



EL COLEGIO DE MÉXICO

Centro de Estudios Sociológicos

Doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología

Promoción 2012-2016

Crear sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología

Presenta: Carlos Nazario Mora Duro

Director:

Dr. Roberto Blancarte

Lectores:

Dr. Carlos Garma

Dra. Cristina Herrera

Enero de 2017

*Agradecimiento por el apoyo y recursos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
(CONACyT).*

Índice

Índice.....	1
Dedicatoria	5
Agradecimientos	6
Introducción	8
Coda para tejer	12
Fotografía 1. Altar de elefantes	14
Capítulo 1. Planteamientos iniciales	16
La desafiliación como problema de investigación	16
Gráfica 1. Afiliación religiosa en México 1895, 1950 y 2010 (%)	17
Tabla 1. Católicos, otra religión y sin afiliados en diversas mediciones (%).....	18
¿Cómo se ha estudiado a la población sin religión?	21
Vivir sin afiliación en el contexto urbano	22
Población sin religión en espacios rurales	25
Los desafiados en países desarrollados	31
Desafiliación en países en desarrollo: el caso de Brasil y Uruguay	36
Delimitación del objeto de estudio	41
Relevancia y justificación.....	42
Preguntas e hipótesis particulares.....	44
Directrices metodológicas	48
Contextos: espacios de definición religiosa.....	48
Criterios de selección de informantes.....	50
Instrumento de recolección de datos	52
Capítulo 2. Delimitaciones teóricas y conceptuales	58
Inmersión en el fenómeno religioso	58
Dimensionando la cuestión religiosa	66
Afiliación.....	67
Creencias y representaciones.....	71
Prácticas y acciones del compromiso religioso	74
Un esquema del fenómeno religioso	76
Esquema 1. Analogía del <i>iceberg</i> y la religión.....	77
Acercas a la secularización	78
Sociología(s) de la secularización	81
El paradigma de la secularización	84
Revisionismo del paradigma secular	90
La secularización hoy	98
Modelo de la secularización en la dimensión del individuo	103
Esquema 2. Dimensiones de la secularización	105
Esquema 3. Modelo analítico	108
Tabla 1. Perfiles de la secularización en los individuos	110
Capítulo 3. Tendencias de la desafiliación religiosa	112
Exordio	112

Distinciones generales de la población sin religión.....	116
Gráfica 1. Población católica en América Latina, 1970, 1995 y 2013 (%).....	117
Gráfica 2. Afiliación inicial y actual de los latinoamericanos (%).....	118
Gráfica 3. Personas sin religión en América Latina, 1996 y 2013 (%).....	118
Tabla 1. Católicos y sin religión en América Latina, 2013 (%).....	121
La población desafiliada en el campo religioso mexicano.....	123
Desarrollo histórico de la desafiliación.....	124
Tabla 2. Católicos y sin religión en México, 1895-2010 (%).....	124
Gráfica 4. Población sin religión en México, 1895-2010 (%).....	129
Gráfica 5. Tasa de crecimiento de los grupos religiosos en México, 1895-2010.....	130
Distinciones particulares sobre la desafiliación religiosa.....	132
Gráfica 6. Población sin religión a nivel estatal en México, 2000 y 2010 (%).....	134
Tabla 3. Distribución de población sin religión y católica por regiones en México, 2010 (%).....	135
Distribución municipal del perfil de la población sin religión.....	136
El espacio de definición urbano.....	136
Tabla 4. Municipios con más de 26 mil habitantes sin religión en México, 2010.....	137
El espacio de definición rural.....	140
Tabla 5. Municipios con alta proporción de población sin religión en México, 2010 (%).....	141
Coda para tejer: secularización diferenciada.....	144
Tabla 6. Tipo ideal de la desafiliación cultural y estructural.....	146
Esquema 1. Trayectorias religiosas.....	148
Capítulo 4. Desafiliación religiosa en la Ciudad de México.....	150
Exordio.....	150
Algunos datos a considerar.....	152
Mapa 1. Delegación Benito Juárez.....	152
Brújula religiosa del contexto de investigación.....	155
Gráfica 1. Población absoluta sin religión a nivel estatal en México, 2010.....	155
Gráfica 2. Personas sin religión por entidad federativa en México, 2010 (%).....	155
Mapa 2. Población sin religión por colonia en la Ciudad de México (%).....	156
Tabla 1. Panorama de las afiliaciones religiosas en CDMX y BJ, 2010 (%).....	157
Precisiones metodológicas.....	158
Las personas sin religión en la Benito Juárez.....	160
Tabla 2. Información general de los informantes.....	161
Dimensiones del fenómeno religioso entre los desafiliados.....	162
La afiliación: «No sé cuál es el término que me define».....	164
Creencias: «los que no creemos estamos más solos».....	168
La práctica de los desafiliados: «no tengo tiempo».....	173
Perfiles de las personas sin religión.....	177
Esquema 1. Perfiles de la desafiliación.....	177
Personas sin religión no teístas.....	178
Personas sin religión inciertas.....	179
Personas sin religión practicantes.....	180
Apáticos.....	181
La postura sobre la religión de los desafiliados.....	182

Gráfica 3. Postura sobre la religión en los desafiliados de la BJ (Absoluto y %)	183
Coda para tejer	184
Capítulo 4.1 Trayectorias religiosas entre los desafiliados	187
Caracterización de la desafiliación religiosa	187
Esquema 1. Identificación de las personas sin religión	188
Trayectoria hacia la desafiliación	189
Tabla 1. Linaje creyente de origen de los desafiliados en la BJ	190
Periodo de inflexión en la trayectoria religiosa	191
Gráfica 1. Momento de la desafiliación religiosa (absoluto y %)	192
Experiencia intergeneracional.....	196
La generación religiosa de los abuelos	198
La religión disminuida de los padres	200
Tabla 2. Religión de los padres de los desafiliados en la BJ (Absoluto y %)	201
Las personas sin religión como herederas	204
Esquema 2. Experiencia intergeneracional de la religión entre los desafiliados.....	206
La religión de las generaciones futuras	208
Tabla 3. ¿Fomenta o fomentaría alguna religión a sus hijos? (absoluto y %).....	209
Categorización de las trayectorias de la desafiliación	210
Tabla 4. Tipos de trayectorias religiosas de los desafiliados en BJ (absoluto y %) ...	211
a) Religión laxa.....	211
b) Desconversión religiosa	212
c) Nativos seculares.....	215
Capítulo 5. Personas sin religión en el contexto de Chiapas.....	217
Exordio	217
Fotografía 1. Iglesia católica de San Pablo en el siglo pasado y actualmente.....	219
Algunos datos importantes	219
Mapa 1. Ubicación cartográfica de San Pablo Chalchihuitán	219
Brújula religiosa de San Pablo Chalchihuitán.....	221
Gráfica 1. Afiliaciones religiosas en Chalchihuitán, 2010 (%)	222
Tabla 1. Municipios con + porcentaje de población sin religión en México, 2000 y 2010	223
Faro metodológico	224
Las personas sin religión en Chalchihuitán	228
Tabla 2. Información general de los informantes	228
Gráfica 2. Género y Estado civil de los informantes sin religión (absoluto).....	229
Gráfica 3. Escolaridad de las personas sin afiliación en Chalchihuitán (absoluto)....	231
Gráfica 4. Ocupación de las personas sin religión en Chalchihuitán (absoluto)	232
Rasgos del fenómeno religioso en las personas sin afiliación.....	234
Cuestión de afiliación/ desafiliación.....	234
Gráfica 5. Religión o iglesia previa a la desafiliación (absoluto).....	237
Esquema 1. Perfiles de la desafiliación en San Pablo	238
Tabla 3. Religión parental de los desafiliados en San Pablo (Absoluto y %)	240
La creencia entre los desafiliados	240
Gráfica 6. Creencia en Dios en personas sin religión de San Pablo (absoluto y %) ..	241
Prácticas y rituales entre las personas sin religión	243
Tabla 4. Antecedentes, creencias y prácticas de los desafiliados	247

Categorización de la población sin religión en Chalchihuitán	247
Tabla 5. Categorización de los perfiles de los desafiliados	247
A manera de conclusión: el tablero de ajedrez	251
Notas conclusivas	257
Exordio	257
Desposesión del linaje y <i>ethos</i> de la desafiliación religiosa	259
Trayectorias y determinación del espacio de definición	266
Tabla 1. Caracterización de los espacios de definición	272
La tercera dimensión de la secularización	274
Apuntes finales.....	277
Anexos.....	283
Tabla 1.1. Guía para entrevista: dimensión de la afiliación, creencias y prácticas	283
Tabla 1.2. Guía para entrevista: dimensión de la trayectoria religiosa y posicionamiento.....	283
Tabla 1.3. Guía para entrevista: dimensión del contexto y la posición estructural	283
Tabla 2.1. Características de los entrevistados en Benito Juárez	284
Tabla 2.2. Referencias religiosas de los desafiliados en Benito Juárez.....	285
Tabla 3.1. Características de los desafiliados en san Pablo.....	286
Tabla 3.2. Referencias religiosas de los desafiliados en san Pablo	287
Bibliografía.....	288

Dedicatoria

A mi abuela, Josefina

Padre,

desde los cielos bájate, he olvidado
las oraciones que me enseñó la abuela,
pobrecita, ella reposa ahora,
no tiene que lavar, limpiar, no tiene
que preocuparse andando el día por la ropa,
no tiene que velar la noche, pena y pena,
rezar, pedirte cosas, rezongarte dulcemente.

Desde los cielos bájate, si estás, bájate entonces,
que me muero de hambre en esta esquina,
que no sé de qué sirve haber nacido,
que me miro las manos rechazadas,
que no hay trabajo, no hay,
bájate un poco, contempla

esto que soy, este zapato roto,
esta angustia, este estómago vacío,
esta ciudad sin pan para mis dientes, la fiebre
cavándome la carne,

este dormir así,
bajo la lluvia, castigado por el frío, perseguido
te digo que no entiendo, Padre, bájate,
tócame el alma, mírame
el corazón,
yo no robé, no asesiné, fui niño
y en cambio me golpean y golpean,
te digo que no entiendo, Padre, bájate,
si estás, que busco
resignación en mí y no tengo y voy
a agarrarme la rabia y a afilarla
para pegar y voy
a gritar a sangre en cuello
por que no puedo más, tengo riñones
y soy un hombre,

bájate, ¿qué han hecho
de tu criatura, Padre?

¿Un animal furioso
que mastica la piedra de la calle?

Oración de un desocupado [1956] – Juan Gelman

Agradecimientos

Este texto no existiría sin el apoyo que he recibido durante los últimos cuatro años y medio de distintas instituciones y personas a quienes les debo directa o indirectamente el resultado presente de mis curiosidades intelectuales.

En primera instancia, mi gratitud hacia el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, por su apoyo para llevar a cabo el programa doctoral del cual se desprende esta tesis de investigación. Asimismo, a la coordinación del Centro de Estudios Sociológicos y a la administración escolar de El Colegio de México, quienes colaboraron en mi desempeño como investigador a través de sus soportes para realizar mi trabajo de campo y para compartir mis avances en congresos y seminarios.

En Chiapas, mis correspondencias con el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, donde encontré un pequeño espacio de consulta y trabajo durante mi acceso a campo. Allí mismo, mi agradecimiento a las autoridades municipales y tradicionales que me permitieron el ingreso a la comunidad de San Pablo, en especial al regidor Martín Pérez. E, igualmente, mi gratitud al Monseñor Felipe Arizmendi, Obispo de la Diócesis de San Cristóbal, quien se mostró abierto a mi solicitud para recabar información sobre el contexto religioso en la región.

Además, agradezco al Colegio Internacional de Graduados, a través de su programa *Entre espacios*, por proporcionarme el apoyo material para realizar mi estancia doctoral en la *Freie Universität Berlin*. En Alemania, dentro del *Lateinamerika-Institut* al Dr. Sérgio Costa, mis gratitudes. De igual manera, reconozco la beca recibida a través del proyecto *Science, Philosophy, and Theology. Latin America Perspectives* del Centro Ian Ramsey de *Oxford University*, mediante la cual participé de la conferencia *A postsecular Age?* En Reino Unido. Allí, en particular, mi agradecimiento al Dr. Ignacio Silva.

Más allá de las instituciones, mi correspondencia extensa a mis referencias de formación. A mi director de tesis, el Dr. Roberto Blancarte quien me animó a llenar de pasión el proceso de pesquisa. De la misma forma, gracias por los comentarios y diálogos encontrados con mis lectores, el Dr. Carlos Garma y la Dra. Cristina Herrera. En este aspecto, también suscribo mi gratitud con mis profesores: el Dr. Manuel Gil y Fernando Cortés; la Dra. Orlandina de Oliveira y el Dr. Nitzan Shoshan; y, asimismo, a la Dra. María

Luisa Tarrés y al Dr. Francisco Zapata. A ellos les debo sobre todo la reafirmación del compromiso social con el desarrollo de la ciencia social.

A la lista también sumo mi reconocimiento a mis compañeros de generación y a camaradas del Centro de Estudios Sociológicos. A todos con quienes he compartido charlas y un abrazo. En particular a Eduardo Paz, Ariadna, Carolina Peláez, Mariana Molina, Santiago y Gabriel, Said, Libertad, Daniel, Vivian y también a Lencho Montufar y David Palma. Del mismo modo, a Armando Rosales, Ignacio Delgadillo, a Rosalba Jasso, y a Virginia Lorenzo.

En otros espacios de discusión y de dispersión también va mi gratitud a distintos camaradas: a Rosario Ramírez y a Edgar Pelayo. A Yanelli Barojas, Sara Nah, Olinca Valeria, Jimena Jasso, Lucia Pi e Isabel y Karl Zimmermann. En Berlín, a Theresa Hohmann, Robert Lüdtker y también a Dorothea Härlin, a ésta última por compartirme su dedicación al activismo por la defensa del agua. Todos los anteriores, queridísimas personas que han contribuido con su amistad y charla a que las ideas y la discusión fluya.

En fin, gracias igualmente a mi familia, en general, a toda la parentela extensa de la que provengo y, en particular, con el latido del corazón, a Mónica, a mi hermano Lalo, con quien comparto apellido y moretones de infancia. A Carlos, por grabarme la disciplina y el trabajo; y a Chayo. A todos ellos, con la fuerza del cariño y los recuerdos, gracias.

Por último, a Carmen. Mi canal incansable de comunicación con el mundo. Gracias incalculables.

Introducción

*Miseria del hombre sin Dios ni destino de elección,
que el sociólogo no hace más que revelar,
sacar a la luz, y de lo cual se lo hace responsable,
como a todos los profetas de la desgracia.*

P. Bourdieu (1987).

Alrededor de ocho de cada diez mexicanos son católicos (82.7 % de la población según INEGI, 2010). No obstante, si se considera la práctica y el compromiso religioso efectivo, el número se reduce a aproximadamente cuatro (de cada diez) practicantes regulares del catolicismo (44 % de católicos asisten al menos una vez por semana a la liturgia religiosa) (Pew Research Center, 2014). Sumado a la cifra anterior, una parte importante de mexicanos, para la primera década del siglo XXI, se define dentro de las iglesias evangélicas y pentecostales, y una proporción para nada omisible (alrededor de 5.3 millones de personas), asevera sencillamente no tener religión (INEGI, 2010).

En los primeros pasos de esta investigación se cometió el yerro de equiparar a la población sin religión con individuos ateos o agnósticos. Este es un error común hasta donde se ha podido constatar en diversa literatura sobre el fenómeno religioso. Continuamente se utilizan las proporciones de las personas que declaran no pertenecer a ningún linaje creyente como representativas del incremento del ateísmo o, en otras palabras, del declive del espectro de lo religioso en los individuos de las sociedades modernas. Dando por sentado el avance de eso que Maurice Blanchot denominó como el «mito del hombre sin mito»; «la esperanza, la angustia y la ilusión del hombre en el punto cero».

Solo a partir de las últimas décadas del siglo pasado y lo que llevamos de éste, la literatura sobre el fenómeno religioso, sobre todo desde la sociología, se ha encargado de complejizar la identificación de los individuos desafiados. A partir de cuestionamientos como: ¿Quiénes son aquellos que dicen no pertenecer a alguna iglesia del surtido de instituciones que se disputan la salvación de las almas? ¿Qué relación tienen con la postura atea o agnóstica? ¿Qué implicaciones tiene el aumento de las personas sin religión para las iglesias históricas y para los nuevos grupos religiosos? Y, ¿cómo se traduce la ausencia de identificación religiosa en creencias y prácticas relativas a la cosmovisión de lo sagrado y lo profano?

La religión es uno de los elementos más complejos y recurrentes dentro de los estudios a los que se ha comprometido el conocimiento sociológico. El propio Max Weber, *pater patriae* de la teoría sociológica, se negó a definir *a priori* este fenómeno. A decir del sociólogo alemán, una definición completa de la religión solo podría ser alcanzada al finalizar un largo curso de estudios históricos y sociológicos. Esta previsión, *mutatis mutandi*, puede evocarse para el estudio de la población sin religión.

Es precipitado iniciar por definir a este fenómeno como un simple ateísmo o agnosticismo *per se*. En el mejor de los casos, como estrategia analítica, sería más prudente pensarlo como un problema de desafiliación de las instituciones tradicionalmente heredadas. Desafiliarse, entonces, implicaría *desposeerse* o, en otras palabras, cuestionar un capital cultural que los individuos han heredado en la filiación a un linaje creyente, por el solo hecho de haber nacido dentro de un seno familiar determinado, en una época y territorio particular. Esto, además, supondría la efervescencia de la conciencia secular, es decir, la capacidad de diferenciar esferas y otorgar preeminencia a otros discursos, otras cosmovisiones y códigos alternativos ordenadores de la experiencia vivida.

A partir de la argumentación anterior es viable conjeturar que las personas sin religión serían individuos que han anulado la continuidad con una comunidad o linaje religioso de creyentes presentes, pasados y futuros; sin que ello implique, necesariamente, un abandono de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual. Su desposesión estaría, más bien, vinculada con los procesos de secularización (heterogéneos e híbridos) que han diversificado las maneras de afiliarse, de creer y de practicar. Esto, además, bajo la propia influencia de los diversos procesos regionales y locales, y en relación con el contexto histórico de cada uno de los lugares en los que se analiza el desarrollo del fenómeno religioso.

En estos términos, para el caso de México, un país considerado históricamente como católico y, guadalupano *de pura cepa*, donde hasta principios del siglo pasado 99 % de su población se definía dentro de la religión comandada por el vaticano, las tonalidades regionales y locales son fundamentales para la investigación. El problema de la desafiliación religiosa se complejiza a la luz de los datos nacionales, a nivel estatal y en cada uno de los municipios en donde se manifiesta este fenómeno. Una de las distinciones

fundamentales, de hecho, es la que se observa entre los espacios urbanos y rurales, en términos de la apropiación o desapropiación religiosa.

