Un andar sin rumbo fijo, sin más luz que las preguntas de investigación

Renée de la Torre
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente (CIESAS Occidente) – México

Podríamos decir que una trayectoria de investigación consiste en la concatenación de preguntas. Cuando uno emprende un proyecto, al final surgen nuevas preguntas que guiarán nuevos proyectos. Así es como veo mi trayectoria, como una cadena de preguntas, cuyas respuestas exigen nuevas preguntas.

Mi trayectoria la emprendí con una investigación sobre la Iglesia La Luz del Mundo, una congregación pentecostal mexicana que tiene presencia en distintos continentes y países del mundo, pero cuya sede estaba en mi ciudad Guadalajara en una colonia llamada la Hermosa Provincia. La investigación se hizo al estilo de la clásica etnografía (basada en observación participante de sus rituales, en entrevistas a profundidad con sus creyentes y en análisis de diferentes discursos). En particular yo necesitaba articular la etnografía con un enfoque comunicacional, porque cursaba la maestría en Comunicación. Para ello me planteé salir del estudio antropológico de la cultura y la religión atendidas como un hecho social, para acceder al estudio de la creencia religiosa como un proceso de construcción socio-semiótica de una realidad institucionalizada, ritualizada e interiorizada. Para lograrlo, una parte de la investigación se centró en el proceso de objetivación de una verdad revelada basada en el análisis del discurso institucional, monopolizada por "el Apóstol de Dios y el cuerpo de obispos" que le permitió construir una identidad basada en ser el "pueblo

de Dios" heredero del linaje espiritual del Pueblo de Israel. Este discurso se expresaba en sermones, narrativas, historia oral, y se materializaría en símbolos que constituían el templo, la colonia, la comunidad con rasgos propios de nombrarse, de hablar, de caminar y de vestir. A esta identidad espiritual se añadiría una identidad nacionalista-patriótica mexicana que, por un lado, les permitía diferenciarse de los protestantes extranjerizantes; y por otro lado le permitió actuar y ser reconocido como brazo político del entonces partido único y oficial en México: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Estos discursos no sólo generaban una identidad *sui géneris* de pentecostalismo patriótico mexicano, sino que cohesionaban una colectividad con sentido de comunidad muy compacta, que a su vez habilitaba el funcionamiento de una institución total donde la comunidad religiosa compartía el mismo territorio habitacional, devocional religioso, laboral y social regulado desde sistemas de estrictas normas y un aparato de vigilancia eficaz — que se acoplaba al concepto de institución total de Erving Goffman (1972). En la escala grupal-comunitaria se atendió el papel de las interacciones entre creyentes de La Luz del Mundo, que a su vez eran "hermanos" de fe, y vecinos de la Colonia Hermosa Provincia. Y en la escala individual me adentré a captar no sólo la manera en que los creyentes cumplían con las normas, sino también en los procesos de resignificación y resistencia subjetivos.

Yo tenía que articular una propuesta teórica basada en el estudio comunicacional de la religión combinado con dos métodos: el análisis discursivo y la etnografía del tiempo sacro y cotidiano. El concepto teórico que permitió articular estos elementos lo encontré en la propuesta de *La construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann (1986), que proponía la relación circular y dialéctica de tres procesos a través de los cuales se construye la realidad social (que abarcaba las dimensiones culturales, lingüísticas y simbólicas con la dimensión del poder). Las tres fases del proceso se constituían por: la externalización, la objetivación y la interiorización. Yo equiparé estos tres momentos de un proceso dialéctico con la dinámica del acto comunicativo que los comunicólogos estudiábamos en

ese entonces bajo el esquema de producción-mensaje-recepción. La teoría de la construcción social de una realidad religiosa me permitió ordenar una compleja realidad en procesos y escalas: la institucional, la comunitaria, la de la vida individual a partir de la vida cotidiana (algo que en el presente reconocemos bajo la metodología de religiosidad vivida).

La transversalidad como principio de la *Eclessia Nostra*

La segunda investigación que estuvo a mi cargo fue la de mi tesis de doctorado, de la cual se derivó el libro *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara* (De la Torre, 2006a). El título mismo trataba de un juego de palabras donde el latín de la ecclesia estructuraba un campo lingüístico que excluía a los laicos; pero la idea de nostra tendía a abrir la idea a una comunidad de cristianos, entendida bajo la premisa "Pueblo de Dios". Durante la investigación me esmeré por entender el funcionamiento de una institución religiosa muy contrastante a la de La Luz del Mundo, con la cual había que construir un modelo teórico muy diferente, principalmente con el reto de poder describir el funcionamiento de su institución: la diócesis. Se trataba de entender la complejidad de la gestión de la diversidad de formas de creer y acción pastoral diferenciadas y confrontadas en la unidad de la diócesis, y no de caer en el simulacro de su uniformidad y cohesión. Mi interés entonces era dar cuenta del impacto de las identidades católicas (muy diferentes e incluso opuestas entre sí) tanto al interior como en la acción cívica-política de los laicos. Entre las principales asociaciones estaban las sociedades tradicionales articuladas en la Acción Católica y en movimientos de corte conservador y ultra conservador como es el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), las progresistas comunidades eclesiales de base promovidas por los teólogos de la liberación, la Renovación Carismática en el Espíritu Santo que creaba un puente con el pentecostalismo local, e incluso algunos movimientos más heterodoxos que se encontraban en los márgenes como Católicas por el Derecho a Decidir y Barrios Unidos en Cristo. Todos estos movimientos

de inspiración católica jugaban un rol cívico-político en una coyuntura en México, siendo un país altamente laicizado, estaba transitando hacia la democracia (después de 70 años de unipartidismo y de partido oficial).

La democracia no fue un triunfo de partidos, sino un triunfo desde la sociedad civil que representaba un terreno de acción política autónomo, pero en intersección con la religión, el mercado y el Estado. En una ciudad como la de Guadalajara, donde el catolicismo gozaba de hegemonía y de estatus de mayoría, los agentes sociales no partidistas, tanto de izquierda como de derecha, actuaban por la democracia desde una conciencia social católica. Para captar esta realidad había que atender el catolicismo no desde su epicentro institucional ni desde la jerarquía, sino desde un lugar de efecto de intersecciones dinámicas. Para ello me fue muy útil el concepto de institución transversalizada aportado por Félix Guattari (1976, p. 101), para quien

> La transversalidad es una dimensión que pretende superar los dos *impases*, el de una pura verticalidad y el de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los dos niveles y sobre todo en los diferentes sentidos.

Mientras Pierre Bourdieu (1971) había definido el campo religioso centrándose en el monopolio de la gestión de los bienes de salvación detentados por especialistas rituales, Guattari me abría la salida para no centrar mi estudio en el control de los recursos y en la valoración, aceptación de dicho control, como forma de operar el poder. El concepto de transversalidad institucional me dio la clave para pensar también en las transformaciones que venían desde otros lugares, incluso de aquellos que la iglesia desvaloraba como herejía.

> Me refiero a "los otros" que no estaban inmerso en el jugo del poder eclesial: movimientos laicos que aún cuando estaban formalmente fuera de la institución, tenían repercusiones internas a través de sus acciones en la definición y en el diseño de

> estrategias de la institución católica y en los patrones culturales-ideológicos del ser católico (De la Torre, 2006a, p. 132).

La transformación se veía no solo desde el impacto de las reglas que provenían del centro a la periferia, sino desde la interacción de actores que la afectaban y transformaban desde distintos puntos periféricos.

Por otro lado, la conceptualización de espacio secular como impermeable a lo religioso tampoco me era conveniente. Si bien la propuesta de campo especializado de Bourdieu me daba pautas para entender la acción del *habitus* religioso o ideológico, había que girar su propuesta ya no privilegiando la posición de los actores en las estructuras sociales, sino subrayando las trayectorias de su formación religiosa en los puntos de intersección de su actuar sociopolítico. Fue en el libro de entrevistas que Loïc Wacquant le hizo a Pierre Bourdieu (1995) donde encontré una salida metodológica a su propia teoría de los campos especializados. Salir de la iglesia y estudiar en el lugar donde empieza y termina un campo especializado que propone como "el espacio de interacción es el lugar en que se actualiza la intersección entre diferentes campos" (Bourdieu; Wacquant, 1995, p. 194). La concreción de la intersección la detecté en la pugna por la redefinición de la defensa de los derechos humanos.

