con frecuencia estigmatizados.

El enfoque relacional aplicado mediante análisis estadístico mencionado se volvió central para trabajos posteriores, como la continuación de la encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas en Guadalajara, que hemos repetido durante tres décadas desde 1996 (la cuarta está en preparación), y luego para la Encuesta de Prácticas y Creencias Religiosas en México (ENCREER/RIFREM), realizada en 2016. Para el análisis de esta última nos propusimos Alberto Hernández, Renée de la Torre y yo la conjunción de un equipo que desde distintas regiones del país, distinta especialización en grupos religiosos, distinta trayectoria en dinámicas demográficas, socioeconómicas, étnicas y generacionales que interpretara desde su campo los resultados obtenidos.

La experiencia de análisis estadístico censal, basado en la pertenencia religiosa, resulta un tanto limitada para visibilizar el cambio religioso y el grado de diversidad existente en una ciudad como Guadalajara, donde como he mencionado, la transformación de la pertenencia católica ocurre en dimensiones numéricas mínimas. En 2008 nos propusimos Renée de la Torre, Cintia Castro y yo la realización de un directorio de lugares de culto en la zona metropolitana para dar cuenta de manera más detallada de esta transformación. Esto nos llevó al recorrido por el territorio metropolitano, que desencadenó un nuevo giro en nuestro enfoque de estudio: la toma de conciencia de la importancia del espacio para nuestros análisis. Como consecuencia pudimos acercarnos a la distribución de los lugares de culto como un fenómeno en sí, que a su vez nos permitió acercarnos a los patrones de residencialidad de los creyentes, y en conjunto, a distintas modalidades y estrategias misionales en la conformación de territorios de las

denominaciones religiosas. Pudimos observar en el terreno y en el análisis espacial el papel de los grupos religiosos no católicos en el tejido social que se construye día a día en la siempre creciente ciudad y en la conformación del espacio urbano (Gutiérrez Zúñiga; De la Torre; Castro, 2011).

Puedo decir por último que en estos tiempos me encuentro en uno de esos momentos clave. El contacto con la literatura socioantropológica que propone la necesidad de giros corporal, material y sensorial, y que en la sociología de la religión fundamenta una crítica al "mentalismo" (Birgit Meyer), "espiritualismo" (Meredith McGuire) y "logocentrismo" (Bourdieu) con que abordamos lo religioso me ha abierto nuevas perspectivas críticas al paradigma clásico, a la vez que una revaloración de los estudios de religiosidad popular en Latinoamérica. El trabajo *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (2023), que coordiné junto con Nahayeilli Juárez Huet y Renée de la Torre, da cuenta de ello. Mas el cuestionamiento y la exploración continúan a través del diálogo y la interpelación con diversos colegas mexicanos y latinoamericanos.

Considero que en este ejercicio global sobre mi trayectoria, emerge lo que valoro como aportaciones de mi trabajo.

Tal vez sería oportuno subrayar dos rasgos de esa historia: que se ha generado en medio del diálogo colectivo por un lado; y que su traza define un vaivén entre las variadas aproximaciones a través de métodos estadísticos, cualitativos y cartográficos por otro; una trayectoria que puede ser calificada de heterodoxa pero que en la medida de mis posibilidades, ha sido consciente y reflexiva.

Por último, pero no menos importante, me gustaría decir que valoro también como aportación el trabajo que realizo como docente, tanto en cursos y seminarios como en el acompañamiento de procesos de tesis. Contribuir a desarrollar una mirada sociológica de la religión en estudiantes de licenciatura es una labor muy satisfactoria: más en el caso de alumnos y alumnas de posgrado, se ha tratado de verdaderos procesos de mutuo aprendizaje. Varias de estas personas ejercen hoy profesionalmente en este

campo y se han convertido en interlocutoras imprescindibles. Conformo con ellas un círculo que se acrecienta con el tiempo y que muestra lo generosa que es la sociología.

Referencias bibliográficas

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (org.). *En sentido contrario:* Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas. Ciudad de México: CIESAS; Academia-L'Harmattan; IRD, 2012.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina:* para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: CIESAS; COLJAL; COLEF; COLMICH; UQROO; SEGOB; CONACYT, 2007.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. *La Novela como instrumento de conocimiento para la sociología*. 1989. Tesis (Licenciatura) – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1989.

_____. *Syncretism and Intolerance in Mexican Catholicism*. 1990. Tesis (Maestría en Sociología Política) – London School of Economics and Political Science, University of London, London, 1990.

_____. *Congregaciones del éxito:* interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara. Guadalajara: El Colegio de Jalisco; Universidad de Guadalajara, 2005.

_____; DE LA TORRE, Renée; CASTRO, Cintia. *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Cartografía religiosa de Guadalajara Guadalajara: El Colegio de Jalisco; CIESAS, 2011.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra*. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2023.