Atendiendo al contraste, la pesquisa aborda dos contextos municipales particulares: uno caracterizado como urbano y otro rural. En el primer caso, se investiga a la población sin religión en la delegación Benito Juárez en la Ciudad de México y, en el segundo, la desafiliación en San Pablo Chalchihuitán en Chiapas. Como se profundizará en el capítulo siguiente, cada *locus* seleccionado es representativo de la configuración local del fenómeno de desafiliación religiosa. Y, en este sentido, se intuye que en cada uno de los contextos se pone en juego la influencia de la socialización primaria, el contacto con redes confesionales o seculares, así como el acceso a una experiencia de vida característica del espacio de definición particular, que permite al sujeto transitar, como expresó Charles Taylor, de una sociedad en donde era virtualmente imposible no creer en Dios, a otra en donde la fe, incluso para los creyentes comprometidos, «es una posibilidad humana entre otras».

Tomando como preámbulo lo anterior, este estudio parte de una duda central: ¿quiénes son las personas que se definen sin religión en el mapa de las creencias y prácticas religiosas en México? Además, ¿qué afirman creer y practicar desde la narrativa personal de lo sagrado y lo profano? Y ¿Cómo se vincula esta disposición de creencias y prácticas con la trayectoria religiosa descrita por los individuos? Asimismo, ¿qué condiciones sociales comparten en sus espacios de definición? Y, ¿Cómo influye la posición estructural en los procesos de secularización individual? Para desenmarañar esta cuestión, por tanto, la tesis propone desarrollar el tema en cinco apartados capitulares:

En este capítulo se construye el problema de investigación y se expone, además, cómo se ha investigado el fenómeno de la población sin religión en diversos contextos: desde los acercamientos realizados en México, en países denominados como desarrollados, y en la región latinoamericana. Posteriormente, se delinea el objeto de estudio, la unidad de análisis y las hipótesis que emergieron como guías para desarrollar la investigación; de esto mismo se desprende, al final del apartado, el diseño del instrumento de recolección de datos, es decir, las pautas prefijadas para realizar las entrevistas semiestructuradas alrededor del fenómeno de la desafiliación religiosa.

El segundo es el apartado teórico y en éste, contrario a la recomendación weberiana de que un concepto sobre el fenómeno religioso debe construirse *a posteriori*, el

interlocutor encontrará un ejercicio de delimitación de ¿cómo se entiende a la religión en esta pesquisa? El atrevimiento se justifica en el objetivo de que esta concepción sea analíticamente relevante durante la recolección de observaciones. A lo anterior se suma una revisión sobre el debate en torno a la secularización para construir un modelo de las tendencias del cambio religioso sobre todo en el nivel social o, si se quiere, en la dimensión que compete a la modificación de hábitos y representaciones de los individuos.

En el tercer capítulo, por otro lado, se exponen las tendencias históricas de la población sin religión en México, así como sus particularidades estatales y locales. Con ello, se pretende dilucidar ¿qué nos dicen los datos sobre el sector de la población que parece mostrar una ruptura con el linaje creyente de la mayor parte de los mexicanos? Bajo tal lógica, se presenta el desarrollo de la desafiliación religiosa desde finales del siglo XIX hasta la más reciente medición a nivel nacional, la de 2010. Además, se profundiza en la información agregada de las entidades federativas y los municipios; remarcando en ello, algunas propuestas de interpretación en el nivel macro. Esta base de información cuantitativa es de suma importancia para hallar las regularidades sobre el fenómeno de estudio, por ejemplo, que en los lugares donde más se incrementa la población sin religión es en donde más ha disminuido la afiliación católica.

Posteriormente, las observaciones particulares encontradas en campo se hallan en el cuarto y quinto capítulo. En el primero de ellos, se muestran los resultados de la investigación desplegada en la Ciudad de México, particularmente, en la Benito Juárez, con hombres y mujeres que se denominaron a sí mismos como personas sin religión ante el cuestionamiento sobre su iglesia o religión actual. El análisis se expone bajo las dimensiones de la afiliación, las creencias y las prácticas de las personas; y, en la segunda parte del capítulo se lleva a cabo una categorización de los desafiliados a partir de su trayectoria de vida y su experiencia generacional respecto del linaje creyente, encontrando diversos perfiles de personas desafiliadas.

Por su parte, en el apartado destinado al contexto rural, se presentan las observaciones del abordaje del municipio chiapaneco para investigar a la población sin afiliación religiosa. Puntualmente, se enlistan los resultados encontrados en el municipio de San Pablo Chalchihuitán, en donde, además de la secularización característica del paradigma de la modernización en algunos jóvenes tzotziles, se remarca un escenario de

preeminencia de las configuraciones estructurales que expresan relaciones particulares de poder y formas históricas de participación en el espacio público que han determinado un fenómeno de desafiliación *sui generis*.

Por último, en las notas finales sobre el proceso de investigación emprendido se enlistan los corolarios sobre la posición de la desafiliación religiosa, así como lo que afirman creer y practicar las personas sin religión, en términos de orientaciones religiosas; asimismo, las resoluciones sobre las trayectorias religiosas comunes en el espacio de definición urbano y rural; y, el impacto de los resultados en la noción de la secularización desde la dimensión del individuo.

Coda para tejer

Antes de iniciar la partida, sirva como exordio un relieve de una de las entrevistadas dentro del grupo de informantes que amablemente accedió a compartir su narrativa biográfica. La conversación se llevó a cabo con Mariana (64 años), conjuntamente con su esposo Roberto (75 años); ambos identificados como personas sin religión.

Al cuestionar a Mariana acerca de la opinión que guardaba sobre las personas religiosas, ella contestó de manera concluyente: –Yo no estoy de acuerdo con esa visión de que Dios te tiene en el hueco de su mano... Esa forma, ¿sabes? Como dicen algunos cuando hacen oración: «Mantenme en el hueco de tu mano». Yo no estoy de acuerdo. No me siento en el hueco de la mano de Dios como las personas creyentes–.

Nuestra informante, al evocar las oraciones guardadas en su memoria, probablemente hizo referencia al pasaje de Isaías, donde el Dios bíblico asegura: «yo nunca me olvidaré de ti. Yo te llevo grabada en las palmas de mis manos» (49: 13-16). Asimismo, es posible que su referencia haya sido la bendición irlandesa que reza: «Que Dios te sostenga en la palma de su mano». De hecho, al buscar información adicional sobre la figura descrita, se encontró en foros sobre oraciones y jaculatorias el testimonio de un participante que afirmó: «Nunca la había oído [la oración], pero es entre hermosa y terrorífica. No sé por cuál de las dos opciones decidirme».

Fuera del territorio de la acción ritual de las «oraciones religiosas», otra figura similar, pero desde la literatura mexicana del siglo pasado, es la elaborada por José Revueltas en su narración *Dios en la tierra*, escrita en 1944. De la misma forma en que

nuestra informante construyó una representación grandilocuente sobre su alejamiento de las instituciones religiosas, el escritor mexicano describió épicamente la confrontación entre las fuerzas militares del Estado y las fuerzas campesinas que se aventuraron a la defensa de la religión durante la Guerra Cristera en México, entre 1926 y 1929.

La metáfora de lo divino en ambas narrativas es una figura significativa. Mientras para Mariana el *aislamiento* de la religión se presenta en la forma de una autoexclusión del «hueco de la mano de Dios»; para José Revueltas, el Dios de los cristeros se encarna a sí mismo como una fuerza inexcusable e invisible; un «puño cerrado» que dispone de la vida de los fieles para construir sus huestes:

La población estaba cerrada con odio y con piedras. Cerrada completamente como si sobre sus puertas y ventanas se hubieran colocado lápidas enormes, sin dimensiones de tan profundas, de tan gruesas, de tan de Dios... Dios mismo estaba ahí apretando en su puño la vida, agarrando la tierra entre sus dedos gruesos, entre sus descomunales dedos de encina y de rabia. Hasta un descreído no puede dejar de pensar en Dios (Revueltas, 1979).

En el relato de Revueltas, Dios se ha colado por todos los espacios de la imaginación y de la práctica de los cristeros; acumulándose en «las entrañas de los hombres como sólo puede acumularse la sangre». Estos seres narrados «habían aprendido algo inaprensible y ese algo les había tornado el cerebro cual una monstruosa bola de fuego». Nos dice el relator: «Los hombres entraban en sus casas con un delirio de eternidad, para no salir ya nunca».

La ficción literaria creada por Revueltas es también una estampa dialógica de las distintas voces de la época postrevolucionaria en México y de un sector particular, los creyentes católicos comprometidos con la fuerza de la religiosidad cristiana.¹ Sirve, de esta manera, como punto de contraste de las diversas formas de entender lo religioso. En esta tesitura, la trama y la urdimbre de las personas sin religión no deja de presentarse también como una narrativa de convicciones, de accidentes y de prácticas; no obstante, a diferencia del compromiso con lo divino, en las narrativas de la desafiliación resalta el hecho de que «lo religioso nunca ha sido un eje de vida», como aseguró nuestra entrevistada.

¹ Aquí se retoma la propuesta de Bajtin (1989), para quien la riqueza de las narrativas literarias se encuentra en la «plurifonía» de la lengua o, mejor dicho, «la diversidad social, organizada artísticamente, del lenguaje; y a veces, de lenguas y voces individuales»; de manera que, «un enunciado vivo... no puede dejar de tocar miles de hilos dialógicos vivos, tejidos alrededor del objeto de ese enunciado, esto es, la «atmósfera social» de la palabra que rodea al objeto y que sitúa una narración en una época y en un espacio.

Contrario a los personajes de Revueltas, la narrativa de las personas sin religión, por lo menos en el ámbito urbano, subraya una sensación de «libertad» y de «elección» que parece imposible en los creyentes ligados con su religión hasta el extremo de la defensa guerrera. Las personas desafiadas en un contexto que no se encuentra ya dominado por una religión hegemónica, pueden reivindicarse fuera del *tacto* institucional de una religión dogmática, porque hay una aversión manifiesta a la percepción de un espacio que rebasa al individuo mismo: una figura que produce el *terror* de hallarse en un hueco; la *resignación* de saberse en el puño divino; o, quizás, la *tranquilidad* de situarse en la palma protectora del Dios de la tribu.

Bajo esta lógica, Mariana se afirmó con sus propias palabras: «No soy religiosa porque no creo en un ente todopoderoso que determine los caminos, los hechos; que mande castigos, que mande premios...». Aun así, «mi pensamiento es bastante esotérico y metafísico»; «creo en la energía», «creo en los cuarzos, creo en el ámbar; en eso sí me gusta creer», aseguró con toda confianza.

De hecho, ya casi para finalizar la entrevista, Mariana se levantó del sillón de su sala y se dirigió a una estantería donde coleccionaba elefantes de diversos lugares. «Mira mi colección de elefantes», me dijo. Por supuesto, «no soy religiosa», aseguró, «pero tengo aquí mi *altarcito* de la buena suerte que he ido construyendo con los años».

Fotografía 1. Altar de elefantes



Foto: Carlos N. Mora (diciembre de 2014)

Para Mariana, quien se desempeñaba como empleada de gobierno en el momento de nuestra conversación, las figuras de los paquidermos representaban una metáfora de las buenas intenciones y deseos, sobre todo aquellas que había recibido de sus hijos y familiares cercanos. Naturalmente, la misión de su muestrario no era la de desarrollar un culto o una fe regular, a pesar de ello, el altar de efigies parecía contener un significado cercano a ese «entusiasmo», «calor», «vida», «sustentadas en el prójimo», que Durkheim notó en la «fe» del religioso del siglo pasado; aquella misma intensidad que podía debilitarse rápidamente si el individuo «se quedara solo».

Esta breve ilustración es la manera inicial en cómo se presenta la desafiliación religiosa como una identificación más compleja y rica que un antiteísmo o anticlericalismo por sí mismo. A partir de este relieve se abre el telón del primer apartado.

Capítulo 1. Planteamientos iniciales

*...si es cierto que el hombre depende de sus dioses,
la dependencia es recíproca.
Los dioses, también ellos, tienen necesidad del hombre;
sin las ofrendas y los sacrificios morirían.*

Emile Durkheim (1912).

En este capítulo se construye el problema de investigación y se expone, además, cómo se ha investigado el fenómeno de la población sin religión en diversos contextos: desde los acercamientos realizados en México, en países denominados como desarrollados, y en la región latinoamericana. Posteriormente, se delinea el objeto de estudio, la unidad de análisis y las hipótesis que emergieron como guías para desarrollar la investigación; de esto mismo se desprende, al final del apartado, el diseño del instrumento de recolección de datos, es decir, las pautas prefijadas para realizar las entrevistas semiestructuradas alrededor del fenómeno de la desafiliación religiosa.

La desafiliación como problema de investigación

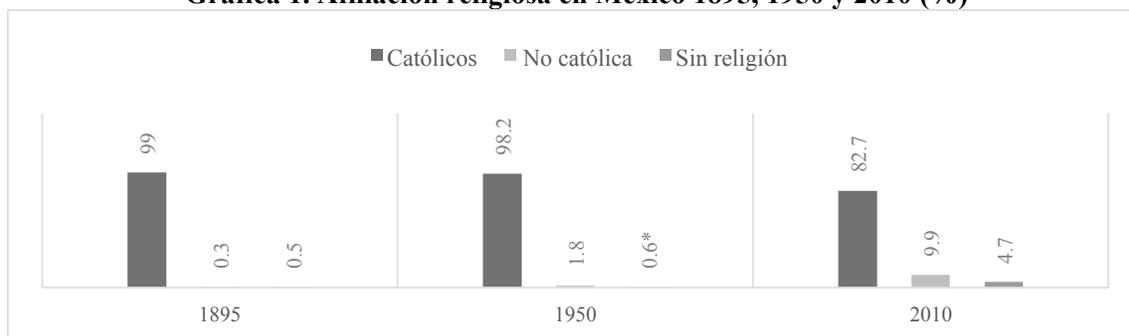
La población sin religión o desafiliada en términos de un linaje religioso debe comprenderse dentro de un campo religioso en competencia o, mejor dicho, en interacción con otros grupos que representan generalmente tradiciones y linajes creyentes específicos: católicos, evangélicos, protestantes, judíos, etc.

Los datos más recientes del mapa de las religiones en México muestran que el país ha cambiado visiblemente sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX.² Contrario a la suposición de que en México y en varios países latinoamericanos se mantienen creencias y afiliaciones católicas arraigadas y de que la secularización es un «proceso pendiente» (Latinobarómetro, 2014), las afiliaciones precisas dan cuenta de un campo religioso en movimiento: cuyas principales características son la extensión del cristianismo no católico así como la pluralización del mercado de los bienes de salvación (Bastian, 2013, p. 94), y

² En el caso mexicano, cuando se pretende dar cuenta del campo religioso, se retoman generalmente los datos de afiliación elaborados por INEGI, mediante una pregunta básica: «¿Cuál es la religión de (cada persona que vive normalmente en la vivienda)?» (INEGI, 2010, 2011c).

en donde la opción de desafiliarse aparece también como una de las elecciones plausibles para un sector considerable de la población.³

Gráfica 1. Afiliación religiosa en México 1895, 1950 y 2010 (%)



Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010). Notas: 1) La categoría No católica incluye la suma de todas las otras denominaciones religiosas; 2) en 1950 no se registró el grupo sin religión, por lo que se sustituyó por la cifra de 1960 (0.6 %).

Concretamente, de acuerdo con la gráfica 1, la población adscrita al catolicismo disminuyó de 98.2 % en 1950 hasta 82.7 % en 2010. Por su parte, las otras religiones en 1950 representaban 1.8 % de la población y para 2010 este porcentaje se elevó hasta 9.9 % (incluye evangélicos, protestantes y otras denominaciones). Y, por último, la población sin afiliación o, también denominada sin religión, pasó de 0.6 % en 1960 hasta 4.7 % del total poblacional para la primera década del siglo XXI, esto es, más de 5.3 millones de mexicanos que expresaron no tener una religión específica (INEGI, 2010).

No solamente el censo nacional muestra la diversificación del campo religioso en México, también en la primera década del siglo XXI, la *Encuesta Nacional de Juventud* (IMJUVE, 2010), encontró que entre los mexicanos jóvenes se replicaba el porcentaje de católicos registrado por INEGI, es decir, 83 % de ellos dijo profesar el catolicismo; sin embargo, el número de encuestados que expresó «no tener religión» resultó considerable, alcanzando 7.9 %, es decir, casi 1 de cada 10 jóvenes entrevistados.

³ Como puede notarse desde ahora, la investigación se inserta en la discusión acerca de la secularización y la modernización de las sociedades contemporáneas. Aunque se desarrolla un capítulo sobre este debate, es importante mencionar que el argumento común, hasta el siglo pasado, apostaba por un proceso de secularización basado en la racionalización, desarrollo y modernización de las sociedades, lo que producía, en un punto ulterior, el decremento de las religiones y del sentimiento religioso en las personas. Si se toma al pie de la letra este argumento, son comprensibles las conclusiones del *Latinobarómetro* (2014), y el desencanto por una secularización *ausente*. Sin embargo, hay que apuntar que los recientes revisionismos se inclinan por diagnosticar que la secularización, más que una evicción de la religión y la religiosidad, describe una tendencia de separación de esferas, así como de reorganización constante de las representaciones y prácticas religiosas en los individuos; además, se remarca que los procesos de modernización y globalización tienen un impacto variado y múltiple sobre la gran mayoría de religiones en el mundo.

Por otro lado, en 2013, la encuesta *Creer en México* auspiciada por el Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, reportó que ante la pregunta «¿Usted pertenece a alguna religión o Iglesia?». Alrededor de 79 % de mexicanos encuestados mencionó pertenecer a la Iglesia católica, mientras que 14 % dijo no pertenecer a una religión o iglesia específica (IMDOSOC, 2013). Adicionalmente, alrededor de 1 de cada 10 entrevistados respondió negativamente ante el cuestionamiento: ¿Cree usted en Dios?