De la identidad a las identificaciones creyentes

En 1994 un equipo de investigadores emprendimos el estudio de las dinámicas de recomposición y cambio religioso en la ciudad de Guadalajara. Los datos arrojados por el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 1990 (que incluye una pregunta sobre pertenencia religiosa) mostraban la preponderancia católica (de más del 90%). Pero más allá de esa aparente continuidad, nuestros estudios etnográficos permitían reconocer cambios que ocurrían bajo la epidermis de la identidad católica. A ello le llamamos "identificaciones creyentes" distinguiéndolo de la identidad de pertenencia. Ello nos orientó a diseñar preguntas que permitieran

acceder a la "religiones invisibles", es decir que le dieran voz a las distintas recomposiciones heterogéneas e incluso heterodoxas que estaban teniendo lugar incluso al interior la homogeneidad de la pertenencia al catolicismo.

En 1996 aplicamos la primera encuesta sobre creyentes y creencias religiosas en Guadalajara. Posteriormente este estudio se replicó cada 10 años, en 2006 y en 2016, permitiéndonos atender de manera longitudinal los cambios religiosos que experimentan los habitantes de la ciudad desde una perspectiva estadística, con apoyo de un muestreo aleatorio que brinda representatividad numérica significativa del total de su población (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011a). El valor de estas encuestas fue aportar datos que permitieran atender el cambio religioso más allá de las pertenencias comúnmente medidas por las encuestas censales. La propuesta era evidenciar las identificaciones de los creyentes con postulados creyentes, imaginarios, valores y prácticas religiosas de distinta índole, que en muchas ocasiones no corresponden con los lineamientos institucionales.

Estas encuestas que realizamos en 1996 (Fortuny, 1999), 2006 (De la Torre *et al.*, 2014) y 2016 (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2020) nos han permitido dar cuenta de que el cambio religioso es resultado de trayectorias de movilidad religiosa, que constantemente erosionan fronteras fijas y estáticas de identidad institucionalizada. Concluimos que los rasgos más sobresalientes del cambio han sido: la pérdida de obligatoriedad de las religiones y sus instituciones; la creciente individualización y la desinstitucionalización que se hace patente en las creencias y prácticas religiosos, en las explicaciones del mundo, y en la jerarquía de valores morales que en conjunto marcan la pauta de lo que se acostumbra llamar "religiosidad a mi manera".

En 2006 Cristina Gutiérrez Zúñiga y yo replicamos la encuesta, y rediseñamos algunas variables que nos permitieran avanzar en la búsqueda ya no sólo de tendencias individuales, sino de modalidades grupales al interior de las adscripciones nominales. Para lograrlo nos nutrimos del análisis de *clusters*. En 2016 avanzamos a identificar modelos de identificación religiosa, inspirándonos en los resultados previos del análisis de *clusters* (conglomerados de variables).

Por ejemplo, el abanico de identificaciones se abrió cuando definimos cinco grupos: católicos incluyentes, católicos conservadores, católicos moderados, católicos nominales e indiferentes sin iglesia (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2012a). Al interior de estos grupos pudimos contemplar subgrupos que permitían atender las recomposiciones dentro de las categorías de adscripción, pero también apreciar las confluencias más allá de la pertenencia (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2020).

Las encuestas de Guadalajara sirvieron como modelo de otras dos encuestas en México: en Aguascalientes y en la colonia del Ajusco en la ciudad de México. Esto habilitó un estudio comparativo de las tres encuestas, y de éstas con los resultados de una encuesta mundial — el Programa Internacional de Encuestas Sociales (ISSP) — aplicada en 2008 en cuarenta países, que incluyen a México (De la Torre *et al*., 2014). Nuestra participación en el diseño de la prueba piloto permitió la comparabilidad de México con otros países.

Cartografía: trazar la lógica territorial de la diversidad religiosa

A partir de 2004, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Cintia Castro y yo emprendimos un levantamiento cartográfico de lugares de culto no cristianos en la ciudad de Guadalajara. Ello nos permitió contar con una perspectiva territorial que ha sido insumo complementario de los estudios cualitativos y cuantitativos. Primero se realizó un directorio de los lugares de culto mediante recorridos que cubrieron los cuatro principales municipios que componen el área conurbada (Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá). Después se realizó un estudio de seguimiento histórico de la presencia pública de las diferentes religiones en la ciudad a lo largo del siglo XX, a partir de una revisión exhaustiva del periódico *El informador* (Gutiérrez Zúñiga; De la Torre; Castro, 2011). En 2007 terminamos los recorridos del levantamiento censal y logramos identificar la existencia de 449 lugares de culto con sus respectivas fichas y fotografías y aplicamos 308 cuestionarios, después de

haber recorrido un total de 998 áreas geoestadísticas básicas (AGEBs) de las 1.114 en que se divide el área metropolitana de Guadalajara. Las cartografías religiosas permitieron ver la diversidad religiosa que permanecía oculta tras los datos censales. Además, se analizaron los patrones institucionales de concentración territorial en la ciudad mediante herramientas de análisis geográfico y de cartografías para cada una de las denominaciones detectadas. Por último, realizamos un estudio para medir la distancia entre la residencia de la feligresía y los lugares de culto de distintas denominaciones no católicas en la ciudad. Se basó en realizar preguntas a los asistentes a servicios religiosos para conocer la distancia y tiempos de traslado entre la residencia y el templo, y el acoplamiento subjetivo entre identidad, asistencia a los servicios y pertenencia religiosa. Con ello pudimos detectar que las diferentes denominaciones promovían distintos modelos de identidad, con diferentes patrones de distancia residencial entre los servicios religiosos que no podían ser captados por herramientas geográficas como los *buffers*. Los resultados apuntaban a reconocer diferentes grados de compromiso y exclusividad para con la congregación religiosa (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga; Castro, 2011). Recientemente publicamos un nuevo trabajo colectivo sobre la expansión que han tenido en Guadalajara distintas espiritualidades heterodoxas, y de nuevo tanto la etnografía de grupos que no encuentran representatividad en los censos y encuestas como el esfuerzo para hacerlas visibles en el espacio han sido fundamentales (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2026).

Encuestas para visibilizar la diversidad religiosa en México

Con la motivación de indagar sobre la manera en que se estaba experimentando el cambio religioso en México, me ha tocado liderar diferentes proyectos nacionales y colectivos que buscan atender las dinámicas de la reconfiguración de las identidades religiosas, en relación con dos realidades: las reconfiguraciones territoriales comparando regiones y los cambios identitarios comparando actitudes hacia las creencias, prácticas y valores

en cuatro grupos religiosos que son los más representativos de la diversidad religiosa en México.

México es un país con mayoría católica, pero experimenta una veloz transformación del campo religioso en los últimos años. El cambio religioso se experimenta en un descenso de la población católica, un ascenso de religiones no católicas (en especial cristianas y evangélicas) y en el aumento de la desafiliación religiosa. Pero no solo se limita a estos indicadores, sino que el cambio incluye la tendencia a la desinstitucionalización y la individualización de las creencias provocadas por la secularización contemporánea. Ello significa que cada vez más la religiosidad se practica fuera o en los márgenes de las instituciones o religiones.

Desde hace dos décadas varios investigadores mexicanos, dedicados al estudio de la religión en México (del cual he sido coordinadora de diferentes proyectos) hemos conformado una Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM),[1] desde la cual hemos impulsado y participado en proyectos de investigación de escala local y nacional que aportan una visión de conjunto sobre las dinámicas tendientes a la diversidad religiosa y a las recomposiciones que el campo religioso está experimentando debido a las transformaciones en los modos de creer y practicar en México.

Un síntoma de esta transformación ha sido la diversificación de religiones. La tendencia de este cambio de adscripción religiosa ha sido detectada por los resultados censales que aporta INEGI cada década. Un equipo de investigadores de RIFREM colaboró con INEGI en el diseño de la pregunta y del catálogo de religiones para optimizar esta herramienta censal. Posteriormente (en 2004), se emprendió un proyecto nacional denominado: "Perfiles y Tendencias del cambio religioso en México 1950-2000". Ese

1 La RIFREM es una de las redes académicas más consolidadas a nivel nacional. Ha realizado 25 encuentros anuales. Cuenta con más de 400 participantes registrados. Es presidido por un Consejo en donde participan investigadores reconocidos en el tema. Ha sido la plataforma de diferentes proyectos colectivos con repercusiones nacionales e internacionales, así como de más de 20 publicaciones colectivas.

proyecto fue financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONACYT), coordinado por Olga Odgers-Ortiz y Renée de la Torre y logró convocar a un equipo de 20 especialistas destacados en la temática para analizar los resultados estadísticos y cartográficos a partir de los datos arrojados por los Censos de Población y Vivienda organizados por el INEGI en 2000, desde perspectivas socioculturales que explicaban los contrastes regionales y los perfiles de los grupos religiosos de acuerdo a sus propios rasgos (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2007).

Este proyecto se encargó de armar las bases de datos a nivel municipal (que hoy están disponibles de manera pública en internet y en un CD), de realizar análisis estadísticos para atender los cambios y crecimiento por décadas, entender la distribución demográfica de las diferentes religiones y las tendencias geográficas que territorializan el cambio religioso. También permitió hacer un diagnóstico de la fuente censal, sobre todo de la pregunta y del catálogo de religiones, y de colaborar con el INEGI (la institución encargada del Censo) en la actualización del catálogo y el mejoramiento de la variable religiosa que fue aplicada en el Censo 2010 y en 2020. Esta colaboración entre académicos e una institución de gobierno ha permitido tener datos que permiten cada vez más visibilizar las tendencias a la diversidad religiosa, introduciendo otras categorías y mejorando la pregunta, pero también ha permitido reconocer aquellos fenómenos que no son detectados por la pregunta censal y proponer otras herramientas metodológicas para captarlos (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2017a). Un aporte importante de los datos censales es trazar las tendencias de crecimiento de las distintas denominaciones y tendencias religiosas, así como establecer sus estrategias territoriales a través del uso de herramientas geográficas que permiten realizar cartografías y con ellas observar tendencias misioneras de regionalización en el territorio nacional (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2015).

ENCREER: complementar las tendencias con una encuesta nacional

En 2016 volvimos a convocar a más de 40 investigadores para realizar un ejercicio estadístico que combinó una cobertura nacional, pero que a la vez ponía atención en los reacomodos transversales y las movilidades que experimentan las diversas denominaciones, que reconocíamos que no podían ser captadas por la pregunta censal. Nuestro acercamiento optó por el diseño de una encuesta que lleva por nombre Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas en México, ENCREER, y fue realizada por RIFREM en 2016. Esta encuesta goza de una representatividad estadística a escala nacional, que nos permitiera analizar grupos comparables a escala regional (en cinco regiones con perfiles específicos de composición religiosa); conocer perfiles y comparar cuatro grupos religiosos (católicos, evangélicos y pentecostales, bíblicos diferentes de evangélicos y sin religión), y contar con representación demográfica para garantizar los análisis multivariados (por grupos de edad, sexo, condición rural-urbana, etnicidad, nivel educativo y económico).[2]

Posteriormente (de 2017 a 2018) se consiguió apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) para realizar una segunda etapa del proyecto "Reconfiguraciones de las identidades Religiosas en México". Recibió apoyo también de CONACYT. Fue coordinado por Alberto Hernández, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre. De este proyecto se derivó la publicación de la colección *Reconfiguración de las identidades religiosas en México: análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016* (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga; Hernández, 2020) que consta de cuatro

2 Este proyecto obtuvo financiamiento del fondo de apoyo a redes temáticas de CONACYT y se gestionó desde El Colegio de la Frontera Norte. El informe de resultados estadísticos fue publicado (en versión inglés y español) en un cuadernillo de difusión Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016 (RIFREM, 2016). Ver Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016, que se encuentra disponible en: http:/www.rifrem.mx/. Consultado el: 1 sep. 2026.

tomos: I. *Creencias, valores y prácticas religiosas* (De la Torre, 2020a); II. *Diversidad religiosa* (De la Torre, 2020b); III. *Geografías de las creencias* (Gutiérrez Zúñiga; Hernández, 2021); y IV. *Demografías religiosas* (Gutiérrez Zúñiga, 2021).

Religiosidad popular como anclaje de las nuevas formas religiosas

El estudio de la religiosidad popular ha sido una agenda de investigación presente en mi trayectoria. En 2012 publiqué un libro titulado *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Decidí llamarle así debido a que religiosidad nómada apela a apreciar los cambios culturales introducidos por la globalización, la migración, las mediaciones tecnológicas, y la cultura de consumo en interacción hibridatoria con la religiosidad popular (como son las apariciones marianas, los cultos a figuras católicas, los rituales y peregrinaciones tradicionales, el chamanismo indígena, el curanderismo popular, etcétera). Durante una investigación itinerante de cultos que sucedían fuera de los templos pude constatar la presencia de las llamadas nuevas formas religiosas que interactuaban e hibridaban a los cultos tradicionales conocidos como religiosidad popular, como son las apariciones, las devociones católicas, los rituales, fiestas, danzas, procesiones y peregrinaciones.

El término de nomadismo lo elegí para designar una nueva condición posmoderna que hace referencia a la movilidad y la itinerancia de la condición humana contemporánea. A diferencia de otros autores que han hecho énfasis en el individualismo y en la producción de "religiosidades postradicionales", decidí retomar el concepto de nomadismo vinculado con el neotribalismo posmoderno desarrollado por Michel Maffesoli (2004), para quien el desarraigo, el vacío, la anomia y la pérdida son vectores del retorno y el renacimiento de formas de asociación tribales. Por tanto, el nomadismo apela a la búsqueda espiritual, pero paradójicamente también al retorno de renovadas fraternidades y solidaridades.

Posteriormente, retomé la categoría *in between*, traducida como "entre-medio" y aportada por el antropólogo Homi Bhabha (2011) para entender la interacción de las recomposiciones de la religiosidad popular latinoamericana, en las cuales se renuevan las tradiciones, a la vez que dotan de anclaje tradicional y socializan las espiritualidades emergentes (De la Torre, 2012a).

Las religiosidades latinoamericanas se colocan en un espacio umbral donde se encuentran y se redefinen constantemente la tradición con los movimientos espirituales emergentes (De la Torre, 2013), las producciones seculares de lo sagrado con las religiones y las tradiciones instituidas, los polos institucionales que confieren estructuras de autorización y reconocimiento con las reformulaciones subjetivadas, corporalizadas y emocionales de lo sagrado (De la Torre, 2014a). Es un concepto que propone una manera de estudiar los reacomodos religiosos contemporáneos, atendiendo de manera transversal las rupturas en las continuidades, y las continuidades en las rupturas. Este concepto invita a atender lo nuevo en su interacción con la religiosidad tradicional, no sólo para contribuir a la conservación del patrimonio cultural, sino que también para establecer anclajes de continuidad a los cambios culturales y a las espiritualidades emergentes. Es decir que enlaza las producciones modernas de la creencia con una continuidad de memoria y tradición religiosa como lo había propuesto la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1993).

Las religiosidades nómadas, entonces, se refieren al estudio de los productos híbridos, resultados de la intersección entre la religiosidad popular y las nuevas formas de la religiosidad contemporánea. Por ello el concepto traza un horizonte de investigación que plantea retomar la interacción entre la tradicionalización que la religiosidad popular hace de las nuevas formas de religiosidad contemporánea (sobre todo creencias seculares, *new age* y neoesotéricas); así como la transformación que estas nuevas matrices generan en la translocalización y resemantización de sus rituales, símbolos, especialistas sagrados, etc.

Por su parte, se concibe la religiosidad popular como una tradición cargada de memoria, de relaciones de dominación y resistencia de clase y de identidad; pero a la vez en constante renovación por sus usos heterodoxos. Esto sucede ya que aun las tradiciones están mediatizadas por las industrias culturales, las tecnologías de la información y las redes sociales; son continuamente mercantilizadas por la publicidad y el turismo; se adoptan y adaptan a los procesos de transnacionalización provocados por las diásporas y por lo tanto son constantemente transportadas y relocalizadas en nuevos contextos geográficos y culturales para generar localidad. En resumen, son constantemente recurridas como anclajes de continuidad por las religiosidades nómadas. Esto lo analice en distintos casos en torno al papel que el símbolo de la Virgen de Guadalupe es instrumentado como un emblema identitario de etnicidad y nación en los Estados Unidos (De la Torre, 2015, 2017a). Pero, sobre todo, ha sido relevante reconocer que lo tradicional — como anclaje de lo local — aparece siempre inmerso en la globalización, ya que esta genera la interacción y el intercambio entre marcos culturales distantes, emergentes, globales y exógenos.