Finalmente, la información más reciente indica que México mantiene un catolicismo mayoritario, aunque con una tendencia a la baja (alrededor de 80 % de católicos); además, se ha encontrado un incremento sostenido de otras religiones (13 % del total poblacional), sobre todo la protestante (9 %); y, coincidiendo con los datos expuestos previamente, se observa un grupo de personas sin afiliación que se ha incrementado hasta 7 % (Latinobarómetro, 2014; Pew Research Center, 2014). Obsérvese la tabla 1:⁴

Tabla 1. Católicos, otra religión y sin afiliados en diversas mediciones (%)

Fuente y año de información	Pregunta	Católicos	Otra religión	Objeto
<i>INEGI: Censo Nacional de población y vivienda (2010)</i>	¿Cuál es la religión de cada persona que vive normalmente en la vivienda?	82.7 %	9.9 %	4.7 % (Sin religión)
<i>IMJUVE: Encuesta Nacional de Juventud (2010)</i>	¿Cuál es tu religión? (personas entre 12 y 29 años)	83.0 %	9.1 %	7.9 % (No tiene religión)
<i>IMDOSOC: Encuesta creer en México (2013)</i>	¿Usted pertenece a alguna religión o Iglesia?	79.1 %	6.9 %	14.0 % (No pertenece)
<i>Latinobarómetro: Las religiones en tiempos del Papa Francisco (2014)</i>	¿Cuál es su religión?	79.0 %	13.0 %	7.0 % (Ateos, agnósticos, ninguna)
<i>Pew Research Center: Religión en América Latina (2014)</i>	¿Cuál es tu religión actual, si tienes?	81.0 %	9.0 % (protestante)	7.0 % (Sin afiliación)

Fuente: INEGI (2010), IMJUVE (2010), IMDOSOC (2013), Latinobarómetro (2014), *Pew Research Center* (2014). Nota: El censo nacional es la única medición que expresa el universo completo de población entre hombres y mujeres de 5 años y más en México. Los otros informes se realizaron sobre muestras representativas a nivel nacional con distinto número de entrevistas y cuestionarios: *La Encuesta Nacional de*

⁴ A nivel de las mediciones expuestas, la investigación no puede omitir la problemática que se encuentra al comparar los resultados de cada una de ellas. Los datos suelen ser distintos y discrepar de un año a otro. Esto puede deberse, por un lado, a la metodología de cada una de las encuestas y censos recopilados (la forma en cómo se recoge directamente la información: entrevista directa, con el jefe del hogar, por teléfono, en una muestra representativa o cubriendo la mayor parte de los hogares) o, por otro lado, a la manera en cómo se pregunta (Tabla 1). Sin embargo, más allá de la forma, también se complejiza el fondo de la concepción del propio fenómeno de personas no afiliadas. En este sentido, parece sustantivo problematizar tanto el cuestionamiento inicial hasta la definición de la categoría para investigar a este grupo del campo religioso en México.

Juventud fue realizada mediante más de 29 mil cuestionarios individuales, aplicados en los hogares seleccionados a mexicanos entre 12 y 29 años; el *Latinobarómetro* realizó 1,200 entrevistas durante 2013; la encuesta *Creer en México* contó con una muestra de 4,313 entrevistas cara a cara en hogares, para el mismo año; y el *Pew Research Center* una de 2 mil encuestas en el caso mexicano.

Habitualmente el debate y la investigación en torno a las cifras mentadas se han centrado en las causas y dinámicas del incremento o decremento del catolicismo y de los otros grupos religiosos. Sin embargo, existe una laguna en términos de investigaciones centradas en la categoría sin religión. Es decir, en los más de 5.3 millones de mexicanos que representaron 4.7 % del mapa religioso en 2010 (o hasta 7 % de la población total, según las encuestas más recientes); con más impacto entre los individuos jóvenes y con una tendencia manifiesta de crecimiento para las primeras décadas del siglo XXI.

Más allá de la poca centralidad que ha tenido el tema de los desafiliados, al menos en el contexto mexicano, la propia conceptualización del fenómeno suele presentarse como nublosa, heterogénea e, inclusive, residual. Tomando en cuenta solamente los datos mentados (Tabla 1), por ejemplo, puede notarse que la denominación de este grupo circula por definiciones como: sin religión, ninguna religión, no creyentes, ateos, agnósticos o simplemente no pertenecientes. A pesar de esta variación, frecuentemente la categoría se asocia unilateralmente con una posición atea-agnóstica *per se*, es decir, sin identidad religiosa o traducida *tout court*, como una ausencia de creencias y prácticas relacionadas con el fenómeno religioso, aunque su lógica parece ocultar otras configuraciones.

Por supuesto, *cálamo corriente*, la primera conjetura sobre el asunto es que las personas sin religión no representan del todo individuos que han prescindido de cualquier manifestación de lo religioso o, mejor dicho, con un vacío de religiosidad manifiesta a la manera de un ateísmo comprometido o militante o de un agnosticismo voluntario. Esto, sin duda, complejiza de primera mano la respuesta de aquellos que se definen a sí mismos (o son encasillados por las encuestas y censos) dentro de la categoría de la desafiliación religiosa.

Se plantea por ende que la prescindencia de la afiliación religiosa puede pensarse como un problema sociológico y como una manifestación de los procesos generales de secularización. Desde el primer aspecto, la desafiliación cuestionaría aquella continuidad esperada en los individuos; no simplemente de creencias y prácticas de una generación a otra, como afirma la socióloga Hervieu-Léger (1996), sino en la reivindicación expresa de

una membresía de una comunidad «que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros»; en otras palabras, de aquella comunidad basada en la común afiliación como constancia del *continuum* entre una comunidad creyente *in situ*, y un «linaje de creyentes» en el imaginario de la conciencia individual y colectiva.

Por otro lado, en términos de la secularización, se plantea que el *abandono* de la afiliación religiosa no es un signo de la decadencia o crisis de las religiones en las sociedades contemporáneas, antes bien, este fenómeno representa una estampa visible de la «reorganización permanente del trabajo de la religión» (Hervieu-Léger, 1985), que en su manifestación de la conciencia individual, se presenta como un movimiento constante —en el propio individuo— de la afiliación, las creencias, las prácticas y, por tanto, de las experiencias en torno a lo profano y lo sagrado.

De lo que se intenta hablar, al fin y al cabo, es de un tipo de cambio religioso; entendido éste como «el conjunto de modificaciones en las posturas o definiciones religiosas que son reconocidas como tales por los entrevistados» desde las «conversiones» e «intensificaciones de su religiosidad», hasta las propias «deserciones» (Luengo, 1993, p. 248).⁵

El cambio religioso resulta, consecuentemente, un fenómeno de la conciencia individual, ya que se manifiesta en el movimiento de la afiliación, las creencias o prácticas de un individuo; pero también, un fenómeno visiblemente estructural, al ser la manifestación del descenso de afiliaciones de iglesias históricas, así como el surgimiento de grupos voluntarios que conforman nuevos movimientos religiosos. Esto permite explicar, por ejemplo, el descenso del catolicismo en los países donde, hasta el siglo pasado, era considerada la religión monopólica y el crecimiento de otras afiliaciones religiosas o, incluso, el incremento en la proporción de aquellos que han abandonado directamente las filas de una afiliación específica. Ulteriormente, la transformación de una conciencia religiosa también puede transitar hacia la configuración de una conciencia secular o eso que se ha definido como deserción religiosa.

⁵ En términos de este cambio religioso, el antropólogo Carlos Garma encuentra que en un contexto religioso que tiende a pluralizarse, los individuos difícilmente se encontrarán en una situación de confrontación directa con un *set* valores y preceptos únicos, sostenidos por una religión monopólica, por lo tanto, lo que cambia es «la forma de creer en lo espiritual». Entonces, «la posibilidad de la búsqueda de lo trascendental actúa contra la permanencia en un solo sistema de creencia durante toda la vida de una persona» (Garma, 2011, p. 82).

Dicho de esta manera, el objeto de estudio de esta investigación es la población sin religión (o sin afiliación, como se usará también) en la configuración del mapa religioso mexicano.⁶ El objetivo nuclear sobre ello es comprender y explicar cuál es el significado de este estrato dado por sentado en el censo y en otras mediciones de la cartografía religiosa del país. ¿Qué individuos se encuentran inmersos en esta categoría del campo religioso? ¿Cómo se traduce la desafiliación hacia las prácticas o creencias religiosas, si es que éstas existen? Y, asimismo, ¿cómo influye el espacio de definición para configurar esta ruptura con un linaje creyente?⁷

En cualquier caso, la máxima *cuius regio eius religio*, que describía que cada persona profesaba la religión de su rey o de su país, ha dejado de tener validez para los individuos que actualmente conciben la posibilidad de definirse autónomamente respecto de las iglesias y grupos de la religión organizada que compiten entre ellos por mantener o incrementar el capital de las afiliaciones.

¿Cómo se ha estudiado a la población sin religión?

En México la investigación del sector de la población que no se suscribe directamente a alguna de las religiones institucionalizadas, los sin religión, se ha realizado tangencialmente a través de otras pesquisas más amplias, sobre todo a partir de la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI. De hecho, para el año 2000, de acuerdo con el catálogo de INEGI, el censo pretendió agrupar en «Sin religión» a quien expresó ser ateo, escéptico, agnóstico, no religioso o no tener ninguna religión.

⁶ Por esta razón, cuando se mencione a la población sin religión o sin afiliación, la referencia es el grupo doblemente heterogéneo que parece componer a esta categoría del campo social religioso. Heterogéneo, por un lado, debido a su composición interna y, en segundo, por la propia conceptualización en diferentes pesquisas revisadas. En este sentido, un objetivo ulterior de esta tesis doctoral será, no solamente aportar luz sobre la configuración del objeto de estudio, sino también, colaborar en la mejor definición para futuros abordajes investigativos.

⁷ Se hace referencia a la distinción weberiana (Weber, 1964), entre «comprensión» y «explicación» para diferenciar entre los «objetivos explicativos» de las condiciones objetivas de vida de los sujetos sociales, esto es, su posición específica en la estructura social; en contraste con la «comprensión del sentido» otorgado a la orientación religiosa por lo menos relacionada, en algún grado, con la adscripción declarada en las mediciones nacionales. Como asevera Berger (1967), la investigación del fenómeno religioso debe transitar de lo estructural a lo biográfico y, en tal sentido, de un objetivo «explicativo» (conocer el motivo) en la estructura social hacia uno «comprensivo» (interpretar el motivo) en la narrativa biográfica.

También a partir de los datos generados por el censo nacional de 2000, *Atlas de la diversidad religiosa en México* (de la Torre y Gutiérrez, 2007), especificó que las personas sin religión son aquellos que poseen:

...desde la cosmovisión de la inexistencia de un dios (ateísmo), la convicción en la imposibilidad de afirmar o negar la existencia de un dios (agnosticismo), o la postura de quien independientemente de sus creencias no se considera miembro de ninguna institución religiosa (escepticismo, antidogmatismo, práctica de “el costumbre”, búsqueda espiritual sin pertenencia religiosa institucional). Adicionalmente, es probable que esta categoría agrupe también a aquellos insatisfechos con las opciones censales dadas a la pregunta sobre pertenencia religiosa, o aquellos que no desean dar a conocer su adscripción (C. Gutiérrez, 2007, p. 116).

Asimismo, para principios del siglo XXI, los no afiliados representaban una población con un bajo perfil educativo (87.2 % de alfabetismo, por abajo que la media nacional), pero que simultáneamente concentraban el mayor número de profesionistas (145 mil); además, este sector estaba distribuido mayoritariamente (casi 65 %) en la región Sur-sureste y la zona Centro de México; y mostraba una relación inversa con la cantidad de católicos: «donde hay mayores proporciones de católicos, hay menores proporciones de población sin religión» (C. Gutiérrez, 2007, p. 117).

Respecto a la localización espacial, para este periodo, casi 40 % de este grupo se hallaba en localidades de 100 mil y más habitantes, es decir, en ciudades de grandes conglomerados urbanos, y 35 % en localidades de menos de 2,500 habitantes; delineando, en consecuencia, dos polos contrastantes: los sin religión en poblaciones urbanas y aquellos que se concentraban en poblaciones rurales.

Vivir sin afiliación en el contexto urbano

Siguiendo con las observaciones del contexto mexicano sobre la población sin religión, el primer polo, de acuerdo con la investigadora Cristina Gutiérrez, estaría asociado a la determinación de «la filiación religiosa en la vida social de las ciudades modernas [...] especialmente en relación con el acceso a los beneficios que a ella se asocian, como la educación superior». En este caso, se presume que los conocimientos científicos y la formación del pensamiento crítico impactarían la fidelidad al dogma y al halo de las concepciones mágicas, por tanto, mermarían la creencia y la pertenencia religiosa. «Este orden de explicación es aplicable al sector de la población que presumiblemente es beneficiario de un sistema educativo y coincide plenamente con las características

sociodemográficas de buena parte de los que se definen “sin religión”» (C. Gutiérrez, 2007, p. 117).

En esta lógica, la socióloga mexicana propone la hipótesis de que en los entornos urbanos es factible que la denominación sin religión obedezca, ya sea a una postura atea o agnóstica, relativamente más común entre personas con alto nivel educativo; o ya sea a posiciones contrarias a una institución religiosa o credo particular, no desde una base atea *per se*, sino desde una búsqueda espiritual que rechaza cualquier afiliación de exclusivismo religioso. A esto hay que sumar una postura de indefinición o insatisfacción con las opciones presentadas por la cédula censal, asegura la investigadora.

Aportando a esta clave de entendimiento, el sociólogo y experto en teología, Eduardo Sota (2010), concluye que la categoría sin religión ciñe, sobre todo en los espacios urbanos, a personas «no creyentes», o bien a «creyentes sin religión», es decir, a un número en aumento de individuos creyentes pero que viven la fe «por la libre». Sobre su caracterización, Sota afirma que los no afiliados crecieron y fueron iniciados en la religión católica, pero que tomaron distancia de la institución y de muchas de sus normas por no estar de acuerdo con ellas, o simplemente por no encontrarle sentido. Por otro lado, también se hallarían los vinculados con el *New Age*, esto es, personas «sin textos sagrados, sin líder, sin organización estricta y sin dogmas que, sin estar necesariamente consientes de pertenecer a una tendencia, comparten algunas de las características», como la relación con el pensamiento científico, una perspectiva holista, la búsqueda de una experiencia espiritual profunda, la creencia en la reencarnación y la cosmovisión de que toda la realidad manifiesta el «misterio de lo divino» (Sota, 2010, p. 113).

Abrevando para la investigación aquí propuesta, la elección por trabajar en el contexto de la Ciudad de México (en Benito Juárez) está influida, sin duda, por la expectativa de poner a prueba las hipótesis sobre personas no afiliadas en contextos urbanos. Para el caso de la capital del país, el antropólogo Carlos Garma ya ha hecho una breve mención del fenómeno en el trabajo conjunto *Regiones y religiones en México* (Hernández & Rivera, 2009). Según los hallazgos, la categoría sin religión en la urbe

mexicana representa fundamentalmente a aquellas «personas no creyentes».⁸ De hecho, se asevera que puede tratarse de alguna manifestación o «indicios de secularización creciente en el D.F.», pero que se encuentra a la par de otros fenómenos estructurales; por ejemplo, la disminución en el promedio de hijos entre las familias capitalinas –lo cual hace plausible la flexibilidad entre la normativa oficial promovida por los ministros de culto y la práctica real de los creyentes–; y, además, la disminución de las prácticas religiosas en la capital mexicana. Desde su perspectiva: «Diversas encuestas han señalado que en comparación con otras ciudades grandes del país (...) los capitalinos son los menos asiduos a las prácticas del catolicismo oficial y los que aceptan menos la restricción de la religión a la vida privada» (Garma, 2009, p. 144).

Aunque Garma (2009), no se ocupa demasiado de la comprensión y explicación del fenómeno sin religión, asevera que una de las características principales de los habitantes de la Ciudad de México es su tolerancia con las diferencias y la convivencia con las minorías que se multiplican entre su población. Este clima de relativo pluralismo podría coadyuvar a la extensión de población no afiliada. Además de ello, el antropólogo considera que los capitalinos, en su mayoría católicos, ejercen su religión «a su manera», es decir, son adeptos a la religiosidad popular y al guadalupanismo y, al mismo tiempo, son críticos de las instituciones eclesiales y defensores del estado laico y de la secularización.⁹

El espacio de definición urbano, por tanto, presagia un dinamismo peculiar en el cual vale la pena ubicar a los no afiliados. En estos términos, Daniel Gutiérrez en su artículo *Multirreligiosidad en la Ciudad de México* (2005), asevera que «en la actualidad formas subrepticias de religiosidad y espiritualidad se conjugan en los grandes centros

⁸ En un trabajo previo, Garma (1999), reconoce que la población que ha perdido la afiliación religiosa no ha sido muy estudiada en México y encuentra dos tendencias fundamentales. Primero, su distribución regional «coincide en varios estados con una población no católica importante», entre ellos, Chiapas, Veracruz y Tabasco; y, dice, en menor grado, DF y Estado de México. Por otro lado, asocia la indefinición con factores como la alta escolaridad, cuya visión del mundo favorece esta postura, es decir, los científicos y técnicos altamente especializados; aunque esta relación entre alta escolaridad y «apostasía y ateísmo» no es directa ni completa, dice el antropólogo. En este punto específico, asevera el investigador, también «depende de factores individuales».

⁹ El guadalupanismo se identifica comúnmente como un culto mexicano que enfatiza la figura mariana de la Virgen de Guadalupe. Es, a decir de Bolívar Echeverría, la característica sine qua non del catolicismo mexicano: «exageradamente mariano» y que implica «una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad» al entronar a María de Guadalupe como «una diosa». Recreando en el camino una «constelación “politeísta” de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas» (Echeverría, 2007).

urbanos». Éstas, «no desestabilizan precisamente el orden religioso dominante», pero sí parecen compensar el continuo «ajetreo espiritual urbano». Son formas de religiosidad que incorporan a la vez aspectos pragmáticos de la espiritualidad mágica, así como elementos del imaginario mítico y rasgos institucionales de las religiones tradicionales.¹⁰ Todo ello, se añade en esta revisión, detrás de una fachada entendida como afiliación que está lejos de reflejar toda la complejidad del fenómeno religioso.

Como puede notarse hasta este punto, algunos elementos se destacan sobre el polo de la desafiliación en contextos urbanos. Por un lado, se subraya la noción de que la tendencia a la desafiliación estaría vinculada con un ser «no creyente», de hecho, la mayoría de las investigaciones mentadas asumen que las personas sin religión manifiestan una falta de creencia en los dogmas tradicionalmente heredados por un linaje creyente: creer en Dios o en el universo de elementos religiosos del dogma. Por otro lado, se remarca también el individualismo de los sujetos a través de su propia manera de creer: el «creer a su manera» o «por la libre». Todo ello bajo el efecto estructural del contexto urbano con sus distintos determinantes y, dentro de estos, la alta educación como elemento sustantivo para la configuración de un ser crítico y selectivo de un nuevo *set* de valores indispensables para afrontar al *ajetreo urbano*.

Población sin religión en espacios rurales

Un segundo polo de la población sin religión es identificado en aquellas localidades con altos porcentajes de desafiliación (más de 30 % de acuerdo con el censo de 2000). Entre ellos se encontraron características comunes como grados de marginación altos o muy

¹⁰ Dentro de las distintas denominaciones que el trabajo de Gutiérrez (2005), logró capturar, los «ateos» aparecieron peculiarmente como aquellos que niegan cualquier dependencia institucional, en términos de creencia y, por tanto, expresan una libertad mayor en «creer y practicar» otro tipo de religiosidad. En palabras del sociólogo: «más que ateos, la mayoría de los mexicanos que se ubican en este rubro corresponden a la categoría de agnósticos». En este sentido, su investigación parece hablar de individuos con creencias y prácticas «combinadas» en algún grado y «variables» en cierto sentido, sin embargo, sus conclusiones restringen la adscripción de los encuestados a una posición creyente o no creyente: o se es ateo o cualquiera de las otras denominaciones, sin tomar en cuenta la posición «indeterminada» de la población sin religión. Una crítica sobre este punto es que la persona sin afiliación representaría una autodenominación que no exige compromiso con una de las posiciones institucionalizadas del creer religioso (católico, protestante, otra religión o incluso ateo), y a la vez, da cuenta de esta diversidad en la mixtura de creencias y prácticas de las que habla el sociólogo mexicano.

altos; grados de desarrollo humano predominantemente bajos o medio bajos; intensidad migratoria nula o baja; y, en diversos casos, municipios con clara mayoría indígena.