He resaltado que se recurre a la religiosidad popular para incorporar nuevas modalidades y para renovar tradiciones. No se ve una ruptura, sino una renovada necesidad de continuidad donde quepan las transmutaciones culturales contemporáneas. En la religiosidad popular se han generado novedosas mixturas sincréticas entre varios sistemas religiosos. Por ello es el lugar de resistencia por excelencia, pero también de innovación creativa de sus rituales, sus mitos y sus símbolos. En diferentes trabajos me he concentrado en mostrar diferentes hibridismos entre religiosidad popular y nuevas formas de lo religioso como son: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo y el neochamanismo, algunas tradiciones indígenas vinculadas al animismo y la magia, las danzas rituales sincréticas herederas de las culturas de conquista y las resistencias prehispánicas, el catolicismo milagrero en torno a la devoción a los santos y vírgenes, y las peregrinaciones y fiestas religiosas. En conjunto, estos estudios muestran que la religiosidad popular sigue vigente porque brinda

anclajes de larga duración y retradicionalización colectiva a las nuevas formas nómadas de la espiritualidad subjetivizada, como son la matriz nueva era, la nebulosa esotérica y la religiosidad carismática.

Entre las prácticas estudiadas se puede revisar el nuevo papel de las apariciones guadalupanas en lo que el antropólogo francés Marc Augé (1993) ha definido como "no lugares", como son: la aparición de imágenes de la Virgen de Guadalupe en las carreteras, las vías periféricas, el metro, las casetas telefónicas e incluso en los platos de microondas. El análisis me llevó a reconocer que su manifestación transforma estos lugares anónimos en lugares de identidad, relación y enraizamiento (De la Torre, 2011).

La migración se acompaña del culto a santos tradicionales pues ofrecen protección y anclajes territoriales en pasajes de frontera y lugares de destino. Estudié la devoción a Santo Toribio Romo, un santo mártir de la Guerra Cristera (1926-1929), que fue resignificado como santo patrón de los migrantes (De la Torre; Guzmán Mundo, 2010; De la Torre, 2008a).

He constatado la refuncionalización de los saberes de yerberos y curanderos en la industria cultural, que promueve novedosos consumos neoesotéricos mediados por los medios de comunicación y por comercios de venta de productos y servicios mágicos en la ciudad de Guadalajara (De la Torre; Mora, 2001). En estos espacios se pueden apreciar los efectos de sentido y de descontextualización de lo tradicional y su hibridación con las matrices de espiritualidad holística y nueva era a partir de las mediaciones de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICS) (De la Torre, 2006b).

Otro de los anclajes más importantes es el sistema de fiestas religiosas en México (que incluye peregrinaciones y procesiones), ya que a lo largo de cinco siglos ha permitido que se mantengan las tradiciones mestizas, con su raigambre indígena y su expresión española (De la Torre, 2016a). Si bien el catolicismo popular es una religión patrimonial donde se ha transmitido la memoria y ha perdurado la tradición viva, no se puede ignorar el hecho de que es también una práctica de creatividad lúdica donde se da cita la transformación y la reinvención cultural. En las fiestas patronales

(tanto en los ranchos y pueblos, como en las ciudades) se mantiene una negociación permanente entre valores y sistemas aparentemente opuestos que conforman nuestra cotidianidad: la cultura con raigambre indígena y la colonial católica; la tradición y el espectáculo de masas; la pertenencia a un lugar y la movilidad y transnacionalización, que permiten conjugar lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo distante (De la Torre, 2016b).

Otra de las transformaciones actuales que vive la religiosidad popular y que marca nuevas tendencias de las formas en que se vive, expresa estéticamente y manifiesta lo religioso en la actualidad es lo que denominé como ultra-barroco, que funciona mediante la clonación de imágenes y que produce su descentramiento eclesial (De la Torre, 2016c). Recién acabo de terminar una investigación sobre altares domésticos y religiosidad vivida, y la investigación con más de 20 casos me mostró que los altares no solo son procurados para continuar con la herencia ritual familiar católica, sino también por aquellos cuyas espiritualidades carecen de templo, ya que los altares proporcionan un montaje material para plasmar y experimentar la espiritualidad individualizada tan en boga en la posmodernidad (De la Torre, 2021b).

Las mediaciones también traen consigo lo que he denominado como "videogracia" en distintos escenarios religiosos. La videogracia es la mediación donde las nuevas tendencias comunicativas van desplazando el valor de la escritura y la palabra (De la Torre, 2018). Me he enfocado en el análisis de ambas tendencias pues atraviesan, modulan y modelan nuevas maneras de vivir lo religioso cada vez más mediadas por los nuevos soportes de la transmisión cultural de las TICS y las industrias culturales, que imponen un nuevo régimen de la imagen y de la visibilización de lo religioso al margen de los soportes institucionales y adoptando significantes propios de mundo mediático y digital, como son los televangelistas, los *couchings* espirituales, el catolicismo DJ en una discoteca, los conciertos de rock cristiano, la incorporación de los *realitiy shows* como formas de difusión del testimonio de conversión, etcétera.

Lo tradicional acompañando la transnacionalización

Uno de mis ejes de interés ha estado concentrado en describir etnográficamente y analizar los procesos y los efectos dinámicos de transnacionalización que experimentan las religiones conocidas como "tradicionales" en tiempos de la globalización. Este tema lo emprendí en 2004 en el marco de un proyecto con Kali Argyriadis, donde buscábamos atender las dinámicas de relocalización de religiosidades vernáculas afro e indoamericanas practicadas en México.[3]

A partir de los estudios antropológicos situados en contextos tradicionales se localizaron e identificaron los procesos de circulación e intercambio que las prácticas tradicionales estaban teniendo con culturas transnacionales (turismo, migración, mercantilización, circuitos *new age*, medios masivos de comunicación e industrias culturales). En mi caso personal, mi estudio partió de la etnografía de un grupo de danza ritual conchera azteca, devotos de la Virgen de Zapopan, Jalisco (De la Torre, 2008c, 2009a), pero que por ser considerado el más tradicional atraía a buscadores espirituales para aprender las sabidurías consideradas ancestrales y autentificar nuevos movimientos religiosos.

La primera fase del trabajo fue dar cuenta de los vaivenes históricos de las danzas conchero aztecas que influyeron en sus transformaciones estéticas e identitarias (De la Torre, 2008b). Si bien las danzas fueron resultado de la cultura de conquista que por una parte las incorporó al sistema de las festividades católicas, también fue una expresión barroca de resistencia e imaginación para mantener simuladamente elementos de su cosmología indígena. Posteriormente, a inicios del siglo XX, fueron retomadas

3 De 2004 a 2007 participé en un proyecto colectivo con Kali Argyriadis, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez Huet sobre "Translocalización y relocalización de las religiones (a partir de México)". Contó con el aporte de CIESAS, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y del Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD). Aquí surgió un estudio comparativo entre danzas concheras y santería cubana que se puede consultar en Argyriadis y de la Torre, 2007.

por el nacionalismo cultural mexicano como una expresión de la herencia prehispánica. En estas indagaciones el análisis de fotografías cobró mucha importancia para reconstruir la memoria de la estetización de la danza, debido a que sus narrativas reproducían el imaginario de herencia de los ancestros (De la Torre, 2007, 2011).

En un segundo momento emprendimos un nuevo proyecto que tenía en la mira la transnacionalización y la relocalización de religiones indo y afroamericanas. El proyecto incluía un antropología colaborativa y multisituada basada en misiones etnográficas que permitieran hacer una cartografía de las redes espirituales a escala transnacional.[4] Para ello se diseñó una metodología para las redes espirituales que detectara los circuitos de la neomexicanidad transitados por los buscadores espirituales (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011b), reconociendo los nodos en la red (una aportación metodológica que se concretó en agentes nodales, lugares nodo, ceremonias claves) que nos permitieron identificar los puntos de confluencia, y de ahí trazar las alianzas que tejen las conexiones que articulan la red en intercambios rituales y simbólicos que ocurren entre estos grupos y las redes más amplias de carácter internacional.

El trabajo de campo consistió en misiones etnográficas que seguían las rutas de la tradición conchera, llevada por agentes claves de la red de espiritualidad holística hacia sus lugares nodos (escuelas, *ashrams*, calpullis, centros y escuelas holísticas) en contextos transnacionales. Tuvimos que diseñar una metodología de redes transnacionales basada en operacionalizar puntos articuladores de la red en agentes, lugares y ceremonias nodales (Argyriadis *et al.*, 2012). Para ello se siguieron los viajes de agentes nodales que con su andar tejían las rutas de los circuitos espirituales, que nos permitieron trazar sus conexiones y alianzas y observar y registrar los procesos de translocalización y de relocalización de algunas prácticas

4 Este proyecto de carácter transnacional fue codirigido por Kali Argyriadis y Renée de la Torre. Inició en 2008 y terminó en 2011. Recibió financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación (ANR) (Francia) y de CONACYT (México).

religiosas de diferente índole. Una reflexión crítica poscolonial sobre los avatares organizativos de este proyecto, que conjuntaba investigadores europeos, africanos y latinoamericanos, se puede consultar en: Argyriadis, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2016.

Junto con Cristina Gutiérrez Zúñiga, estudié la transnacionalización de las danzas conchero aztecas. La investigación arrancó a partir de la etnografía a profundidad, basada en la observación participante, de un grupo tradicional de danza conchera azteca, devotos de la Virgen de Zapopan (De la Torre, 2016d). Ello nos permitió establecer los vínculos con otros grupos de carácter transnacional que se llevaban la tradición para practicarla, resignificarla y enraizarla en otros contextos lejanos y en circuitos ajenos a los tradicionales. Entre ellos, seguimos sus vínculos con el circuito espiritual de "los Reginos", un movimiento híbrido tibetano-nueva era-conchero (De la Torre, 2012b). Mapeamos grupos nativo americanos y chicanos ubicados en la frontera oeste de México/Estados Unidos (Tijuana, Los Ángeles, San Diego, en California, y Taos, en Nuevo México) (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2012b) y en sitios arqueológicos (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011c), donde sus ceremonias se cruzan con lógicas patrimoniales, turísticas y de rescate de las tradiciones prehispánicas (por ejemplo los Guachimontones, el Ixtépete y Teotihuacán, Chichen Itzá). Hacia los circuitos de neomexicanidad que se dirigen hacia la reconquista de Europa. Visitamos España (Valencia, Zaragoza y Santiago de Compostela), donde una comunidad de *new agers* fundó la primera mesa de danza conchera en Europa. Se autodenominaron "hispanecas" y se apropiaron de la tradición conchera para recuperar sus raíces "pre-hispánicas" (celtas, judías, musulmanas, vigentes antes de la unificación de las Españas en el siglo XV por los reyes católicos) (De la Torre, 2012c). E incluso recorrimos su paso por nuevos territorios imaginados y practicados en las redes de la *web* (De la Torre; Campechano, 2013).

El principal producto que aportó este proyecto es el libro *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchera azteca* (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2017b). El estudio de la transnacionalización

de las danzas nos permitió reconocer su capacidad holística y transversal a otras temáticas de actualidad que se ven entreveradas con la práctica ritual. Estas son: el patrimonio cultural y el nacionalismo; las problemáticas de frontera y la diáspora mexicana; el surgimiento de naciones espirituales desde los márgenes del Estado; las nuevas espiritualidades alternativas como el *new age*, con sus usos terapéuticos en la red neopagana denominada Camino Rojo; y las prácticas religiosas en tiempos de internet.

Religión es política aún en el México laico

Otro eje de interés a lo largo de mi trayectoria de investigación y que está presente en varios de los temas que abordo y analizo en mis publicaciones desde la década de 1990 ha sido el de la relación entre religiones y política en México. Este tema va de la mano con distintas preocupaciones:

1) La siempre dinámica y complicada división de esferas que garantizan la no inclusión de lo religioso en la política y el mantenimiento de la laicidad. Investigar el marco de las relaciones iglesia(s)-Estado, considerar el papel que la religión ha jugado históricamente en relación con el Estado, reconocer el marco legal que norma las relaciones entre Estado e iglesias, y establecer los grados y modalidades de laicización y los alcances de la religión en los asuntos de orden público y político.
2) El avance de grupos religiosos conservadores y de derecha que amenazan continuamente a la democracia, a la libertad de conciencia y sus consecuencias, y a las demandas de derechos humanos que apelan a las libertades individuales. En este sentido, es importante llevar el pulso de la posición que ocupan y ejercen diferentes grupos religiosos conservadores en el poder político. Esto lleva a preguntar ¿cómo se relacionan las iglesias y movimientos religiosos con: a) los valores públicos; b) las formas de organización social; c) las actividades e instituciones públicas y gubernamentales; d) su posicionamiento ideológico en términos de

hegemonía o subalternidad que ocupan las principales variantes de las instituciones religiosas; y e) su relevancia o carácter normativo sobre las conciencias de los ciudadanos?

En los últimos años se ha vivido en México una recomposición del papel que han jugado los grupos religiosos en la esfera pública, así como en la redefinición de la laicidad. Junto con la caída del PRI, que enarboló un proyecto de Estado jacobino e incluso anticlerical, la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) le permitió a la institución católica ganar importancia como una institución política y participar en el Estado con mayor libertad para actuar en el espacio público y para intervenir en decisiones de gobierno. Durante la primera década de los años 2000 la Iglesia, a través de su jerarquía y de sus movimientos de seglares, fue recuperando espacios que la modernidad (vía la secularización) le había quitado. Fue conquistando nuevas eclesiosferas que se localizan en el terreno público-político de la nación mexicana.

Esta agenda estuvo presente desde que realicé mi tesis de doctorado sobre la diversidad del catolicismo en México, en la cual uno de los ejes de interés era la acción cívica de grupos católicos de corte conservador que realizaban campañas para oponerse a políticas públicas que contravenían sus principios morales o bien para extender estrategias para colocarse en puestos claves de gobierno.[5]

Posteriormente, un proyecto importante que continuó con esta línea de interés fue el realizado con Juan Manuel Ramírez Sáiz sobre "El asociativismo político en el Área Metropolitana de Guadalajara. El caso de los grupos conservadores de Derechos humanos y educación cívica, 1990-1998". Este proyecto formó parte de un proyecto nacional sobre sociedad civil y gobernabilidad, a cargo de Alberto Olveda y financiado por la Fundación

5 El abordaje de la recomposición de alianzas y de las tensiones que ocasiona la participación de los católicos en la política se puede encontrar en varios capítulos contenidos en De la Torre, 2006a.

Ford. De este proyecto se derivaron varias publicaciones que abordaban diferentes temas en específico: la acción y los alcances de los movimientos cívicos conservadores (Ramírez Sáiz; De la Torre, 2005), la tensión de los intereses de los grupos conservadores con la defensa de los derechos humanos (De la Torre, 2005), la complicidad de los jerarcas católicos con los gobiernos de derecha (como ocurrió en las explosiones del 22 de abril de 1992 en la ciudad de Guadalajara) (De la Torre, 2004); las cruzadas morales al acecho de los contenidos de los medios de comunicación (De la Torre, 2006c); las distintas maneras en que los obispos católicos se colocaban e instrumentaban el discurso de los derechos humanos y las tensiones y conflictos internos que ello generaba (De la Torre, 2008d); las campañas morales que incurrían en la censura del arte, como fue el caso del atropello de la libertad de expresión artística perpetuado a la obra gráfica de "la Patrona", donde aparecía un dibujo de Marilyn Monroe en la tilma de Juan Diego (Ramírez Sáiz; De la Torre, 2009a, 2009b); siempre inspirados por la doctrina social cristiana del catolicismo.

En diferentes trabajos abordé el análisis de la balanza del quehacer público de la Iglesia Católica a finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Atendiendo su actuar como contrapeso de la democracia, la secularización, los derechos y libertades individuales.