Para este subgrupo, generalmente se utiliza el «factor étnico» como elemento explicativo de la falta de afiliación religiosa. Es decir, resaltando los atributos históricos y simbólicos de la identidad étnica que mantiene cohesionado al grupo como una colectividad cultural particular, con mitos de linaje y recuerdos históricos que la diferencia de otros grupos. Esto se tiende a señalar como posible explicación de la no identificación de grupos indígenas con la noción normativa de religión, aunque este parece ser un fenómeno relativamente reciente y va de la mano con la relativa nueva experiencia de pluralización confesional que han vivido algunas comunidades.¹¹

Sumado a lo anterior, de acuerdo con Garma y Hernández (2007), no se puede descartar del todo el fenómeno de «apostasía» en comunidades rurales, producto de la pérdida o abandono de ciertas generaciones de creyentes quienes «pueden abandonar la fe de sus progenitores, porque la encuentran incongruente e inaceptable», dentro de su propia trayectoria. A esto se sumaría un proceso dialéctico entre un posicionamiento estratégico y la contención del antagonismo que emerge cuando la población oculta su afiliación debido a que ésta es rechazada por la población mayoritaria de su entorno o si existe un conflicto latente con tintes religiosos (C. Gutiérrez, 2007).

Sobre la pertinencia del conflicto en la definición de personas sin afiliación, es relevante observar dos extremos. Por un lado, aquellos que mantienen que en municipios rurales o indígenas el fenómeno sin religión no se debe a una posición de apostasía, sino, principalmente, a los conflictos sociales existentes en las regiones donde se ubican dichas localidades. Para tal fenómeno, no se trataría de un ateísmo deliberado, sino de una deliberada negación de las creencias para evitar probables conflictos. Véase por ejemplo el

¹¹ Según Garma y Hernández (2007), la competencia entre distintas asociaciones religiosas crea una situación propicia para el surgimiento de sectores tradicionalistas que se sienten desplazados, pues «han llegado a entender que sus prácticas y rituales, según el discurso de sus adversarios religiosos, no son “cristianos”, por lo que consideran que practican otro credo». En este sentido, aseveran, que «hay sectores con tradiciones indígenas que se consideran “católicos”, hasta que agentes religiosos locales los convencieron de que no lo eran según los criterios institucionales» (Garma & Hernández, 2007, p. 112).

trabajo de Alejandro Gutiérrez *Con Dios, pero sin Iglesia. La percepción religiosa de los jóvenes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* (2014).¹²

En otro extremo, se sitúan aquellos que sostienen que no siempre que hay conflicto religioso hay altas cifras de población sin religión, y mucho menos hay mayores cifras mientras más conflicto haya. Más que un conflicto latente, Cristina Gutiérrez, sin negar el antagonismo entre grupos religiosos en comunidades pequeñas, señala que se trata mejor dicho de una estrategia coyuntural, adoptada frente a «un clima de competencia y conflicto en el que no alinearse a ningún grupo particular puede ofrecer algún tipo de protección o posibilidad de evitar la confrontación» (C. Gutiérrez, 2007, p. 122).

Como es sabido, la competencia entre católicos, pentecostales y otros grupos cristianos no católicos prevalece en distintos municipios, tanto de Chiapas como en otros estados de México con altos porcentajes de población sin religión. La consecuencia evidente frente a este contexto de pluralización es: 1) una situación de indefinición u ocultamiento de la preferencia religiosa, a causa de que los distintos grupos religiosos pueden representar el papel de importantes proveedores de servicios y beneficios sociales; y, 2) un fenómeno de alejamiento institucional, y de las propias creencias religiosas, producto del debilitamiento de un discurso hegemónico resguardado por alguna iglesia en particular.¹³

Bajo esta lógica, cuando se revisa la información sobre Chiapas, el segundo contexto que interesa trabajar en esta investigación, se encuentra un escenario de

¹² En una muestra de 200 personas (entre 15 y 29 años de edad) que radican en San Cristóbal de las Casas (94 mujeres y 106 hombres), el investigador encuentra que la percepción de los jóvenes se dirige hacia tres puntos: 1) asumen su increencia; 2) asumen una definición tibia de indefinición (laxitud religiosa); o, 3) reelaboran activamente su religiosidad para mantenerla. En el primero de los casos, es decir, en el conglomerado que asume su increencia, 85 % de los que «no se consideran religiosos» se encuentran en aquellos que ni trabajan ni estudian, debido a ello, el estudio concluye que el debilitamiento del capital social en sectores empobrecidos muestra «el actual quiebre entre vulnerables, precarios y afiliados. Por ello, quizás habría que profundizar en la hipótesis... de una población que “duda” o “tiene temor” de decir que pertenece a una religión diferente a la establecida» (A. Gutiérrez, 2014, p. 361).

¹³ En un escenario así dibujado, la competencia y pluralidad religiosa favorecería de algún modo a la gestión de un importante grado de movilidad de afiliaciones entre las distintas opciones religiosas; y, asimismo, se incrementaría el fenómeno de apostasía o rechazo a la pertenencia religiosa, sobre todo en las nuevas generaciones respecto de sus padres (C. Gutiérrez, 2007, p. 123). En otras palabras, este fenómeno hablaría de una movilidad en la configuración religiosa empujada, principalmente, por un clima de cambio religioso institucional, como lo define Dobbelaere (1981), al hablar de una secularización en el nivel de las asociaciones religiosas. Destacando, de esta manera, el componente estructural de la secularización, por encima de la dimensión individual.

«pluralismo confesional» determinante para el crecimiento de la población sin afiliación. A decir de Carolina Rivera (2009), el espacio de definición chiapaneco se caracteriza porque:

...la iglesia Católica ya no tiene el monopolio y ni siquiera lleva la iniciativa. Se trata de una reevangelización o, como en muchos casos, de una primera evangelización institucionalizada, en sentido estricto, pero ahora encabezada por Iglesias protestantes históricas (Bautista y Presbiteriana), pentecostales (con diversas denominaciones) y bíblicas no evangélicas (adventista, Testigos de Jehová y mormones). Esta emergente realidad se ha construido conjuntamente, o a la par, de las otras prácticas costumbristas y tradicionales sustentadas en las creencias religiosas de las poblaciones locales (Rivera, 2009, p. 26).

Siguiendo con la reflexión de Rivera (2009), en este panorama confesional, caracterizado comúnmente como plural, la población sin religión de Chiapas aparece como un valor atípico dentro de ciertos contextos, a pesar de que la propia investigadora reconoce un incremento inusitado durante las últimas décadas, por encima incluso de algunas confesiones no católicas: en 1970 los sin religión representaron 3.4 % de la población total en Chiapas, mientras que en el año 2000 representó 13 %.

Para explicar la presencia de este sector no identificado con alguna de las religiones en competencia, Rivera (2009), vislumbra la probabilidad, primero, de que muchos individuos que abandonaron su adscripción al catolicismo se hayan trasladado a la desafiliación. De hecho, para comprender el fenómeno en algunos «territorios de colonización», la antropóloga expone que existe una asociación positiva entre la disminución del catolicismo, el aumento de las religiones no católicas y de los que dicen no tener religión. De esta manera, se entreteje una conjetura que apunta a la transferencia de adeptos hacia la población sin religión.

Por otro lado, la investigadora también contempla el factor del conflicto que ya hemos mentado con antelación, pero con una aclaración basada en su publicación conjunta *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades* (2005). En este trabajo se asegura que si bien es cierto en las localidades indígenas continuamente se pone en juego la defensa de viejas y nuevas relaciones de poder y la manipulación autoritaria del sistema político –e incluso la de los propios movimientos de liberación popular–, también ha primado una percepción colectiva que ha sobredimensionado el conflicto religioso. A decir de sus observaciones, mientras el crecimiento sostenido de los credos no católicos ha

ocurrido en el conjunto de todas las regiones en Chiapas, las tensiones que alcanzaron altos grados de violencia no han sido hechos que se presentaron en el conjunto estatal.¹⁴

Muy cercano al argumento del conflicto, Jean-Pierre Bastian (2008), experto en el protestantismo del sureste mexicano, dice que probablemente la no afiliación «esconde» «otras religiones» bajo el ítem «ninguna» o el propio «catolicismo de la costumbre» que escapa a las regulaciones religiosas de la institución católica. En este sentido, asegura el investigador, la categoría sin religión «no nos remite a un crecimiento del ateísmo en un estado predominantemente rural», sino más bien al «temor» que manifiestan los «actores sociales» en afirmar una identidad religiosa muchas veces «perseguida o bajo sospecha en el discurso de muchos antropólogos y ampliado por la prensa». A pesar de lo anterior, el historiador reconoce que «la diferenciación religiosa ha provocado violentas confrontaciones que dan la apariencia de ser religiosas. Sin embargo, detrás de los intereses religiosos, existen intereses políticos y ante todo económicos» (Bastian, 2008, pp. 21–22).

Esto último supone que los conflictos en el escenario chiapaneco existen y, en algunos casos, con una permanencia peligrosamente recurrente –valga mencionar el último caso del asesinato del presidente municipal de San Juan Chamula, provocado, de acuerdo con la información disponible, por un reclamo popular de diversos parajes que demandaban la administración de un recurso estatal (Mandujano, 2016)–. A pesar de ello, la *religión*, cuando se manifiesta como uno de los motivos del enfrentamiento, casi siempre debe de entenderse como un componente de un enfrentamiento de otras dimensiones, entre ellas, las políticas y económicas. Desde una perspectiva marxista del asunto, esto implica el reconocimiento de que «el poder de la religión» se vuelve «irreligioso», cuando no implica otra cosa que «la religión del poder» (en disputa, agregaremos) (Dussel, 1983).

Puede decirse hasta aquí que la literatura revisada sobre la desafiliación religiosa en un contexto rural, parece decantarse por dos elementos fundamentales. Primero, se precisa la posición sin religión negando incluso que represente un ateísmo *per se*. En el mejor de los casos, los investigadores argumentan que se trata de una estrategia coyuntural para

¹⁴ En este último punto remarca que de los trece municipios chiapanecos con más alto porcentaje de población sin religión solo dos de ellos (Frontera Comalapa y Maravilla Tenajapa) registraron conflictos religiosos; en contraste, los municipios con un historial de conflicto extensivo «desde los años sesenta hasta el 2000», registran porcentajes muy variados de población sin religión. Para ilustrar esto último, se menciona a Mitontic, con 7 conflictos registrados y 35 % de población sin religión; y, Las Margaritas, con 48 conflictos y solo 7.18 % de personas sin religión (Rivera, García, Lisboa, Sánchez, & Meza, 2005).

enfrentar el «temor», la búsqueda de recursos o la administración de conflictos en la localidad pluriconfesional característica de las zonas rurales. Por otro lado, parece haber un consenso no acordado en reconocer preeminencia de la comunidad por encima de la individualidad, ya sea en la figura del conflicto, de la multiplicidad de confesiones religiosas o incluso en el «factor étnico».

En términos del campo religioso, la literatura consultada en México supone como una excepción residual y heterogénea a la categoría sin religión dentro del pluralismo confesional de las distintas regiones y religiones del país. Además de ello, lo que parece ser evidente en estas investigaciones es que hay una diferencia sustantiva entre los espacios de definición del fenómeno religioso, así como en las condiciones heterogéneas al interior de la población que se identifica sin afiliación en estos contextos. Esto es, que el significado de la desafiliación es esencialmente distinto en un entorno urbano y en uno rural.

En general, lo que se desprende de la literatura en el contexto mexicano es la inclinación por concebir a las personas sin religión o como ateos o como no creyentes, en el caso urbano; y como costumbristas o individuos que evitan estratégicamente el conflicto en un ambiente pluriconfesional rural. Por supuesto, se debe sumar a lo anterior la posibilidad de personas no practicantes; buscadores espirituales, en algunos otros casos; o escépticos, como observan algunos estudios. La complejidad emerge rebasando los límites de la simple afiliación de los individuos y exige la captación de la diversidad de sus prácticas y creencias debajo de la fachada de la autodenominación religiosa. Es debido a esta complejidad que para este estudio resulta pertinente comprender el fenómeno religioso desde tres dimensiones específicas: a) la afiliación religiosa, a través de la cual se conforma una comunidad moral en torno a una Iglesia o linaje religioso; b) las creencias o representaciones fundamentales; y, finalmente, c) las prácticas o comportamientos relativos a las dos anteriores.¹⁵

¹⁵ Esta forma de comprender el fenómeno religioso fue propuesta por E. Durkheim (2013), desde el siglo pasado, no obstante, a la luz de la discusión actual sobre la secularización, resulta clarificador pensar lo religioso bajo la conjetura de que existe una reorganización constante de la afiliación, las creencias y las prácticas, lo que se vería reflejado en un desfase entre una dimensión y otra. En este sentido, Kosmin y Keysar (2007), aseveran que las tres *Bs* (por sus siglas en inglés *belonging*, *belief* y *behavior*) del fenómeno religioso, contribuyen al entendimiento de la secularización social porque, de hecho, no existe correspondencia normativa entre una y otra. Y, en últimos términos, este fenómeno daría cuenta de un mercado religioso desregulado manifestado en la apropiación de los individuos, en otras palabras, la dinámica de la secularización en sus distintas dimensiones.

Una vez dicho todo lo anterior, no parece desatinado hipotetizar que las personas sin religión serían para la religión institucionalizada como el voto flotante de las democracias, es decir, ese sector de la población (que algunos definen entre un 20 % y 40 %) que no se compromete, *a priori*, con algún partido específico (o llámele usted Dios o sistema de creencia institucionalizado). Estos *fluctuantes* no exhiben una fe cautiva en una sola entidad de representación, sino que actualizarían su elección en cada posibilidad de incertidumbre personal. Al igual que en la decisión electoral, su elección de un Dios personal pasaría por la apreciación de las circunstancias generales, de sus conveniencias personales o grupales, y de sus inversiones ontológicas e intereses materiales. En todo caso, su posicionamiento sería empujado por la dinámica de un mercado competitivo de los bienes de salvación y de las afiliaciones que relativiza la autoridad de las instituciones sociales tradicionales.

Los desafiliados en países desarrollados

Ahora bien, mientras en México la población sin religión no ha tenido una atención sustantiva, en la literatura de los países con economías desarrolladas este sector de la población es un fenómeno con abordajes destacados. En tales latitudes, los desafiliados suelen ser definidos como «*Religious nones*», «*Religiously unaffiliated*», «*Nonreligious*» o simplemente como «*Nones*». Este término, por ejemplo, ha sido usado desde los años sesenta por los investigadores del fenómeno en Estados Unidos y se refiere fundamentalmente a aquellas personas que responden en las encuestas y censos nacionales diciendo que no tienen religión, no alguna en particular, no tienen preferencia religiosa o alguna respuesta cercana a las anteriores (Lim et al. 2010; PewResearchCenter, 2012).

Durante los años noventa, la población identificada sin religión en Estados Unidos de Norteamérica, se extendía a solo 6 % de la población total (en 1991). No obstante, de acuerdo con el *Religion & Public Life Project* del *Pew Research Center*, para 2012 esta proporción creció a 19.6 %, es decir, 46 millones de personas que se describieron a sí mismos como *Unaffiliated* (Pew Research Center, 2012). Esta cantidad es cercana al 17.8 % de *Nones* que reportó la encuesta *Gallup* para ese mismo año en el país norteamericano.

Y, de hecho, ambas preceden con importante contraste el 24.6 % de desafiados que expone el *Public Religion Research Institute* para 2016.¹⁶

Al interior del grupo, los desafiados en EUA se subdividieron en tres categorías: 1) «ateos», 2) «agnósticos», y 3) «nada en particular». En este último subgrupo se ubican más de 70 % de los desafiados. Y, en general, se destaca que la desafiación representa a norteamericanos menos religiosos, en términos de la importancia que otorgan a la religión en sus vidas y del compromiso religioso expuesto, pero que no por ello dejan de percibirse, en algún grado, religiosos o espirituales o, incluso, afirman creer en Dios (68 %).

Sobre estas investigaciones basadas en mediciones nacionales, por lo tanto, existen tres elementos a destacar:

1) El primero es que a pesar de la autodenominación como *Nones* o *Unaffiliated*, como ya se ha anotado, un porcentaje considerable de individuos mantiene o expresa una consonancia en algún grado «espiritual o religiosa». Por ejemplo, a pesar de que 42 % de desafiados no se considera espiritual o religioso, 37 % se posicionó como «una persona espiritual» y 18 % se situó particularmente como «religiosa». Esto coincide con la investigación de Nancy T. Ammerman (2013), en la cual se problematiza la síntesis entre «la religión organizada» y «los residuos de espiritualidad» que puede estar aún presentes entre aquellos que han elegido libremente no afiliarse. Según la socióloga, aquellos que se denominan «espirituales» manifiestan un discurso a la vez «teísta» y a la vez «extra-teísta», pero marcados, ambos, por una dirección de «verdadera espiritualidad» basada en valores éticos y normas religiosas, esto es, una categoría moral más allá de lo religioso, y que podría ser útil para denominar a los individuos contemporáneos.

2) Un segundo elemento en común es que los desafiados religiosos, a pesar de su alejamiento institucional, exhiben prácticas y creencias distintas, de carácter incluso eminentemente religioso. Por ejemplo, siguiendo con los datos del *Pew Research Center* (2012), en EUA, a pesar de la expectativa de que los *Nones* expresarían tendencias «menos religiosas» y seculares en el espacio público, en la práctica, más de la mitad de ellos concibe la existencia de un Dios o «espíritu universal». Además, para 33 % de ellos, la

¹⁶ Según este último documento publicado (PRRI, 2016), los *nones* en EUA ya alcanzaron 24.6 % de la población total, es decir, que 1 de cada 4 estadounidenses se identifica sin religión y, estos en su mayoría son jóvenes menores de 30 años que atribuyen su *desposesión* a que han dejado de creer en las enseñanzas de la religión o a que su familia no los educó particularmente como religiosos.

religión es algo o muy importante. Por otro lado, en términos de las conductas usuales, no sorprende que los desafiliados asistan poco a servicios religiosos (5 % de ellos asiste semanalmente o más), sin embargo, 21 % aceptó rezar diariamente. Esto significa que, desde la observación de las creencias y las prácticas, los desafiliados están lejos de ser «totalmente seculares» o «decididamente hostiles» hacia las instituciones religiosas.¹⁷

Estos matices relativizan, de hecho, la «estabilidad» de las preferencias religiosas. No solo al interior de los grupos desafiliados, sino en la totalidad del mapa religioso de los países estudiados. Bajo este precepto, en su investigación *Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity Among Religious Nones*, Lim et al. (2010), muestran que aproximadamente 30 % de los «*religious nones*» de una primera encuesta, expresa algún tipo de afiliación con un grupo religioso para el siguiente año. En concreto, se halla que «el porcentaje de los *Nones* permanece estable en las dos encuestas [en cuestión] porque un número similar de informantes se movió en una dirección opuesta». Dicho de otra manera, que la variación de los *Nones* no implica un gran impacto en las creencias y prácticas religiosas de las personas debido al proceso de transferencia de miembros entre grupos. En tal sentido, la «liminalidad» o, si se quiere, *ambigüedad* de esta franja de población, consiste en esta transitoriedad notoria: la posición a la mitad de camino entre la «identidad religiosa» y la «no religiosa». Esto refuerza, por supuesto, el argumento de que el trabajo de la religión en una sociedad se encuentra continuamente en movimiento desde la perspectiva de la secularización.