Un tema que ha estado relacionado tiene que ver con la necesidad de entender la manera en que los católicos creyentes evalúan el quehacer y se imaginan el deber ser de la Iglesia Católica en el ámbito público de México. Este tema aborda la secularización desde el ámbito subjetivo. Para ello he analizado diferentes encuestas que nos permiten atender la distancia entre los preceptos, dogmas y posturas morales de la jerarquía y la de los fieles comunes. En un artículo analicé los datos de la encuesta realizada por Católicas por el Derecho a Decidir para conocer la distancia que existe entre las preocupaciones de la jerarquía por lograr visibilidad en el ámbito público e influencia sobre la vida política de la nación y la opinión de los católicos. Lo que detecté fue que existen dos realidades que nos hablan de una secularización paradójica hecha de contrastes y desencuentros (De la Torre,

2008e). Por un lado, cada vez más la necesidad de empoderamiento de la jerarquía pareciera alejarse de los problemas que les aquejan a los creyentes. Mientras que los obispos católicos opinan sobre cualquier asunto concerniente a la política y desean intervenir en las decisiones electorales del país, la mayoría de los mexicanos católicos aspiran a que la Iglesia Católica sea una institución que los respalde frente a los abusos que experimentan en un mundo cada vez más deshumanizado y voraz. Mientras los jerarcas se empeñan en construir grandes santuarios para promover una religiosidad de masas, los católicos quisieran que la iglesia fuera solidaria con los problemas que están enfrentando en su vida cotidiana, que los ayudara a enfrentar los problemas que sufren los niños de las calles, los problemas de salud, de falta de educación, e incluso que construyeran más iglesias para que lleven a cabo su misión evangelizadora y litúrgica; mientras los jerarcas se esmeran en endurecer la doctrina moral y en custodiar la perpetuación de las instituciones sagradas como el matrimonio y la familia, los creyentes necesitan una la iglesia que defienda a los niños y mujeres del maltrato y la violencia familiar. De acuerdo con el análisis de los datos y el contraste con la agenda de los obispos, existía un divorcio entre sus representantes y los creyentes, pues a estos últimos les gustaría que la iglesia no interviniera tanto en política, que no le gustara tanto el poder, y que fuera una institución que velara por la defensa de los derechos humanos.

Un tema más que ha sido de mi interés ha sido el de la instrumentación de símbolos y rituales católicos como conquista de la memoria y del espacio secular durante los gobiernos panistas (De la Torre, 2006d). A partir del 2000 la transición democrática permitió el ascenso de gobernadores abiertamente católicos (militantes del PAN) y de gobernantes de izquierda liberal (el caso de los gobiernos del Partido de la Revolución Democrática, o PRD, en la capital del país). Por otro lado, el ascenso de la derecha conservadora católica al gobierno les dio acceso a los católicos militantes a la toma de decisiones sobre cuestiones públicas, poniendo constantemente en riesgo la autonomía del Estado (por ejemplo, se explota el capital simbólico católico como un capital político en las campañas de los candidatos a puestos

gubernamentales de elección pública; el mejor ejemplo fue el uso del estandarte de la Virgen de Guadalupe y de un crucifijo tanto en la apertura de campaña política para la Presidencia de la República de Vicente Fox, como para celebrar su triunfo electoral). Por otro lado, los políticos también recurren constantemente a legitimar sus acciones públicas en la fe del pueblo y no en el principio de soberanía popular; las actividades confesionales que antes ocurrían en el ámbito de lo privado se vuelven parte de la agenda pública de los gobernantes (al respecto hay muestras de fe del Presidente de la República en los actos públicos, como por ejemplo en la venida del Papa Juan Pablo II, cuando el presidente Vicente Fox, en su papel de mandatario de la nación, besó el anillo del Papa); y también se utilizan los símbolos católicos de unidad nacional como símbolos patrios.

Desde 2010 hasta 2019 participé en un grupo de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) con colegas que representan diferentes países de América Latina. En este grupo consensuamos temas relevantes para comparar y comprender las relaciones entre religión, política y sociedad en esta región. Ha sido de nuestro interés observar el protagonismo creciente de las iglesias en los ámbitos políticos de los diferentes países. Así como también aquellos espacios donde pierden hegemonía o donde se tensan las relaciones con la sociedad civil y el Estado.

Hablar de secularización en México se tornó un asunto complejo debido a que tiene una constitución que rige un Estado laico — de los más rígidos del mundo moderno —, al tiempo que la cultura está permeada por la religiosidad católica (imágenes, ritualidad, lenguaje, iconografía). Debido a su relevancia, emprendí el estudio de las dramatizaciones sociales recientes, por ser escenarios donde se evidencia la pugna por la definición de los límites entre la fe y la política (De la Torre, 2014b).

Otro tema ha sido el de los derechos humanos, que se ha convertido cada vez más en una arena de conflicto entre distintos actores de la sociedad civil, el Estado y las iglesias. En lugar de que la institución católica, debido a su legitimidad, hiciera un contrapeso frente a los atropellos de las

garantías humanas en México, se ha convertido en un estorbo para el avance de la misma (De la Torre, 2003).

Por otro lado, la alternancia tensó aún más las relaciones con la Iglesia Católica pues también facilitó el ingreso de la izquierda mexicana a algunos estados, como fue en la Ciudad de México. Algunas legislaciones tensaron estas relaciones y en correspondencia los grupos de derecha organizaron marchas, boicots, cruzadas contra la despenalización del aborto, el matrimonio de parejas homosexuales y la legislación para la adopción. Esta postura además ha confrontado a la Iglesia con organismos feministas y asociaciones en pro de los derechos de los homosexuales y de las libertades sexuales (De la Torre, 2009b, 2012d). Aquí inicia la cruzada contra la llamada "ideología de género", que fue emprendida por los católicos conservadores, pero a la cual se han sumado nuevos protagonistas como son algunas congregaciones evangélicas de tipo pentecostal (De la Torre, 2019). Estos temas también se contrastan con la opinión de los creyentes tanto de la Iglesia Católica como de los grupos protestantes a partir de los datos arrojados por la ENCREER 2016. Dichos datos muestran cuáles son los temas sensibles sobre las relaciones Iglesia-Estado, destacando en cuáles los fieles desaprueban la participación de las iglesias en política, y en cuáles estarían de acuerdo con que el Estado mexicano reconociera más libertades a la iglesias (De la Torre; Hernández; Gutiérrez Zúñiga, 2017).

Por último, no podía dejar de ser objeto de preocupación el análisis de las relaciones Iglesia-Estado enmarcadas por las visitas papales de Francisco a México, donde se disputa el interés pastoral de la Iglesia con el interés de apoyo popular de los políticos locales (De la Torre, 2017b).

Articuladores tradicionales de la religión practicada en la vida cotidiana

En mi trayectoria siempre ha habido una intersección entre los estudios etnográficos que buscan adentrarse a las prácticas y las subjetividades con los diseños y los resultados de las encuestas, de las que ya hablé líneas

arriba. Cuando terminamos el análisis de los datos de la ENCREER (2016), que si bien brindaba pautas y perfiles de las recomposiciones religiosas en México, quisimos adentrarnos a cómo es que se daban los procesos en la vida cotidiana. Para ello retomamos orientaciones teóricas y metodológicas de las investigaciones de religión vivida, como fueron las realizadas por Nancy T. Ammerman (2014) y Robert Orsi (2005), y llevadas a cabo por un equipo de investigadores latinoamericanos en tres ciudades de América del Sur (Rabbia *et al.*, 2019). En 2019 emprendimos el proyecto nacional "Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado". Queríamos captar una extensa (aunque no total) gama de posibilidades de la diversidad en México, que considerara la diversidad religiosa al interior de cuatro grupos — católicos, cristianos evangélicos, espirituales heterodoxos y minorías religiosas —, pero además queríamos que se apreciaran las diferencias étnicas, regionales, de grupos de edad, de condición de identificación de género, etcétera. Fue una experiencia de trabajo grupal y horizontal en la que tuvimos talleres tanto para unificar instrumentos metodológicos (las guías temáticas, historia de vida, la fotografía, la encuesta, la observación y registro del contexto), como talleres de escritura, y seminarios de discusión de temas transversales que dinamizaban las recomposiciones religiosas. Se trabajaron 27 casos. Los talleres nos permitieron por un lado reconocer los rasgos al interior de los grupos; y por otro lado reconocer las tendencias a la recomposición religiosa que transversalizaban a los grupos. Una aportación importante fue producto de la reflexividad crítica con los alcances y los límites de la propuesta de religión vivida (De la Torre, 2021a). Por un lado, valoramos la perspectiva de reconocer como religioso lo que la gente valora y practica como tal pues coadyuva a no caer en etiquetas estigmatizadoras, o terminar utilizando categorías hegemónicas de lo qué debe ser o no religioso; no obstante el énfasis individual de la metodología no permitía articular los procesos subjetivos con estructuras culturales de larga duración, que no necesariamente se limitan a la tensión posmoderna entre individuo e institución, sino al *ethos* popular de la religiosidad colectiva, festiva, étnica, comunitaria e

identitaria. Para ello propusimos el concepto de religiosidad bisagra, que nos permite una articulación complementaria entre las nuevas formas de la religiosidad y las tradiciones culturales. La bisagra permite establecer anclajes con formas sincréticas de resistencia cultural, a la vez que con dinamismos de hibridez contemporánea. Para ello definimos las bisagras como

> puntos de articulación donde se negocian, disputan e intercambian las experiencias intersubjetivas y colectivas de lo sagrado. En estas experiencias no se anulan las diferencias, porque es en ella donde se viven distintos registros, con competencias para articular varias tradiciones en una sola narrativa o experiencia religiosa (Juárez Huet; De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2023, p. 728).