3) Finalmente, un tercer elemento que se desprende de la literatura revisada es la centralidad en las trayectorias tanto en desafiliados como agnósticos y ateos en países desarrollados (Baker and Smith, 2009; Smith, 2010; Smith and Cimino, 2012; Massengill and MacGregor, 2012; LeDrew, 2013). En este caso, las reflexiones no se encuentran en el nivel de las prácticas, creencias o en la afiliación de la población –elementos fundamentales del fenómeno religioso–, sino en las determinantes biográficas para que los individuos

¹⁷ Cabe resaltar que estos datos deben de contrastarse con la hipótesis de que «la presión social hace que la gente exagere con qué frecuencia que asiste a servicios religiosos» (Kaleem, 2014). En este sentido, las declaraciones hacen referencia a un «sesgo de lo socialmente deseable», por lo cual, algunos entrevistados están menos dispuestos a aceptar bajos niveles de participación en una actividad considerada «socialmente buena», mientras que otros son menos propensos a sentir esta presión. En esta lógica, Kaleem concluye que la inflación en la participación religiosa muestra, sin duda un tipo de cambio religioso, pero también, «que la asistencia a la Iglesia sigue siendo una fuerte norma social en Estados Unidos».

accedan a esta denominación. Sobre esto último, la investigación de LeDrew (2013), en Canadá, se considera relevante para la empresa emprendida. De acuerdo con el investigador, lo importante es descubrir cuál es el proceso mediante el cual los individuos abrazan una posición secular –como el ateísmo– a manera de identidad y, hasta convertir esta identificación en un «ateísmo activo» en organizaciones.¹⁸

Según el sociólogo canadiense, mientras el modelo estándar predispone casi una conversión definitiva al ateísmo, como un *shock* de desconversión categórico, los hallazgos de su investigación concluyen que existe un proceso de descubrimiento distinto a la conversión definitiva, es decir, no se trata de un cambio a un estado ya establecido, sino un «descubrir(se)», «un reconocimiento de aquello que ha sido ya establecido» (LeDrew, 2013, p. 8). Por otro lado, también se concluye que el ateísmo no es claramente una «condición permanente» o una culminación de una trayectoria en *evolución* secular. De hecho, el ateísmo se entiende como una «identidad multifacética» que se desarrolla en la experiencia biográfica (Catto & Eccles, 2013); en donde existe una influencia importante de los patrones en los ambientes de socialización para el cambio en las creencias de los ateos.¹⁹

Acerca de los ambientes de socialización, LeDrew (2013), elabora una clasificación basada en las trayectorias de sus informantes. Por un lado, encuentra a aquellos que crecieron en una «socialización secular», vale decir, donde la religión estuvo ausente o en una medida prácticamente insignificante en su formación y por lo cual nunca «fueron creyentes»; y, en otro extremo, aquellos con «socialización religiosa», esto es, que fueron criados en ambientes confesionales de diversas intensidades, tanto en el ámbito de la creencia como en la práctica, y, consecuentemente, se identificaron, por lo menos en algún

¹⁸ Sobre este tema, es interesante citar las reflexiones realizadas por Alister McGrath acerca del nuevo ateísmo y los tres axiomas que, a decir de su reflexión, enarbola el nuevo movimiento ateo: 1) el primero de ellos es la idea de que hay un conflicto manifiesto o una guerra entre los discursos de la religión y de la ciencia. 2) El segundo es la base científicista del nuevo ateísmo, donde figuras mediáticas como Richard Dawkins o Stephen Hawking son un tipo de profetas que justifican la adopción de la ciencia como «último estándar y árbitro de todas las cuestiones de interés humano». 3) Finalmente, el último axioma tiene que ver con la suposición de que la humanidad o, mejor dicho, los humanos han sido corrompidos por la religión. Retratando, en consecuencia, a la religión como el «otro cultural», «el enemigo» (McGrath, 2016).

¹⁹ Se percibe que la noción de «ateo activo» tiene que ver con un ámbito de socialización de la posición establecida por el individuo. Por esta razón, en esta categoría entran aquellos ateos que se han reunido por lo menos una vez con un grupo de más ateos. En otras palabras, la definición de «activo» o «militante», supone la búsqueda de, al menos, otro ateo en el mundo real, no solamente a través de un foro de internet o leyendo una publicación, sino en un acto de acción social, afirma LeDrew (2013).

periodo de su trayectoria, como «creyentes». Además de lo anterior, el sociólogo destaca cinco vías a través de las cuales los individuos accedieron a una autodeterminación atea. Sin explicar a detalle cada una de ellas, se destaca que emergieron dos categorías usuales en la investigación del fenómeno de desafiliación: «los buscadores espirituales» y los «originalmente escépticos».²⁰

No obstante que la centralidad de la investigación mentada es el ateísmo, resulta sustancial si se toma en cuenta que otras pesquisas como la de Baker y Smith (2009), en Estados Unidos, llegaron a conclusiones similares respecto a la influencia del *background* familiar y los antecedentes de socialización en los *Nones*. A decir de este último estudio, las personas que durante su infancia contaron con padres «no afiliados» y asistieron pocas o nulas ocasiones a servicios religiosos, son aquellas que muestran más probabilidad de declararse sin religión como adultos. Además de ello, se encontró una asociación fuerte entre tener un cónyuge o pertenecer a un grupo de pares no-religioso y la identificación como desafiado.

Al final del día, en este bloque del estado de la cuestión se remarca la influencia de variables significativas en la trayectoria de los sujetos. De alguna manera, hay una preeminencia manifiesta de la biografía y de la interacción en las narrativas de los desafiados, aunque no se puede omitir la influencia de la dimensión estructural en la identificación de los sujetos. Algunos de los elementos destacados en esta literatura son: por un lado, la complejidad alrededor de la desafiliación religiosa, la cual puede contener creencias y prácticas que los individuos reivindican como significativas o, incluso, «secularmente sagradas» (Catto & Eccles, 2013, pp. 54–55). Esto significa que se puede declarar ser ateo y, sin embargo, mantener la creencia en una deidad a modo, así como practicar alguna oración cotidiana o llevar consigo una estampa de algún santo católico, todo lo anterior sin que esta actividad objete la identidad que se ha seleccionado previamente.²¹ Por otro lado, más allá del papel de la educación y el desarrollo económico,

²⁰ Los primeros darían cuenta de esa «oscilación» entre religión y ateísmo durante su trayectoria de vida, es decir, conjuntamente con la «fluidez de sus creencias», un momento de «crisis personal» puede ser el detonante para su regreso o alejamiento de la religión. Por su parte, los «originalmente escépticos» se definen como «aquellos que experimentaron una socialización religiosa pero afirman nunca haber creído y haber sido escépticos de las ideas y enseñanzas religiosas desde su infancia» (LeDrew, 2013, p. 12).

²¹ Esta conclusión se fortalece con el trabajo de Day (2009), para quien el planteamiento del problema trasciende la autodenominación como sujeto religioso y cuestiona la propia creencia vinculada con

generalmente asociados a una determinación menos religiosa, se remarca la influencia de la socialización primaria, esto es, el papel de la familia, los contactos usuales, el conyugue, el autodescubrimiento y la formación confesional o secular de los sujetos sin religión.

Desafiliación en países en desarrollo: el caso de Brasil y Uruguay

Para cerrar el listado de investigaciones que se han centrado en el estudio puntual de la población sin religión, se enlistan también los hallazgos sobre la cuestión en países en desarrollo. Al igual que la mayor parte de la literatura revisada, diversas publicaciones se han realizado a partir del año 2000, fecha que coincide con el incremento más significativo de personas sin religión en diversos países de América Latina (Latinobarómetro, 2014).

En esta lógica, para el 2004, Regina Novaes ya plantea una discusión acerca de la población sin religión en su artículo *Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos*. En este trabajo, la investigadora diagnostica que, en los primeros años del siglo XXI, los jóvenes desafiliados también pueden ser categorizados como «religiosos sin religión». De acuerdo con sus apreciaciones, los ateos y agnósticos son una franja poblacional regularmente conocida por su presencia histórica, sin embargo, solo en los últimos años la posición sin religión ha destacado, incluyendo a esos adeptos con otras formas no institucionales de espiritualidades que son normalmente clasificadas como esotéricas, *nueva era*, holísticas, ecología profunda, etc.²²

También en Brasil, Denise Rodrigues, estudia a las personas sin religión desde su trabajo doctoral y en documentos posteriores (Rodrigues, 2007, 2009, 2012). De acuerdo con sus resultados, existen dos perfiles en los brasileños no afiliados: los «sin religión–sin religiosidad» y los «sin religión–con religiosidad». Los primeros se caracterizan porque eliminan a la religión, a Dios y a cualquier otra fuerza sagrada de las explicaciones para los

esta identidad. En Inglaterra, por ejemplo, dice la antropóloga, mientras 72 % de personas se autodenomina como «Cristiano», solo 7 % de ellos atiende regularmente servicios como misas y rituales comunes: bodas, funerales, confirmaciones, etc. Por otro lado, entre sus entrevistados, fue común encontrar «Ateos que creen en fantasmas, Agnósticos que desprecian la religión y que además dicen ser Cristianos; Humanistas aparentemente “racionales” quienes creen en la vida después de la muerte y Cristianos que prefieren hablar con sus familiares muertos mucho más que rezarle a Dios o a Jesús».

²² Una de las conclusiones a las que arriba esta investigación es que existen tres elementos comunes entre los jóvenes brasileños de la reciente generación: 1) fuerte disposición al cambio de religión; 2) énfasis en la elección individual, lo que reafirma la posición individualista para la elección de una pertenencia institucional; y, 3) pero, a la vez, el desenvolvimiento, contrastante, de cierta religiosidad sin vínculos institucionales (Novaes, 2004).

eventos de su vida. Dentro de ellos están, por supuesto, los ateos y agnósticos, aunque estos, concluye la investigadora, no representan el grueso de la población censal en la categoría, como sucede, en general, en la población sin religión de distintos países.

Por otro lado, también se encuentra el perfil de brasileños «sin religión-con religiosidad», en otras palabras, aquellos que descartan a la institución religiosa porque no la juzgan necesaria para manifestar su religiosidad de manera propia. De esta forma, manifiestan estrechos vínculos con lo sagrado y, de hecho, no rechazan la noción de una inteligencia (o fuerza) superior y, sobre todo, mantienen creencias privadas determinantes: «su propia concepción de Dios» aunque ésta se refiere más «a una energía natural» y no a «un Dios como personaje bíblico».

En este entendido, los desafiliados en el contexto brasileño no se hallan lejanos de las tendencias que se han descrito en otras latitudes. Es decir, manifiestan una búsqueda de creer por cuenta propia, de la misma forma en que diversos mexicanos intentan desarrollar una religiosidad «por la libre». Y, también, al igual que los llamados *Nones* en Estados Unidos, expresan la «creencia» recurrente en una especie de deidad superior, a pesar de que, de primera mano, se excluyen de un linaje creyente particular.

Además de lo anterior, una de las características destacables de la población sin religión brasileña es la «desinstitucionalización» expuesta en sus narrativas. Esto implica que los desafiliados no son una masa homogénea ciertamente, dice la investigadora, sino más bien un grupo de individuos de diferentes tipos, que: «por un lado, tienen en común la ausencia de pertenencia institucional y, por el otro, percibe la trascendencia, entendida como un Dios, poder superior o similar, de manera diferente» (Rodrigues, 2007, p. 53). Podría considerarse, con base en este estudio, que el grupo sin religión, exhibe una aparente desvinculación institucional, sin embargo, también refleja un tipo de experiencia no desprovista necesariamente de creencias y representaciones sagradas, lo cual complejiza la investigación de esta población.²³

²³ Ya desde mediados de los años 60 la investigación de las religiones desde las ciencias sociales, descubrió que «el decaimiento de la religión institucional cohabitaba perfectamente con la proliferación de creencias», lo que matizó correctivamente el paradigma de la secularización y, por otro lado, separó la constatación de la desinstitucionalización de lo religioso y el análisis de las creencias sustantivas de carácter religioso (Hervieu-Léger, 2007, p. 65).

En estos términos, el estudio de la investigadora brasileña es de suma importancia para la propuesta de trabajo aquí estipulada, por tres razones fundamentales:

- 1) Su trabajo se ha centrado particularmente en la explicación de la población sin religión partiendo, como aquí se propone, de la problematización de los datos del censo nacional en Brasil.²⁴
- 2) Además de ello, su trabajo adopta una estrategia de trabajo cualitativa, es decir, centrado en entrevistas *vis a vis* con los individuos que se declaran a sí mismos sin religión.
- 3) Finalmente, existe una relevancia metodológica para acceder a posibles informantes en el campo de estudio. En esta lógica, Rodrigues parte del cuestionamiento en campo: «Hipotéticamente, cuando un encuestador censal le pregunta ¿cuál es su religión? Usted qué responde». Posteriormente, si la respuesta es «sin religión o ateos/agnósticos» (o un tópico similar), la investigadora sugiere proceder con una conversación más amplia para conocer las otras dimensiones que exceden a la propia desafiliación.

Conviene destacar aquí, so pretexto del trabajo desarrollado por la investigadora brasileña, que también se coincide con el uso de una metodología cualitativa para los objetivos de esta pesquisa, emulando la estrategia de acceso a posibles informantes desafiliados. Esta forma de trabajo se adapta oportunamente a la investigación ya que, como afirma Ferrarotti (2007), en contraste con la estrategia cuantitativa, lo cualitativo permite distinguir las «rupturas», divisiones o puntos críticos en la experiencia biográfica de los informantes.

En el problema de estudio aquí planteado, como indica la literatura examinada, las personas sin religión probablemente fueron parte de alguna posición religiosa previa o quizás crecieron dentro de una formación de tradición religiosa *ab origine*. Por tanto, la estrategia cualitativa resulta sustantiva para descubrir las pistas y perfiles en las narrativas de las personas desafiliadas, además de que contribuye en la profundización de las tres

²⁴ De hecho, su análisis comienza cuestionando la categoría censal de la religión. Ésta, dice Rodrigues (2009; 2012), es compleja en sí misma debido a la exigencia de una autodeclaración. Además, sus resultados pueden prestarse a equívocos como identificar a las ciudades con más porcentaje de personas sin religión como las ciudades más ateas, cuando, de hecho, se conocen pocos ateos al interior de estos subgrupos, como ya se ha mencionado.

dimensiones fundamentales del fenómeno religioso: la propia (des)afiliación, así como las creencias y las prácticas alrededor de lo religioso.

Finalmente, para cerrar esta sección, se repasa el caso del país «más laico de América Latina»: Uruguay. En esta nación del Cono Sur, para 2013, el porcentaje de católicos fue 42 %, mientras que la población sin afiliación alcanzó 37 %. Esto implica que el segundo grupo «rivaliza con la porción que se identifica como católica» o, mejor dicho, que en términos de la composición del campo religioso, se encuentra en disputa «la construcción de una religiosidad de masas» entre aquellos que aún se definen como católicos y aquellos que han decidido separarse del linaje creyente católico (Mallimaci & Giménez, 2007).

A decir de la investigación desarrollada por Mallimaci y Giménez (2007), este sector de la población que se identifica con la «increencia», es manifestación de tres tendencias en el Cono Sur de América: el proceso de desinstitucionalización y la consolidación de la circulación entre afiliaciones «como modo de relacionarse con las creencias»; así como con la «posibilidad relativamente nueva de pensarse fuera de toda creencia con formato religioso». A esto hay que sumar un contexto de laicidad histórica en el país sudamericano y niveles relativamente bajos de «compromiso religioso» entre los propios afiliados a alguna religión (Da Costa, 2003).

Esta posibilidad, sin embargo, debe matizarse, dicen los investigadores, por varios motivos. Primero, porque sería más accesible entre ciertos sectores sociales y franjas de edad «más integradas a la modernidad»; segundo, debido a que es más preciso hablar, al igual que en Brasil, de «creyentes sin religión» antes que de «increyentes» *tout court*, ante la visible continuidad en la creencia trascendente por encima de la prescindencia de la afiliación; y, tercero, porque más allá de una «ausencia de creencias, se trataría aquí de una suerte de desregulación del espacio religioso, en el que las instituciones no logran organizar a la masa de fieles» (Mallimaci & Giménez, 2007, p. 53).

Una de las conclusiones a las que llegan los autores sobre el contexto uruguayo es que la convivencia de opciones variadas de consumo o de participación religiosa estimula prácticas segmentadas y plurales, que buscan sentidos con formato religioso o más ampliamente espiritual, sin necesariamente estabilizar las pertenencias de los fieles en un marco institucional. Este marco de referencia estructural, sería un escenario perfecto para el

desarrollo de las inquietudes de los «buscadores espirituales» o de las personas desafiliadas. De hecho, la circulación o nomadismo religioso, se relacionaría con el «creer sin pertenecer», ya que «las pertenencias sociales se han vuelto fluidas y los individuos recorren caminos en los cuales es posible multiplicar las etapas, sumando pertenencias sucesivas o simultáneas. Para estas personas, inmersas en los procesos de secularización, es común, en la actualidad, construir sus propios universos de significado, bajo la demanda de hacerlo por cuenta propia, lo que remarca el «complejo proceso de individuación y de cuentapropismo del creer» (Mallimaci & Mosqueira, 2015).

Como se ha observado, hasta este punto, la mayor parte de la literatura sobre la población sin religión se ha desarrollado desde la segunda mitad del siglo pasado en algunos países desarrollados, principalmente, EUA, Canadá, Inglaterra, entre otros. Asimismo, desde la última década del siglo XX, se ha comenzado a abordar el tema de la desafiliación en la región Latinoamericana, como da cuenta el ejemplo de Brasil y Uruguay. En el caso mexicano, de acuerdo con la revisión de la literatura, el cuestionamiento de la afiliación religiosa no cuenta con estudios particulares, pero sí con diversas investigaciones que han tocado tangencialmente el fenómeno. En este derrotero, este trabajo pretende contribuir con la literatura, tratando de llenar el vacío que existe en la indagación de este tópico en México.

El caso de la desafiliación religiosa en México muestra mucha más cercanía con las tendencias en Brasil y Uruguay que con las otras ilustraciones descritas. Las principales semejanzas son que: 1) al igual que en Brasil, México muestra una población desafiliada con índices de desarrollo bajo y vulnerabilidad social; pero, por otro lado, una parte de la población urbana parece vincular su desapego religioso en la dinámica de su integración a la modernidad de la sociedad, como sucede en Uruguay. 2) por otro lado, el carácter de sociedades latinoamericanas, parece aportar elementos en común que tienen relación con procesos históricos de dominación colonial, donde la imposición de una religión hegemónica, como la católica, jugó un importante factor en los países de la región.

Bajo la lógica mentada, es importante considerar que «las cualidades modernas no se desarrollan necesariamente en contraste con o incluso a expensas de la tradición, sino que lo hacen más bien a través de la transformación y el ajuste de la tradición» (Casanova, 2007:8). La perspectiva, por tanto, apela por la continuidad esencial entre tradición y la

modernidad, en muchos de los casos o llámese también el proceso mediante el cual se reformulan las tradiciones para los contextos modernos, ayudando a configurar formas particulares de modernidad que son características de una secularización latinoamericana. Resta, entonces, delimitar el objeto de investigación propiamente, así como los objetivos e hipótesis que sirvieron de guía en el proceso de trabajo de campo.

Delimitación del objeto de estudio

A partir de la problemática y literatura detallada previamente, este trabajo doctoral se cuestiona ¿quiénes son las personas que se definen sin religión en el mapa de las creencias y prácticas religiosas en México?

La pregunta está elaborada de esta manera porque se parte del presupuesto de que el fenómeno religioso es un acto de afiliación a un linaje creyente que se corresponde con determinadas creencias y narrativas de carácter espiritual, moral y religioso; así como con prácticas regulares del compromiso religioso: orar, considerar a la religión importante para la vida, asistir a servicios religiosos, etc. De tal manera que las personas sin religión expresarían una falta de continuidad respecto de una comunidad o linaje religioso de creyentes presentes, pasados y futuros; pero sin que esta *desposesión* signifique intrínsecamente un abandono de creencias y prácticas.

Estudiar a la población sin religión involucra, en consecuencia, abordar la secularización social, es decir, el movimiento constante del trabajo de la religión en una sociedad incapaz de solventar las incertidumbres que ella misma recrea en su seno y que, en la dimensión del individuo, concibe la reconfiguración de las afiliaciones, pero también de las creencias y prácticas religiosas; por lo que la desafiliación no involucra una evicción consecuente de las otras formas de visibilización de la cuestión religiosa. La secularización, en este sentido, diversifica las maneras de afiliarse, de creer y practicar en el ámbito social. Y ella misma, concibe la heterogeneidad en los diversos procesos regionales y locales, en relación con el contexto histórico de cada uno de los lugares en los que se analiza el desarrollo del fenómeno religioso.

Considerando lo anterior, el objeto de estudio es la población sin religión en el mapa del campo religioso de México. En consecuencia, la unidad de análisis son las personas que

se autodenominan sin religión situadas en espacios diferenciados para dar cuenta de la heterogeneidad de los procesos de secularización.

Relevancia y justificación

La relevancia de este objeto de estudio estriba en la producción de conocimiento para la comprensión y explicación de un sector de la población que no ha sido particularmente abordado en el contexto mexicano, a decir, los individuos que por numerosas razones se agrupan en la categoría sin religión, y que han incrementado su presencia, en distintas magnitudes, durante los últimos años. Como se ha mentado, este sector poblacional parece eclipsarse dentro de la investigación del fenómeno religioso debido a que la pesquisa se ha centrado comúnmente en el «ser religioso» como centro de la construcción de la identidad de las personas. Bajo esta tesitura, Steve Bruce (2002), afirma que la falta de simetría de las categorías religiosas se debe a que la norma principal en la investigación sociológica ha sido la del «sujeto religioso», es decir, insistir en que la gente acepte o rechace una designación religiosa –o antirreligiosa–, más que en el propio interés de los actores sociales acerca de la religión organizada y sus manifestaciones en prácticas y rituales.

Por lo tanto, este trabajo apuesta por contribuir en el conocimiento y en la literatura, aún en construcción, sobre los matices del significado de la desafiliación religiosa, es decir, cuál es el sentido de la identificación «sin religión» atribuido por los individuos, en qué creen y qué practican y, en la medida de lo posible, delinear un proceso y un contexto común para aquellos que se definen en esta categoría del campo religioso. Tal y como afirma el sociólogo Pierre Bourdieu (2004), la sociología «no merecería tal vez ni una hora de dedicación y esfuerzo si limitara sus aspiraciones al único fin de descubrir los hilos que mueven a los individuos [...] a imagen de los títeres [...]]; y, si no se impusiera, además, «la tarea de devolver a esos hombres el sentido de sus actos».

Conjuntamente con lo anterior, este estudio también busca ser relevante en la dimensión del refinamiento de las mediciones sobre las categorías sociales de los censos y encuestas sobre la configuración de la sociedad mexicana. En cierto sentido, se parte de la problematización de una categoría práctica: la población sin religión; constatando que la proporción expresada da cuenta de una fachada en teoría homogénea, aun cuando, parece vislumbrarse una multiplicidad de configuraciones que rebasan la sola afiliación de los

individuos y se complejiza con las distintas mixturas de las creencias y prácticas que enuncian en su experiencia de vida. Bajo este argumento, es legítimo cuestionarse si ¿es correcto entender a este grupo como *sin religión* o si sería mejor definirlo como *no afiliados* (en términos religiosos)?

Si se quiere diferenciar, inicialmente, entre una noción y otra, la primera (sin religión) podría anotarse como una condición pragmática y, por lo tanto, imperfecta, ya que trataría de captar la diversidad que se desarrolla en los infinitos grados de libertad del campo religioso. Sumado a ello, esta noción también se caracteriza por ser periférica a la religión o como expresa Lee (2012), “*It is relative to religion because religion has dominated relevant areas of thought for some centuries and continues to do so at the point at which non-religious scholars enter the debate*” (Lee, 2012, p. 134). Por su parte, la noción de la desafiliación religiosa no es pragmática, sino que se construye desde la *imaginación sociológica*, por lo que busca ser perfectible y explicativa de los fenómenos alrededor de la secularización.

De hecho, en términos de la discusión sociológica acerca de la secularización, esta investigación encuentra justificación en la revisión de la pertinencia de los postulados de la secularización en el contexto mexicano (dentro de la población urbana y rural de los espacios de definición de estudio), partiendo de la base de que este paradigma ha sido desarrollado principalmente desde la experiencia de las sociedades industrializadas europeas y del modelo «alternativo» estadounidense; por lo que afirma Roberto Blancarte que tanto en México, como en muchos países de América Latina, todavía no se alcanza a definir una «esencia y particularidad», desde las pautas del análisis religioso (Blancarte, 2001, p. 852).

En esta lógica, se resalta que para pensar la secularización fuera de su racionalidad dominante, es necesario reconocer que existen procesos múltiples y distintos, así como existen modernidades occidentales múltiples y variadas que se relacionan en gran medida con las diferencias históricas del mapa religioso en cuestión (Eisenstadt, 2000; Casanova, 2007; Burchardt y Wohlrab-Sahr, 2013). A esto hay que sumar las distintas tonalidades que adquiere lo secular desde las dimensiones reconocidas dentro de este fenómeno: tanto su efecto en la reconfiguración de la participación religiosa individual; así como en el proceso de cambio religioso de las instituciones encargadas de la salvación de las almas; y en la

tendencia de laicización latente y manifiesta de las instituciones políticas y las demás esferas de lo social (Dobbelaere, 1981).

Preguntas e hipótesis particulares

Como se ha declarado con antelación, la pregunta central es ¿quiénes son las personas que se definen sin religión en el mapa de las creencias y prácticas religiosas en México?

La hipótesis general (H_0) es que las personas sin religión serían individuos que han anulado la continuidad con una comunidad o linaje religioso de creyentes presentes, pasados y futuros; sin que ello implique, necesariamente, un abandono de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual. Su *desposesión* estaría, más bien, vinculada con los procesos de secularización (heterogéneos e híbridos) que han diversificado las maneras de afiliarse, de creer y de practicar. Esto es, bajo la propia influencia de los diversos procesos regionales y locales, y en relación con el contexto histórico de cada uno de los lugares en los que se analiza el desarrollo del fenómeno religioso.

Es conveniente aclarar, por lo tanto, que indagar sobre quiénes son las personas desafiliadas implica profundizar, en primer lugar, sobre la adscripción a una religión o sistema de creencias y prácticas, por encima de la declaración que se realiza en los censos. Y, por otro lado, sobre la posición estructural específica de estos individuos: edad, género, ingreso, nivel educativo, espacio rural o urbano. Ambas posiciones (religiosa y social) son pertinentes ya que se consideran varios de estos factores en la selección de informantes y en el análisis de los datos.

Debido a lo anterior, se plantean las preguntas suplementarias: ¿qué afirman creer y practicar las personas sin religión, en términos de creencias y prácticas religiosas o espirituales? Y ¿Cómo se vincula esta disposición de creencias y prácticas con la trayectoria religiosa descrita por los individuos? Asimismo, ¿qué condiciones sociales comparten en sus espacios de definición? Y, ¿Cómo influye la posición estructural en los procesos de secularización individual?

Estas preguntas suponen alcanzar la explicación y comprensión de distintos niveles del objeto de estudio. En esta lógica, los objetivos de investigación son:

- 1) Primero, describir el sentido de la desafiliación en los individuos y categorizar la disposición de sus creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual, si es que

éstas en efecto son reconocidas por las personas sin religión o si se integran nuevas formas de diferenciación entre lo sagrado y lo profano. En este sentido, se pretende desarrollar una tipología con base en los elementos hallados en campo, registrando los perfiles distinguibles de las combinaciones entre la (des)afiliación religiosa y las creencias y prácticas mentadas en la narrativa biográfica de los individuos.

(H₁): A manera de hipótesis, se esperaría encontrar individuos con una desafiliación determinada por la falta de identificación o aversión a un linaje creyente, pero que expresan algún grado de creencias y prácticas (o rituales) de carácter religioso o espiritual.²⁵ En estos términos, los tipos ideales del fiel religioso y del ateo militante serían perfiles poco recurrentes debido a la tendencia, propia de la secularización individual, por reorganizar continuamente las creencias, las prácticas-rituales, y la referencia a la afiliación religiosa de las personas.²⁶

- 2) Otro objetivo es puntualizar la trayectoria religiosa de los individuos (recuperada a través de su narrativa biográfica) para delinear la relación que tiene ésta con su posicionamiento sin religión.²⁷

(H₂): La hipótesis aquí es que las personas sin religión habrían llegado a esta determinación principalmente por dos vías: a) a través de la continuación de una

²⁵ Esta hipótesis se desprende de los hallazgos realizados por Rodrigues (2012), en el contexto Brasileño, en relación con las personas «sin religión pero con religiosidad». En un sentido amplio, estos individuos no pertenecen estrictamente a una comunidad confesional, no obstante, esto no supone que dejen de creer o que no han desarrollado una religión particular. Mejor dicho, su posición «es evidencia una secularización relativa de la conciencia acompañada por una crisis de credibilidad en las instituciones religiosas» (Rodrigues, 2012, p. 1137).

²⁶ Esta hipótesis de trabajo se encuentra acorde con las recientes posturas acerca de la secularización en el nivel social, entendida esta última, no ya en términos de la evicción social y cultural de la religión ante el muro del racionalismo y la modernidad, sino como producto del proceso de re-acomodo de las creencias que se producen en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal (Hervieu-Léger 1985; 1999); además, de que dicha reorganización permanente, en el nivel de la narrativa biográfica, puede incluir tanto la individualización de las mismas creencias o el abandono de la trascendencia como norma definitoria de lo religioso (Blancarte, 2001); mientras que en el nivel de la religión institucionalizada implica el declive y surgimiento de distintos grupos que compiten por la salvación de las almas, es decir, el «cambio religioso institucional» (Dobbelaere, 1981).

²⁷ En este punto emerge la utilidad de la noción de espacio (de definición) como referente de la investigación propuesta. El tránsito de un espacio de socialización religioso a uno sin religión implicaría en términos de Berger (1967), la emergencia de aquellos individuos que afrontan el mundo sin el «beneficio» de las interpretaciones religiosas. Aunque, habría de definir cómo se desarrolla este proceso y si en verdad estos actores sociales se encuentran desligados de concepciones religiosas. En este sentido, sería importante reconocer los órdenes de los entornos de formación y socialización con pares en la trayectoria de las personas sin religión; además de su contacto con iglesias, nociones religiosas y posicionamientos divergentes de los discursos de las asociaciones religiosas: *el cómo se accede a la no afiliación*.

trayectoria con una escasa educación confesional durante su formación básica; o, b) mediante una ruptura con los dogmas generalmente transmitidos por vía familiar y comunitaria. Bajo esta tesitura, la *desposesión* del linaje religioso estaría basada en un distanciamiento que inició, en algún grado, desde las generaciones previas o en el tránsito voluntarista de un espacio confesional hacia un espacio de socialización secular.

- 3) Un objetivo ulterior es recabar la información común respecto a la posición estructural de las personas sin religión (edad, género, ingreso, nivel educativo, espacio rural o urbano), para intentar comprender cómo influyen los espacios de definición en los procesos de secularización individual, tanto en los lugares caracterizados como urbanos, así como en los rurales.

(H₃): Por lo tanto, se plantea como hipótesis una secularización diferenciada por espacios de definición: aquella basada sobre todo en un cambio cultural en los individuos inmersos en el ajetreo de la vida urbana, y un cambio estructural del lado de las dinámicas estructurales de las localidades rurales:

- a) En el caso de los entornos urbanos, se esperaría encontrar una transformación del comportamiento individual (participación religiosa), debido a un problema de articulación entre las normas de grupos religiosos y las conductas y actitudes de los individuos, a partir de un entorno de socialización que favorecería a la tendencia de reorganización constante de creencias, prácticas y adscripciones; y bajo la influencia de ciertos agentes modernizantes como el desarrollo económico, la educación formal, la calidad de vida, la experiencia urbana (contacto con redes seculares globales, acceso a servicios, uso de medios de información y comunicación, etc.), entre otros.²⁸

²⁸ Es importante señalar que estas asociaciones mantienen cercanía con la tesis modernistas de Norris e Inglehart (2004), para quienes la religiosidad persiste sobre todo y con más fuerza en las poblaciones vulnerables, especialmente las que viven en las naciones más pobres enfrentando riesgos y amenazas a la supervivencia personal. En el otro extremo, los individuos que habrían alcanzado cierta «percepción» de bienestar material estarían inclinados al cambio de valores que acentúan la seguridad física y económica por valores «posmaterialistas», que subrayan la «autoexpresión individual y la calidad de vida» (Inglehart, 1997). Por otro lado, la conjetura también se sustenta en la propuesta de Gibaja (1972), quien asevera que las personas más expuestas a la educación y la vida urbana, serán en menos casos practicantes de una religión y con mayor disposición a acentuar los aspectos éticos de la concepción religiosa, así como resolver los conflictos entre la esfera social y religiosa con una orientación predominantemente secular.

b) Por su parte, en comunidades rurales indígenas, se anticiparía un cambio religioso influenciado principalmente por procesos estructurales o debido también a las resistencias comunitarias que remarcan la preeminencia de la localidad por encima de las decisiones individuales de la agencia. Esto supone considerar el peso del campo religioso que tiende a pluralizarse en las comunidades rurales indígenas y la legitimación de las *costumbres* como forma de socialización.²⁹

Además de las consideraciones anteriores, es necesario reconocer la influencia del contexto para la emergencia de la población sin religión en los municipios de México. Esto es, por así decirlo, el nivel *meso* del fenómeno que determina el desarrollo de la pluralización del mapa religioso. Se considera parte de este tejido: 1) la distensión histórica del dominio de la Iglesia católica en el espacio social y político de los lugares de estudio; y, 2) la ubicación geográfica de los espacios de definición.

Para ilustrar la forma específica en que afectarían estas variables a la determinación de la tendencia sin religión de los municipios en México se puede traer a colación el caso de las localidades delimitadas en la región Centro-norte y Occidente. En esta zona, tradicionalmente, el catolicismo ha logrado madurar con mayor fuerza hasta convertirse en un espacio de resistencia contra la difusión de otras expresiones religiosas y es también en estas regiones donde la población desafiada registra sus menores incidencias. Por otro lado, la influencia de la posición geográfica es perceptible en las entidades que se ubican en la frontera norte y sur del país, las cuales históricamente se asocian a un alto grado de pluralismo religioso, probablemente producto del tránsito migratorio y del contacto con diversos marcos de significado cultural. En estos espacios el catolicismo institucionalizado no se ha difundido como en otras regiones, dejando un campo abierto para el establecimiento de un pluralismo confesional, como lo denomina Rivera (2009).

²⁹ Pese a los contrastes indudables, el debate de la secularización mostraría su pertinencia para observar la relación entre el poder de las instituciones religiosas y el incremento de las personas sin religión, ya sea de manera autoadscrita o en el grado en que las personas son, en efecto, menos religiosas. En este aspecto, parece relevante la tesis de Steve Bruce (2002; 2011), según la cual, el declive del poder de la religión causa merma en el número de personas religiosas y el grado en que las personas son, de hecho, religiosas. De tal manera que, mientras más poder pierde la «fe religiosa» es cada vez más complicado el «socializar» la fe entre las siguientes generaciones, por lo cual se complejiza preservar la cohesión e integración del sistema de creencia particular. Asimismo, en la medida que la religión se vuelve un asunto «selectivo» se dificulta también el mantener los límites, proliferan las variaciones y el relativismo, y, en consecuencia, es más difícil establecer una vía religiosa por encima de otras.

Acerca estos factores, es importante mencionar que pueden ser registrados tanto en términos estadísticos como a través de datos históricos y geográficos. Por mencionar un caso, lo que se ha denominado como «distensión histórica de la Iglesia católica» puede hallarse no solamente en el porcentaje de católicos de la región o en sus bastiones regionales, sino también en el número de sacerdotes por cada diez mil o más personas. Simultáneamente, la consolidación de la presencia católica puede visibilizarse a través de la relación, siempre en tensión, entre la Iglesia y el poder político, sobre todo si existe una tendencia manifiesta de laicización de las instituciones gobernantes como ha sucedido en México en los últimos años (Loeza 1991; Blancarte, 2012).

Para profundizar en estos factores, el tercer capítulo de la tesis se ocupa de desmenuzar los datos estadísticos del campo religioso en México, con especial énfasis en la población sin religión y las posibles explicaciones históricas de su posicionamiento. No obstante, antes de ello, el siguiente apartado explica la propuesta de trabajo o, mejor dicho, cómo se pretende investigar la cuestión aquí planteada.

Directrices metodológicas

Esta investigación es de corte cualitativo y se ha realizado mediante entrevistas semiestructuradas con individuos que se autodenominan sin religión en los dos principales espacios de definición delineados por la literatura socioantropológica sobre el fenómeno sin religión en México.³⁰

Así dicho, en esta última sección se describe la justificación de la elección de los dos contextos en que se realizó la investigación. Luego, cuáles fueron los criterios de selección de los informantes y cómo se desarrolló la participación de los mismos. Y, finalmente, el instrumento utilizado, incluyendo los temas a los que se les brindó pertinencia.