Para continuar la marcha emprendida

El concepto de bisagra es el que también me permite una trayectoria que busca reconocer nuevos problemas, pero sin perder el trazo de las preguntas originalmente trazadas.

El estudio de la religiosidad al inicio me dirigió a las iglesias e instituciones especializadas, pero a lo largo de mi historia como investigadora me ha sacado de las iglesias y me ha llevado a encontrar lo religioso en los lugares menos esperados. Pero también me ha permitido detectar cómo algunos temas que parecieran ajenos a la religiosidad los podemos encontrar incluso en los templos. Sirva esta reflexión final, no como cierre de mi trayectoria, sino como reflexión de lo que hoy estoy realizando: un estudio sobre las marcas del dolor y la violencia en la ciudad, donde continuamente los símbolos y la ritualidad religiosa juegan un importante rol en el reparto de visibilidades y sensibilidades para expresar el dolor que no cabe en las palabras. Estoy encontrando cómo, en la necesidad del duelo de los familiares y amigos de los miles de jóvenes desaparecidos en México por el crimen organizado, que viven en la incertidumbre por no encontrar el

cuerpo, encuentran consuelo a su desesperada situación en los símbolos y las ritualidades religiosas como son los santos protectores, las capillas, los cenotafios, los altares de muertos, los altares de protección presentes en las fosas clandestinas. En fin, la pregunta por el sentido de lo religioso en la sociedad actual siempre nos dirige a novedosos lugares donde no sospechábamos encontrarlo. Por eso su vigencia. Aunque quizá sea que el estudio de las problemáticas actuales siempre encuentra esperanza y sentido en el arsenal de tradiciones religiosas disponibles en diferentes materialidades. En fin, como dicen los locutores de fútbol, esto no se acaba hasta que se acaba.

Referencias bibliográficas

AMMERMAN, Nancy T. Finding Religion in Everyday Life. *Sociology of Religion*, v. 75, n. 2, p. 189–207, 2014.

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Los tiempos inestables de las neoreligiones. *In:* HOFFMANN, Odile; RODRÍGUEZ, Maria Teresa (org.). *Los retos de la diferencia:* Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia. Ciudad de México: CIESAS; IRD; ICANH; CEMCA; CREDAL, 2007. p. 471–507.

_____; _____; CAPONE, Stefania; MARY, André (org.). *Religions transnationales des Suds:* Afrique, Europe, Amériques. Paris: L'Harmattan; IRD; Academia, 2012a.

_____; _____; _____; _____ (org.). *En sentido contrario:* transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas. Ciudad de México: CIESAS; IRD, 2012b.

_____; _____; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse (Relitrans). *Revue Tiers Monde*, Paris, n. 5, p. 69–98, 2016.

AUGÉ, Marc. *Los "no lugares":* espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad. Buenos Aires: Gedisa, 1993.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.

BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2011.

BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. 12, n. 3, p. 295-334, jul./sep. 1971.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *Respuestas:* por una antropología reflexiva. Ciudad de México: Grijalbo, 1995.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz:* discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; ITESO; CIESAS, 1995.

_____. Religiosidad popular: anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, Ciudad de México, v. 5, n. 17, p. 98-117, ene./mar. 2001.

_____. La Iglesia católica y los derechos humanos en Guadalajara: de la confluencia al conflicto social. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad*, Guadalajara, v. IX, n. 26, p. 135-158, ene./abr. 2003.

_____. Teodiceas y sociodiceas en torno a una catástrofe social: las explosiones del 22 de abril, Guadalajara, 1992. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, Michoacán, v. 25, n. 97, p. 92-122, 2004.

_____. El catolicismo y las concepciones sobre el derecho a la vida. *In:* DE LA TORRE, Renée; GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia; RAMÍREZ SAÍZ, Juan Manuel (org.). *Los rostros del conservadurismo mexicano.* Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2005. p. 239-268.

_____. *La Ecclesia Nostra.* El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; CIESAS, 2006a.

_____. Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el new age y la neo magia popular en Guadalajara. *Alteridades*, v. 16, n. 32, p. 27-39, jul./dic. 2006b.

_____. La intransigencia católica mexicana al acecho de los medios de comunicación. *Imaginario*, v. 12, n. 12, p. 387-411, 2006c.

_____. La guerra de los símbolos en la interacción entre el guadalupanismo y el patriotismo. *Revista Portal*, Chetumal, v. 2, n. 3, p. 21-34, 2006d.

_____. La reconstrucción de las tradiciones de la danza conchero azteca, mediante el análisis de un álbum fotográfico. *In:* RAMIRÉZ, Genaro Zalpa; PATIÑO, María Eugenia (org.). *La vida cotidiana:* prácticas, lugares y momentos. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2007. p. 239-273.

_____. La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros. *Emisférica*, v. 5, n. 1, 2008a.

_____. La estetización y los usos de las danzas concheras. *In:* ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; AGUILAR ROS, Alejandra (org.). *Raíces en movimiento:* prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales. Ciudad de México: El Colegio de Jalisco; CIESAS; IRD; CEMCA; ITESO, 2008b. p. 73-110.

_____. La Romería de la Virgen de Zapopan. *In:* PETERSEN, Diego; PALOMAR, Cecilia (org.). *Guadalajara en tres tiempos*. Hoy. Ciudad de México: Milenio, 2008c. p. 102-121.

_____. La Iglesia católica y la defensa de los derechos humanos en México. Tres obispos, tres pronunciamientos distintos. *In:* VARGUEZ, Luis (org.). *Religión y derechos humanos:* perspectivas y realidades múltiples. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Yucatán, 2008d. p. 108-168.

_____. La Iglesia Católica en el México contemporáneo: resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes. *In:* COMPAGNON, Olivier (org.). *L'Ordinaire latino-américain:* Crises et perspectives du catholicisme en Amérique latine. Toulouse: IPEALT; Université de Toulouse-Le Mirail, 2008e. p. 27-46.

_____. The Zapopan Dancers. *In:* NAJERA-RAMIREZ, Olga; CANTÚ, Norma; ROMERO, Brenda (org.). *Dancing across borders:* danzas y bailes mexicanos. Chicago: Illinois University Press; Urbana, 2009a. p. 19-47.

_____. Los laicos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo XX. *Anuario IEHS*, Tandil, n. 24, p. 417-444, 2009b.

_____. La fotografía y el imaginario de lo azteca: ¿Rescate de la tradición o ficcionalización imaginaria?. *In:* CORONA BERKIN, Sarah (org.). *Pura Imagen*. Ciudad de México: CONACULTA, 2011. p. 265-305.

_____. La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 506-521, 2012a.

_____. Las danzas aztecas en la nueva era: estudio de caso en Guadalajara. *Cuicuilco*, Ciudad de México, v. 19, n. 55, p. 145-170, 2012b.

_____. Los hispanekas en Santiago de Compostela. Antecedentes: la reconquista espiritual de Europa. *In:* DE LA TORRE, Renée (org.). *El don de la ubicuidad:* rituales étnicos multisituados. Ciudad de México: CIESAS, 2012c. p. 122-145.

_____. Religión-Estado-sociedad civil en el México del siglo XXI. *In:* AMEIGEIRAS, Aldo Rubén (org.). *Cruces, intersecciones, conflictos:* relaciones político-religiosas en Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO, 2012d. p. 19-48.