Contextos: espacios de definición religiosa

³⁰ Las observaciones cualitativas contribuyen por sí mismas a una «validación interpretativa»: aquella en la que se recurre al significado de los objetos, eventos y comportamientos de las personas comprometidas en ellos. En esta validez, a decir de Maxwell (1992), se pone particular atención en la cognición, afección, creencias, evaluaciones y todo aquello que relate la perspectiva del participante. Esto significa, en efecto, que comprender el fenómeno implica situarse en la perspectiva y categorías de los participantes y mucho menos en las del investigador.

Los espacios de definición sobre el fenómeno sin religión en México, concretamente, son: un tipo urbano representado por la delegación Benito Juárez en la Ciudad de México y, un segundo con características rurales, en el municipio indígena de San Pablo Chalchihuitán en Chiapas.

El espacio de definición representa el caso de estudio asociado con la influencia que tiene el contexto para la configuración de la afiliación, las creencias y las prácticas religiosas de los individuos.³¹ En el sentido de lo expuesto, no se busca realizar una comparación *stricto sensu* de los dos espacios considerados, sino, antes bien, el estudio de cada caso destacando los aportes de los datos (composición y variabilidad), para el debate en torno a la secularización y su manifestación en el fenómeno de la desafiliación religiosa expuesta tanto por personas en el contexto urbano como en el contexto rural del campo religioso en México.

La elección del municipio como contexto de análisis no es baladí, si bien estas unidades territoriales no representan criterios de orden geográfico, sino político-administrativos, éstas constituyen una escala en la que existe una gran cantidad de datos que posteriormente pueden agregarse en regiones homogéneas o entidades federativas; y simultáneamente, pueden dar cuenta de datos locales para el análisis de los distintos casos. Por otro lado, en términos de los individuos, su estudio permite profundizar en las explicaciones biográficas para observar la trascendencia del contexto (la comunidad, el barrio, la colonia) y, en tanto, la variabilidad interna del caso para explicar la población sin religión en México.

De esta manera, la selección de los contextos mentados donde se insertan los desafiados se ha realizado con base en dos criterios relevantes de acuerdo con la literatura y los datos revisados: 1) Estas localidades acumulan una cantidad importante de población sin religión en términos absolutos y en términos porcentuales, es decir, representan los sitios con más alta proporción dentro de la entidad federativa a la que pertenecen: La delegación Benito Juárez tiene una proporción de 10.1 % de individuos que se dice sin

³¹ En este sentido, se espera comprobar que la influencia del espacio urbano en la Ciudad de México y el contexto rural en Chiapas moldea el fenómeno religioso a nivel social e individual, sirviendo como marco de confluencia entre lo local y lo nacional, entre lo regional y lo global, y entre lo estructural y lo biográfico. Cada caso es, por tanto, pertinente metodológicamente porque la recopilación de datos aporta observaciones – evidencias – para soportar o rechazar los presupuestos expuestos (Campbell and Stanley, 1973; King et al. 2000)

religión (más de 39 mil habitantes) y San Pablo Chalhuitán 45.4 % (6 mil 367 habitantes) (INEGI, 2010). 2) Por otro lado, cada uno de los casos es un relieve significativo del entorno urbano y rural donde se concentra la mayor parte de población sin religión en México. Por tanto, lo enriquecedor de la diferenciación local reside, antes que en una comparación de los espacios estudiados, en la composición interna y la variabilidad del fenómeno en cada caso.³²

Criterios de selección de informantes

Para la selección de informantes se diseñó un muestreo intencional de personas desafiladas, en el contexto urbano y en el rural, bajo dos criterios básicos: que el informante se identificara a sí mismo como «desafiliado» cuando se le cuestionara sobre su religión y que tuviera vecindad de por lo menos cinco años en los espacios de definición ya especificados. Esto último, con la intención de que los informantes hayan sido parte del registro del censo nacional en 2010 y, por tanto, que representen cercanamente a la población que fue asentada en la categoría sin religión.

Además de lo anterior, también se previeron entrevistas complementarias con informantes clave del campo religioso: afiliados, líderes religiosos, investigadores, miembros de organizaciones, entre otros, con el objetivo de triangular la información de la relación con la trayectoria religiosa y el contexto en el que se posicionan las personas sin religión.

El censo nacional mexicano conjunta datos a partir de la caracterización solicitada a los censados cuando se les cuestiona: «¿cuál es la religión de cada persona (que vive

³² Se ha seleccionado a la Ciudad de México y al estado de Chiapas debido a la importancia de estas entidades para la comprensión del fenómeno de la población sin religión. En la capital el porcentaje de población sin religión en 2010 es muy similar al acaecido a nivel nacional (4.7 %), pese a esto, lo particular es que esta cifra se duplicó prácticamente en la primera década del siglo XXI, pasando de 2.9 % en 2000 a 5.5 % de la población en 2010 (alrededor de 484 mil personas). Además, en esta delimitación territorial, la mayor parte de la población desafiada se encuentra distribuida en localidades de 100 mil y más habitantes (98 % del total), con un promedio de escolaridad significativamente alto (12 años). En el otro caso, Chiapas representa un caso de sumo interés, ya que pese a no representar uno de los estados con más desarrollo urbano e industrial, los porcentajes de población sin religión son de los más altos en el país. En 2010, el sector sin religión fue 12.1 %, esto es, un poco más de 580 mil habitantes, el más alto en términos absolutos en toda la república. Adicionalmente, Chiapas es la entidad con mayor porcentaje de diversidad religiosa donde el catolicismo apenas retiene un poco más de la mitad de la población (Garma, 2014).

normalmente en la vivienda)?».³³ Partiendo de esta base, esta investigación toma como punto de arranque esta interrogante para profundizar el fenómeno de investigación, de la misma manera en que procedió Rodrigues en Brasil (2007, 2009, 2012).

El replicar una metodología de trabajo ya realizada en un contexto latinoamericano puede favorecer para alcanzar una validez del tipo «pragmática» tal y como lo refieren Selltiz et. al (1976). De acuerdo con su trabajo, este intento de validación es útil si existe ya un criterio válido y razonable con el que las puntuaciones del instrumento de medida puedan ser comparadas. Generalmente, la medición conjunta de las puntuaciones por dos o más observadores que están puntuando a los mismos sujetos (o al mismo fenómeno, se agrega) tiende a aumentar la seguridad y la validez.

En este sentido, al igual que la pesquisa brasileña, se inquirió a los informantes sobre una situación hipotética: «Cuando un encuestador censal le pregunta ¿cuál es su religión o iglesia? Usted qué responde». Cuando el entrevistado contestó o se autodefinió sin religión o ateo/agnóstico (o algún aspecto paralelo que remitiera a este tópico), se continuó con una entrevista semiestructurada sobre la problemática central, pero dando posibilidad al entrevistado de acrecentar la información a través de respuestas abiertas.

Es importante aclarar que, aunque existe un considerable porcentaje de población sin religión en México (más de 5.3 millones de personas en 2010, según INEGI) su localización no está focalizada en un solo espacio. Los desafiliados se distribuyen en distintas áreas geográficas y segmentos de la población con mayor o menor intensidad. Para zanjear esta dificultad, se recurrió, primero, a la selección incidental de informantes en algunos espacios públicos y, segundo, se hizo uso de redes personales, sondeando entre conocidos y amigos, amigos de amigos, colegas de actividades y vecinos, contactos casuales, entre otros. La finalidad de la utilización de las redes fue indagar dentro de la

³³ De acuerdo con INEGI (2011c), hasta el censo de 1990 la información se registraba con categorías predefinidas. Si bien, para el censo de 2000 se cambió a una pregunta semiabierta a través de las categorías: Ninguna (1), Católica (2), y Otra religión, con la posibilidad de registro abierto solo en el último caso. También para el 2000 se desarrolló la clasificación de religiones con base en el catálogo de más de 5,400 asociaciones del directorio de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación. Desde entonces, este documento ha servido para cotejar las distintas respuestas de la población censada y asignarle una categoría en el campo social religioso del país. Finalmente, la pregunta del censo de 2010 fue «totalmente abierta para registrar la respuesta textual de los informantes» (INEGI, 2011c, p. 27), y solventando de alguna forma la presión de algunas iglesias no católicas que consideraron la respuesta cerrada como un indicador de preferencia católica.

extensión de los contactos personales, como una corriente, donde un individuo llevó a otro hasta formar un grupo diversificado.

De acuerdo con Rodrigues (2007), existen tanto ventajas como desventajas al emprender una pesquisa a partir de una red de relaciones particulares. Entre las bondades encontradas se encuentra favorecer a la confianza del informante con el entrevistador y, de esta manera, facilitar la tarea de encontrar a otros potenciales entrevistados.³⁴ En contraste, la desventaja más evidente es la limitación de la variedad (sociodemográfica) de los individuos encontrados debido a lo cercada de la red de contactos. En otras palabras, se corre el riesgo de entrevistar a personas con perfiles sociodemográficos similares al del entrevistador sin dar cuenta de la variedad del fenómeno estudiado.

Una de las encomiendas previas, por tanto, ha sido hallar informantes bajo el criterio de maximización de la heterogeneidad de sus perfiles. Esto es, buscando distribución análoga entre el número de hombres y mujeres, de acuerdo con ingresos altos y bajos, respecto a educación por encima y por debajo de la media, y en términos de las generaciones (nacidos antes y después de los 80).³⁵ Todo lo anterior, reconociendo que «no todos los individuos disponen de los mismos medios y de los mismos recursos culturales para producir su propio discurso creyente. Los remiendos se diferencian según las clases, los medios sociales, los sexos, las generaciones» (Hervieu-Léger, 1999).

Instrumento de recolección de datos

El periodo de entrevistas con personas sin religión se ha desarrollado por un año; puntualmente, durante el segundo semestre de 2014 y el primero de 2015, mediante la

³⁴ La confianza es un factor determinante ya que debido a ésta la indagación adquiere la profundidad adecuada a lo largo de diversas conversaciones individuales con los informantes. A decir del sociólogo italiano Franco Ferrarotti, la tarea fundamental de los investigadores cualitativos es desarrollar una interacción de proximidad con los otros: «ganarse la confianza de los interlocutores, a no limitarse a colocar una cruz en la casilla justa» (Ferrarotti, 2007, p. 97).

³⁵ El contraste generacional, a decir de Balán y Jelín (1979), da cuenta de las distintas presiones sociales, barreras económicas y estructuras de oportunidades que han incidido y que, en efecto, inciden en la «regulación del ciclo vital» dentro de un contexto histórico dado. Así dicho, esta discriminación podría aportar observaciones sobre la influencia de eventos sociohistóricos vividos o percibidos como «significativos», tal es el caso del uso masivo de las nuevas tecnologías de información entre las población más joven, así como la transformación de ciertas pautas culturales merced a la nueva forma de las economías y comunicaciones globalizadas (Castells, 2001; 2004; 2005). Acerca de esto, en el ejercicio que se ha expuesto en Mora (2014), se demostró que la experiencia temporal (de la generación) es determinante para la definición y la reorganización de las adscripciones y el sistema de creencias en el nivel biográfico.

utilización de un guion para una entrevista semiestructurada. Este instrumento guía, a pesar de la verdad de cada caso estudiado, ha tenido el objetivo de llegar a la confirmación de las hipótesis expuestas y a una cierta saturación del modelo elaborado en torno a la secularización social. De hecho, para arribar a esta *saturación ideal*, es necesario que las entrevistas apenas aporten «algún valor analítico añadido al conocimiento sociológico del objeto social» (Bertaux, 2005, p. 54). Es decir, que los discursos y narrativas recuperadas permitan comprobar los argumentos alrededor de la hipótesis (H_0) nuclear planteada:

Las personas sin religión son individuos que han anulado la continuidad con una comunidad o linaje religioso de creyentes presentes, pasados y futuros; sin que ello implique, necesariamente, un abandono de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual. Su *desposesión* estaría, más bien, vinculada con los procesos de secularización (heterogéneos e híbridos) que ha diversificado las maneras de afiliarse, de creer y de practicar, bajo la propia influencia de los diversos procesos regionales y locales, y en relación con el contexto histórico de cada uno de los lugares en los que se analiza el desarrollo del fenómeno religioso.

Ahora bien, es importante especificar las dimensiones donde las observaciones han buscado aportar evidencia. Las pautas para este desglose son los objetivos de investigación y las hipótesis mentadas en cada caso (ver tabla 1.1; 1.2 y 1.3 en Anexos). De tal manera que:

- 1) Primero, se buscó recuperar observaciones alrededor de la hipótesis (H_1) de que la población sin religión agrupa a individuos con una desafiliación determinada por la falta de identificación o aversión hacia un linaje creyente, pero que expresan algún grado de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual, en concordancia con la tendencia de reorganización continua de estos elementos (y su desfase) con la adscripción expuesta, característico de la secularización en el nivel individual.

Bajo esta lógica, se pasó de la afirmación «sin religión» inicial del individuo, a la solicitud de la descripción de esta posición; así como a la recuperación de las nociones sobre los creyentes, el ateísmo–agnosticismo. Y, a través de respuestas abiertas, al registro de las creencias fundamentales de los desafiados y las actividades posiblemente vinculadas con estas creencias trascendentales: servicios religiosos, colectivos tradicionales, actividades con orientación mística o espiritual, plegarias, altares, etc.

- 2) Una segunda dimensión es la relacionada con la trayectoria religiosa de los individuos para delinear la relación que tiene ésta con su posicionamiento sin religión. Las indagaciones en este sentido buscaron evaluar la hipótesis (H_2) de que

las personas sin religión habrían llegado a esta determinación continuando una trayectoria con una escasa educación confesional; o, mediante una ruptura con los dogmas generalmente transmitidos por vía familiar y comunitaria.

La forma de construir esta información fue mediante preguntas abiertas para recuperar la narrativa de los individuos desafiados. De tal manera, que la trama biográfica permitiera conocer el desarrollo de la desposesión de un linaje religioso, basada en un distanciamiento que inició, en algún grado, desde las generaciones previas o en el tránsito voluntarista de un espacio confesional hacia un espacio de socialización secular. Así dicho, se tomó en cuenta la educación e interacción religiosa que fue transmitida en su socialización primaria; cómo fue asimilada y las motivaciones para continuar o «alejarse» de los patrones aprendidos inicialmente.

- 3) Finalmente, la última hipótesis está relacionada con el espacio de definición, aquel marco de influencias sociales y de instituciones (o mundo social) en que el ciclo vital y las referencias de la identidad de los individuos se van desdoblado y desarrollando. En términos generales, se ha conjeturado (*H3*) que en el ambiente urbano la desafiliación religiosa abreva de la dinámica de cambio religioso en el comportamiento individual (participación religiosa), que da cuenta del problema de articulación entre las normas de grupos religiosos y las conductas y actitudes de los individuos; mientras que en las comunidades rurales indígenas sería reflejo de un cambio religioso influenciado principalmente por procesos estructurales o debido también a las resistencias comunitarias que remarcan la preeminencia de la localidad por encima de las decisiones individuales de la agencia.

En esta lógica, las preguntas guía se orientaron por el discernimiento de la experiencia del individuo, de la percepción de su entorno y de las opiniones emergentes sobre los temas religiosos; lo anterior, tratando de destacar los elementos estructurales que pueden influir en la posición sin religión, desde la dinámica del contexto urbano o rural: edad, género, escolaridad, estado civil, número de hijos en su caso, ingresos económicos, residencia, ideología política, entre otros.

Tomando en consideración este desarrollo metodológico, se buscó construir una narrativa específica, en ocasiones dirigiendo la entrevista semiestructurada con las interpelaciones y, en otras, dejando la opción abierta para que el informante desarrollara su

discurso, pero tratando de cubrir los objetivos preestablecidos. El orden, eso sí, fue el que se diseñó en los cuadros mostrados, de tal manera que, por ejemplo, se comenzara siempre con una pregunta estándar y poco confrontativa (*cómo te ha tratado la vida*), y se terminara con los cuestionamientos que suelen ser más difíciles de declarar para los entrevistados (*cuál es tu ingreso, ocupación actual, afiliación política, etc.*).

Al final del día, bajo la condición de cumplir con un grado importante de saturación sobre las hipótesis expuestas, y sumado a los requerimientos temporales de la investigación doctoral, se reunieron alrededor de 60 entrevistas registradas con un dispositivo electrónico (más otra docena con personajes clave). La mitad de ellas por lo menos, en la Ciudad de México, y la otra con personas desafiliadas en Chiapas. Sobre este material, se menciona que se previó analizar el texto de estas entrevistas subrayando distintas categorías: a) los esquemas comunicativos de la narración, es decir, la cadena de hechos y acontecimientos, y el hilo conductor de la historia de vida; b) la descripción, en su caso, cuando se usa para contextualizar situaciones, hechos y personas; y, de la argumentación, donde se otorga una explicación práctica de intenciones y motivos de acción, del orden de acontecimientos o razones de fondo.

En este aspecto, se concuerda con el trabajo de Day (2009), para quien es importante recobrar, mediante las entrevistas, la configuración de una «narrativa de creencia». De acuerdo con la antropóloga, en ocasiones, los informantes no elaboran directamente la enunciación de «un esquema cognitivo de creencias establecidas», aun así, describen historias específicas, narrativas y escenas que dan cuenta de un contenido emocional particular, con sus personajes y guiones. A esta narrativa se le puede asociar con las representaciones fundamentales de las personas más que a un sistema de creencias preestablecido, y éste exhibe elementos comunes: a) el «contenido» de esas creencias; b) los «recursos» o, mejor dicho, de dónde provienen; c) «la práctica» o también lo que se hace con base en ellas; d) la «relevancia», que expresa la importancia de estas creencias sobre otras; y, e) la «función», es decir, lo que esas creencias «hacen» por los individuos, pero también, lo que exige de ellos para mantener y legitimar a las instituciones religiosas. Esto último para resaltar el carácter colectivo de las asociaciones.

Bajo todo lo anterior dicho, para cerrar este capítulo, es de suma importancia recalcar las bondades de la pertinencia del uso de la narrativa de los informantes. A través

de ellas emergen ciertas pautas en el curso vital como: los «momentos críticos»; la relación entre la «agencia» y la «estructura»; y la dinámica entre los «tiempos biográficos» y los «tiempos estructurales».³⁶ Como afirma Ferrarotti (2007):

Leo con calma, y es así que del texto emergen las áreas problemáticas, ésas en las cuales el relato se mueve con más rapidez, los momentos de crisis se vuelven preciosos, epifánicos y reveladores. La historia de vida se me presenta entonces como una historia de constricciones que pesan sobre el individuo –un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes–, y al mismo tiempo como un conjunto complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego aprovechando las “buenas ocasiones”, los atisbos intersticiales (Ferrarotti, 2007, p. 108).