_____. *Religiosidades nómadas.* Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. Guadalajara: CIESAS, 2012e.

_____. La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 12, p. 1-26, jul. 2013.

_____. Religion and Embodiment: Religion and the Latin American Bodies That Practice It. *In:* HEDGES, Paul (org.). *Controversies in Contemporary Religion:* Education, Law, Politics, Society, and Spirituality. Vol. 1. Santa Barbara: Praeger, 2014a. p. 81-112.

_____. Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México. *In:* AMEIGEIRAS, Aldo Rubén (org.). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales:* los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO, 2014b. p. 17-39.

_____. La antorcha guadalupana México-New York: el desplazamiento de un símbolo nacional que abriga una comunidad transnacional. *In:* ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo (org.). *Circuitos religiosos:* pluralidade e interculturalidade. Porto Alegre: CirKula, 2014c. p. 67-85.

_____. Analysis of the Emergence of Contrasting Missionary Territorial Strategies in a Mexican urban context. *In:* BRUNN, Stanley D. (org.). *The*

changing world religion map: sacred places, identities, practices and politics. Dordrecht: Springer Netherlands, 2015. p. 2075–2098.

_____. Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. *In:* FLORESCANO, Enrique (org.). *La fiesta mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016a. p. 243–275.

_____. Peregrinaciones: modos populares de trazar el territorio y escribir la memoria. *In:* FLORESCANO, Enrique (org.). *La fiesta mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016b. p. 348–408.

_____. Ultra-baroque Catholicism: Multiplied images and decentered religious symbols. *Social Compass*, v. 63, n. 2, p. 181–196, 2016c.

_____. La elasticidad de la memoria de las danzas aztecas. *In:* SÁNCHEZ, Jessica Marcelli (org.). *Las manifestaciones artísticas en el ámbito prehispánico:* un recorrido por la imagen, el sonido y la memoria. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016d. p. 148–180.

_____. Epifanía guadalupana en Passaic, Nueva Jersey: el milagro del territorio mexicano en Estados Unidos. *In:* DE LA TORRE, Renée; ARIAS, Patricia (org.). *Religiosidades trasplantadas:* recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte; Juan Pablo Editores, 2017a. p. 13–38.

_____. Crónica de una relación complicada: el des-efecto Francisco en México. *In:* FRIGERIO, Alejandro; ROLDÁN, Verónica (org.). *Francisco:* el impacto de su pontificado en América Latina. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017b. p. 137–158.

_____. Videogracia y las Recomposiciones de la Religiosidad Contemporánea en Latinoamérica. *Fiar*, v. 11.1, p. 19–33, abr. 2018.

_____. Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México. *Revista Rupturas*, San Pedro de Montes de Oca, v. 9, n. 1, p. 151–174, 2019.

_____ (org.). *Creencias, valores y prácticas religiosas*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de la Frontera Norte, 2020a.

_____ (org.). *Diversidad religiosa*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de la Frontera Norte, 2020b.

_____. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Cultura y Religión*, v. 15, n. 1, p. 259–298, 2021a.

_____. Home altars: material expressions of spiritual do-it-yourself. *International Journal of Latin American Religions*, v. 5, p. 1–24, 2021b.

_____; CAMPECHANO, Lizette. La danza conchera y la conquista del ciberespacio. *In:* TORRE, Renée de la; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilli (org.). *Variaciones y Apropriaciones Latinoamericanas Del New Age*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013. p. 355–384.

_____ *et al. Creer y practicar en México:* comparación de tres encuestas sobre religiosidad. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes; CIESAS; El Colegio de Jalisco, 2014.

_____; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de Jalisco; COLEF; COLMICH; Universidad de Quintana Roo, 2007.

_____; _____. Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006. *In:* ORTIZ-ODGERS, Olga (org.). *Pluralización religiosa de América Latina*. Ciudad de México: COLEF; CIESAS, 2011a. p. 39–72.

_____; _____. La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives de sciences sociales des religions*, n. 153, p. 183–206, 2011b.

_____; _____. Encrucijadas entre la herencia "azteca" y el patrimonio cultural. *In:* DE LA PEÑA, Guillermo (org.). *La antropología y el patrimonio cultural de México*. Ciudad de México: CONACULTA, 2011c. p. 188–247.

_____; _____. Cómo creen y practican su religiosidad los jaliscienses hoy. *In:* DE LA TORRE, Renée; BASTOS, Santiago (org.). *Jalisco hoy:* miradas antropológicas del siglo XXI. Guadalajara: CIESAS, 2012a. p. 67–104.

_____; _____. Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México / Estados Unidos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 21, p. 11–48, 2012b.

_____; _____. La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México. *Cultura y Religión*, v. 8, n. 2, p. 166-196, 2014.

_____; _____. Creer, habitar y practicar el territorio:tipos ideales de identidad y residencia en los cristianos no católicos de Guadalajara, Jalisco. *Espacialidades*, v. 5, n. 2, p. 39-76, 2015.

_____; _____. Census data is never enough: How to make visible the religious diversity in Mexico. *Social Compass*, v. 64, n. 2, p. 240-257, 2017a.

_____; _____ _____. *Mismos pasos y nuevos caminos.* Transnacionalización de la danza conchera azteca. Guadalajara: El Colegio de Jalisco; CIESAS, 2017b.

_____; _____. *Cambio religioso en Guadalajara:* perfiles y comportamientos a lo largo de tres décadas (1996-2016). Guadalajara: El Colegio de Jalisco; Universidad de Guadalajara, 2020.

_____; _____. *El estallido de las espiritualidades heterodoxas en Guadalajara.* Ciudad de México: Buena Prensa; ITESO; Cátedra Jorge Manzano, 2026.

_____; _____; HERNÁNDEZ, Alberto (org.). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México:* análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016. Ciudad de México: CIESAS; COLEF, 2020.

_____; GUZMÁN MUNDO, Fernando. Santo Toribio de mártir de los Altos a Santo de los emigrantes. *In:* RODRIGUEZ-SHADOW, Maria; ÁVILA, Ricardo (org.). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2010. p. 107-128.

_____; HERNÁNDEZ, Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico. *International Journal of Latin American Religions*, v. 1, n. 2, p. 180-199, 2017.

_____; MORA, José Manuel. Itinerarios creyentes: sincretismos y consumos neo-esotéricos. *Imaginário*, n. 7, p. 211-239, 2001.

FORTUNY, Patricia (org.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS; INAH, 1999.

GOFFMAN, Erving. *Internados:* ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

GUATTARI, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad:* crítica psicoanalítica de las instituciones. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *Demografías religiosas*. Ciudad de México: CIESAS; COLEF, 2021.

_____; DE LA TORRE, Renée. El campo religioso cristiano en Guadalajara: una cronología del Siglo XX. *In:* GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; MARCIAL, Rogelio (org.). *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2013. p. 159-226.

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

_____; HERNÁNDEZ, Alberto (org.). *Geografías de las creencias*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de la Frontera Norte, 2021.

HERNÁNDEZ, Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; DE LA TORRE, Renée. *Informe de resultados*. Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Ciudad de México: COLEF; COLJAL; CIESAS; CONACYT, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf, 1993.

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: CIESAS, 2023.

MAFFESOLI, Michel. *El tiempo de las tribus:* el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004.

ORSI, Robert. *Between Heaven and Earth:* The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

RABBIA, Hugo H.; MORELLO, Gustavo; DA COSTA, Néstor; ROMERO, Catalina (org.). *La religión como experiencia cotidiana:* creencias,

prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Córdoba; Lima; Montevideo: Editorial de la UCC; Fondo Editorial PUCP; UCU, 2019.

RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel; DE LA TORRE, Renée. Reflexiones finales en torno al conservadorismo. *In:* DE LA TORRE, Renée; GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia; RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel (org.). *Los rostros del conservadurismo mexicano*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2005. p. 455–466.

_____; _____. El respeto a las creencias religiosas y la libertad de expresión artística: el caso de "La Patrona" en Guadalajara. *Espiral*, Guadalajara, v. 15, n. 44, p. 199–251, 2009a.

_____; _____. La patrona, el tolete y los altermundistas: la intolerancia en Guadalajara (1999–2005). *Estudios Sociológicos*, Ciudad de México, v. 27, n. 80, p. 477–507, 2009b.

RED DE INVESTIGADORES DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN MÉXICO. *Encuesta nacional sobre creencias y Prácticas religiosas en México*. Ciudad de México: CONACYT; COLEF; COLJAL; CIESAS, 2016.