Esta forma de entender la riqueza de la técnica narrativa enfatiza algunas nociones particulares, que pueden ser de utilidad para analizar el texto de las narrativas de las personas sin religión:

- 1) En el primer aspecto, se subraya que en el espacio de interacción entre el individuo y la estructura se propicia el surgimiento de tensiones, reforzamientos, cambios y digresiones. Es en estos resquicios donde se hacen evidentes los momentos más críticos de la experiencia de las personas, aquellos que se han denominado como «puntos de inflexión» o de crisis, y que modifican sustantivamente el transcurso de vida de cada persona al grado de afectar su propia identidad (Appel, 2005, p. 24), ya sea religiosa, étnica, profesional, o de cualquier otro tipo.
- 2) Por otro lado, al hablar de «constricciones» durante el relato biográfico se hace referencia al conjunto de estrategias, ya sean éstas de emancipación o acomodo, que el individuo despliega en su mundo de vida cotidiana. Esto es, la estructura en la que se mueve el agente histórico y que, no obstante, no es estática, sino reactiva, «lo ayuda o lo bloquea, lo estimula o lo paraliza» (Ferrarotti, 2007, p. 117). Y es en este mismo transcurso donde se hace presente la «agencia» o, mejor dicho, un cierto

³⁶ En efecto, la narrativa biográfica resulta oportuna para realizar observaciones sobre los efectos de la secularización en torno a la experiencia de los individuos, es decir, ¿cómo se construye una agencia contrapuesta a las narrativas estructurales de la religión? Cabe agregar que ya se ha expuesto en otro sitio un ejercicio sobre este aspecto, mostrando la importancia de la relación agencia-estructura y tiempo biográfico-estructural para la definición de una adscripción religiosa/no religiosa. Para más información consúltese: *Cambio Religioso y Secularización desde la Perspectiva de la Narrativa Biográfica* (Mora, 2014). Adicionalmente, se concibe superar las singularidades biográficas hacia la construcción progresiva de una representación sociológica al relacionar numerosos testimonios sobre la experiencia vivida de la misma situación social (Bertaux, 2005, p. 37).

grado de control sobre las relaciones sociales y la habilidad de transformarlas en alguna medida (Sewell, 2006).

- 3) Por último, la metodología propuesta también permite contrastar los «atisbos intersticiales» o, mejor dicho, las posibilidades del «tiempo biográfico» cruzado con el «tiempo de las estructuras». Por esta razón, la narrativa de vida del entrevistado es un entramado que da cuenta de relaciones entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico social y, asimismo, entre éste y los mecanismos sociales intermediarios (contexto familiar, escolar, laboral, etc.) donde se desarrollan gran parte de las relaciones sociales más significativas para la vida individual (Balán & Jelin, 1979).

En estos términos, para los objetivos de esta investigación, los puntos de inflexión, la relación estructura–agencia, y la temporalidad de las biografías y las estructuras, resultan pertinentes como elementos analíticos de las narrativas sociales. La propia idea del cambio religioso subraya la expectativa de que los sujetos experimentan, en el transcurso de su biografía, una modificación en la postura de su definición religiosa, a la cual pueden definir –a través de una trama socioespacial– como una conversión o lo mismo que un *turning point*; una intensificación de la religiosidad o lo mismo que un reavivamiento del compromiso con una estructura, o una deserción religiosa, que separa los tiempos biográficos de los tiempos de una estructura religiosa para incorporarlos a otras dinámicas temporales: las de las instituciones de mercado, culturales, políticas, entre otras.

Capítulo 2. Delimitaciones teóricas y conceptuales

*Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt...
[Sie]... ist der Seufzer der bedrängten Kreatur,
das Gemüth einer herzlosen Welt,
wie sie der Geist geistloser Zustände ist.
Sie ist das Opium des Volks.*

Karl Marx (1844)

En este capítulo, contrario a la recomendación weberiana de que un concepto sobre el fenómeno religioso debe construirse *a posteriori*, el interlocutor encontrará un ejercicio de delimitación de ¿cómo se entiende a la religión en esta pesquisa? El atrevimiento se justifica en el objetivo de que esta conceptualización sea analíticamente relevante durante la recolección de observaciones. A lo anterior se suma una revisión sobre el debate en torno a la secularización para construir un modelo de las tendencias del cambio religioso sobre todo en el nivel social o, si se quiere, en la dimensión que compete a la modificación de hábitos y representaciones de los individuos.

Inmersión en el fenómeno religioso

El fenómeno religioso no tiene una sola manera de comprenderse, ya sea desde la mirada de una sola disciplina o desde el enfoque de distintas ramas del conocimiento humano. El sociólogo argentino Sergio Bagú, aseveró, por ejemplo, que:

En sus formas más elementales, la religión es un intento por explicar, a partir de la relación del hombre con la divinidad, los hechos inmediatos que condicionan, y a menudo perturban, la existencia humana. En su escala más desarrollada, la religión ha llegado a ser una antropología filosófica minuciosa, un código detallado de conducta y una hipótesis general sobre la relación del hombre con la divinidad, todo ello ubicado dentro de una enciclopedia del conocimiento alcanzado en la época respectiva (Bagú, 1989, p. 26).

No es el interés sustantivo para esta investigación discutir las distintas formas de entender a la religión. Esta empresa por sí misma requeriría de una sola investigación extensa y meticulosa. Basta, por tanto, entender orientativamente a la religión como un fenómeno que, desde el individuo, exhibe por lo menos tres dimensiones fundamentales. Por un lado, la afiliación religiosa como manifestación evidente de un tipo de identificación con una comunidad moral (iglesia) o linaje creyente. Por otro, las creencias o representaciones fundamentales –de carácter religioso o espiritual– de los individuos inmersos en una

sociedad. Y, por último, las prácticas y acciones comunes que se derivan de las dos dimensiones anteriores.

Esta delimitación se desprende de los marcos de interpretación sociológica alrededor del tópico de la religión que surgieron desde los últimos años del siglo XIX y principios del XX. Es decir, desde la sociología fundacional que tomó a la religión como un fenómeno sustancial de sus reflexiones. En los escritos tempranos de Karl Marx, por ejemplo, el tema de la religión fue punta de lanza para realizar distintas críticas del estado prusiano y su relación *perversa* con la economía de mercado. Marx no critica al Dios de los profetas, sino a su conversión mundanizada: «el dinero» (Dussel, 1983, p. 204). De este razonamiento se desprende la apreciación clásica: «*Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen und verwandelt sie in eine Ware... Der Gott der Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden*» (Marx, 1976, p. 375).³⁷

Para el filósofo y sociólogo nacido en el antiguo Reino de Prusia, antes que una crítica centrada en la inversión de la realidad contenida en la religión, su principal detracción era sobre la sociedad creadora del «aroma espiritual» de la religión. Por supuesto, para Marx, la religión representaba «*das Opium des Volks*»; sin embargo, «la miseria religiosa» era protesta y expresión de una «miseria real»: la del «*valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*». En otras palabras, que «la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política*» (Marx, 2004).

En el siglo XX, el contexto latinoamericano fue uno de los laboratorios donde se pusieron en juego las contradicciones que Marx había enunciado ya en 1844. Desde una posición anticlerical y antirreligiosa con inclinación marxista, las guerrillas que surgieron en la región trataron de combatir la alianza de la Iglesia católica con los gobiernos conservadores del *statu quo*. Esto condujo a confrontaciones directas con grupos religiosos, como sucedió en la Guerra Cristera en México entre 1926 y 1929, aunque, a decir de Jean-

³⁷ «El dinero reduce a todos los dioses del hombre y los transforma en una mercancía... El Dios de los judíos se ha mundanizado y se ha convertido en un Dios mundano» [Traducción propia]. El filósofo Enrique Dussel traduce el término *verweltlich* como «secularizado», sin embargo, aquí se considera más apropiado encomendar a Marx un sentido de mundanización del Dios monoteísta, recuperando el sustantivo mundo [*der Welt*] y la propia noción de que el Dios del pueblo judío ha devenido en un intercambio ilusorio [*der illusorische Wechsel*].

Pierre Bastian (2012), las luchas revolucionarias en América Latina fueron a la vez seculares y a la vez religiosas.

En la práctica, el compromiso de los combatientes guerrilleros, era político y subordinado a una causa en el mundo (*weltlich*), no obstante, como bien apunta Bastian, este mismo compromiso propició la movilización de creencias, la entrega del combatiente y la justificación de prácticas ascéticas o, incluso, la posibilidad de experiencias de éxtasis, dentro de las comunidades de guerreros (Weber, 1992). En tal sentido, la dimensión milenaristas impregnó no solo a las comunidades de cristianos sino, también, a los revolucionarios marxistas (Bastian, 2012, p. 29).

Esta contigüidad entre religión y revolución no fue reconocida por las élites de la dirección política latinoamericana quienes adoptaron acríticamente el precepto *marxista* de la incompatibilidad irrestricta entre religión y progreso social. A decir de Bastian, «los revolucionarios de izquierda compartían a menudo la idea de que la religión era una marca del retroceso y del pasado y que la revolución tenía que conducir a la emancipación de los pueblos del peso de la religión (Bastian, 2012, p. 21). Esta incompatibilidad ideológica adquiere importancia en el análisis posterior desde los argumentos de diversas personas sin religión, quienes refieren a sus padres como «socialistas» o «marxistas» y, por tanto, como individuos que describen a la religión como un discurso ilegítimo o abyecto.

Siguiendo en el panteón de los clásicos, una de las sociologías más conocidas en el campo religioso es la de Max Weber, quien escribió una parte importante de sus textos con el objetivo de aclarar la relación de la religión con otras esferas de la sociedad. Como ya se ha mencionado, Weber evitó definir el fenómeno religioso en el comienzo de su investigación. A decir del sociólogo, una delimitación apropiada solo podría lograrse hacia el final de sus estudios, no obstante, aseguró que si hay un lugar en donde puede ser observado, ya que su curso externo es demasiado polimorfo, es en la «acción comunitaria», «cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del “sentido”–» (Weber, 2005, p. 328).³⁸ A pesar de esta declaración de principios, Weber no desarrolló un trabajo de investigación centrado

³⁸ El sentido en la sociología de Weber (2005), se refiere a la orientación expresa y subjetiva que los individuos ponen en su acción. De acuerdo con su propuesta, esta dirección manifiesta, de hecho, es el «motivo» que transfigura una conducta humana en una acción social cuando el «sentido mentado por el sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo».

en el sentido subjetivo de las vivencias, sino que emprendió una genealogía histórica de las principales religiones en el mundo, hasta su profundización más conocida en la ética protestante y su relación con el espíritu del capitalismo (Weber, 2003).

Desprendido de su trabajo, Weber concluyó que una de los elementos clave, tanto para la religión como para otros fenómenos sociales, es la «racionalización», entendida ésta como la «antropomorfización y delimitación de competencias». Bajo esta tesis, afirmó, que toda acción originada por «motivos religiosos o mágicos» es, igualmente, en su forma primaria, una «acción racional», por lo menos relativa; si no «necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia» (Weber, 1992, p. 328). Esto sugiere, por tanto, que el «actuar religioso» no puede desvincularse de su condición de apego a la «vida cotidiana», «pues sus fines son predominantemente de naturaleza económica», dice el sociólogo. En esta lógica puede asimilarse su famosa sentencia:

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas» han determinado, con frecuencia, como guardagujas, los rieles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses (Weber, 1992, p. 247).

Esto no significa que la religión para Weber puede reducirse a una cuestión de intercambios económicos y materiales, y mucho menos en el nivel de la experiencia de los individuos. En cambio, sí sitúa a la «razón» como elemento sustancial del desarrollo de los «dioses universales». En efecto, toda conformación de un panteón sagrado, de acuerdo con nuestro autor, sigue de algún modo principios racionales sistemáticos por el solo hecho de la influencia del racionalismo (profesionalización) de los cuadros que administran los bienes de salvación y de los intereses que los laicos ponen sobre la mesa para relacionarse con objetos sagrados próximos a su cotidianidad. Esto implica que, «a los poderosos intereses ideales y materiales del sacerdocio, en los cultos y lugares de culto de los dioses particulares» se debe sumar «el interés religioso de los laicos por un objeto religioso palpable, próximo, que se pueda poner en relación, excluyente, con la concreta situación vital o el círculo concreto de personas» (Weber, 2005, p. 343).

La centralidad que otorgó Weber a la racionalidad incluso puede ser sugerente para comprender el fenómeno que aquí interesa explicar, la falta de afiliación religiosa. Por ejemplo, Weber explicó que la escisión entre el «conocimiento racional» del mundo y su

representación a través de «vivencias místicas», se fue haciendo cada vez más amplia, subsistiendo a la par la visión de un «mundo sin dioses como el único posible», y los presupuestos «irracionales» considerados como «simplemente dados»; aunque en todos los casos las cuentas del «racionalismo consecuente» no salían siempre completamente exactas y, de hecho, [agrega el sociólogo] allí donde estas consecuencias se llevaron hasta el extremo, el individuo solo podía «buscar su salvación en solitario» (Weber, 1992, p. 248).

Bajo la lógica anterior, la creencia o religión sin afiliación, de igual manera que otras formas de salvación individualizadas, fue vista por la racionalidad burocrática como una anomalía que debía ser reglamentada. A decir de Weber (1992), desde la lógica de los cuadros sacerdotales, «resultaba altamente sospechosa la búsqueda aislada de la salvación por individuos o comunidades libres mediante la contemplación, la ascesis o la orgiástica, por lo que tenían que reglamentarla ritualmente y, ante todo, controlarla hierocráticamente», esto es, despojando de la «gracia sacramental» o institucional a las formas de éxtasis y redención desarrolladas por cuenta propia; y tratando de monopolizar, continuamente, los bienes de salvación más religiosamente valorados.

De la anterior necesidad burocrática, según la postura mentada, se deriva que una Iglesia sea concebida como una «comunidad institucionalmente organizada con funcionarios y administradores de la gracia», cuyo objetivo principal es la de «organizar la religiosidad de las masas colocando sus propios bienes de salvación» al acceso universal del afiliado (Weber, 1992). Por su parte, la búsqueda de religiosidad sin afiliación, representaría –desde este análisis sociohistórico– un fracaso para los objetivos de la coacción y disposición de los bienes de salvación, y un riesgo para el estatus de la organización hierocrática, aunque, de hecho, este fenómeno no fue ajeno a las sociedades del siglo pasado y no lo es, mucho menos, para las contemporáneas.³⁹

³⁹ Hervieu-Léger (2007), asegura, en este sentido, que es una «ilusión óptica» pensar que la apropiación individual de la religión sea novedosa. Ya en épocas anteriores se presentaron atisbos de ello. Empero, según la socióloga francesa, lo realmente novedoso es el derecho de los individuos de «agenciar personalmente los pequeños sistemas de significación que dan sentido a su existencia y a elegir libremente, si lo desean (lo que no tiene nada de automático), la referencia a la tradición que les permite incluirse, como creyentes, dentro de una línea de descendencia de determinada familia religiosa»; en otras palabras, la asignación abierta de afiliaciones y tradiciones religiosas, que sería uno de los elementos novedosos de la desafiliación religiosa actual.

Se reconoce que la noción de racionalidad weberiana muestra un amplio potencial heurístico para comprender las formas de religión organizada desde el nivel de su estructura. Cabe recordar, por ello, que para Weber (1992), las religiones, «como los hombres», están lejos de ser «libros planificados de antemano»; en cambio, representan «formaciones históricas» y estructuras construidas incluso con contradicciones lógicas. Sin embargo, para el caso de manifestaciones desinstitucionalizadas, al menos en el nivel de la afiliación religiosa (el caso de las personas sin religión), parece necesario complementar esta comprensión con otras dimensiones del fenómeno religioso. Bajo esta tarea, y aún sin aterrizar en el concepto de religión, una forma adicional de dimensionar el fenómeno se le debe a otro integrante del panteón de la sociología: Émile Durkheim.

El sociólogo francés, en su trabajo clásico de 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa* –a través del estudio de las configuraciones religiosas en distintas tribus australianas– observó la pertinencia del tótem como principio organizativo de comunidades con relativamente poca complejidad organizativa. Sobre ello, afirma:

...el tótem es el manantial de la vida moral del clan. Todos los seres que comulgan en el mismo principio totémico se consideran por ese mismo hecho moralmente vinculados entre sí, y tienen entre sí deberes bien definidos (...). El principio totémico es al mismo tiempo que una fuerza material, una potencia moral (...) que fácilmente se transforma en una divinidad propiamente dicha (Durkheim, 2013, p. 243).

El tótem en las comunidades nativas, por lo tanto, representaba, por un lado, el emblema del colectivo y, por otro, la fuerza moral que permitía la cohesión al interior del grupo. De acuerdo con Durkheim, por muy rústicos o complejos que parezcan los símbolos morales de un colectivo, estos representaban una potencia real. ¿Pero de qué? Se preguntó el fundador del método sociológico. ¿No es quizás porque el tótem y la sociedad solo hacen uno? En otras palabras, ¿no es probable que Dios y la sociedad son porción de una misma sustancia?

Para la propuesta durkheimiana no es ilógico asegurar que la sociedad tiene todo lo necesario para ejecutar «la sensación de lo divino», porque «la sociedad es a sus miembros lo que un dios es a sus fieles», es decir, una fuerza superior, por encima de ellos, que los coacciona. Al igual que con los dioses, dice el sociólogo, el individuo experimenta de la sociedad la dependencia de un fiel, ya que «se cree obligado a observar ciertas maneras de actuar que le son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en

trato» y, de la misma forma, la sociedad o, eso que llamamos sociedad, reclama imperiosamente la ayuda de sus individuos:

Exige que, olvidando nuestros intereses, nos hagamos sus sirvientes y nos impone todo tipo de molestias, privaciones y sacrificios, sin los que la vida social sería imposible. Así es como a cada instante nos vemos obligados a someternos a reglas de conducta y de pensamiento que ni hemos confeccionado ni querido y que incluso son a veces contrarias a nuestras inclinaciones y a nuestros instintos fundamentales (Durkheim, 2013, p. 260).

En este paralelismo se avizora un principio de coacción fundamentado esencialmente en la «autoridad moral» de la sociedad o, mejor dicho, en la simple proyección de la energía mental que reside en ella, y por la cual, el individuo, inmerso en su seno, se encuentra reprimido y premiado a la vez. En el primer caso, cuando encarna una contradicción para el empalme social; o, en el otro, cuando se percibe estimulado, porque «el hombre (...) ha obedecido a su dios y por esta razón cree tenerlo consigo». La sincronización entre el individuo y el mandato del grupo social, según Durkheim, produce el «amparo de los dioses». Y una vez en este umbral, el sujeto común deja de ser una partícula anónima: «no es un simple individuo el que habla, sino un grupo encarnado y personificado».

A esta coacción descrita por el fundador de la sociología, también se agrega una dimensión práctica. En efecto, las ideas y sentimientos que se desprenden de la colectividad solo son posibles, afirma Durkheim, gracias a «movimientos exteriores que los simbolizan». De tal manera que, si la sociedad encarna una autoridad moral y es fuente de la propia vida religiosa es como consecuencia de la «acción común» a través de la cual «cobra conciencia de sí misma y se asienta» o, mejor dicho, que es la acción la que domina la vida religiosa, «por el solo hecho de que la sociedad es su fuente» (Durkheim, 2013, p. 464).

Consecuentemente, la prosa durkheimiana describe que la sociedad solo puede hacer sentir su influencia «si está en acto», y sólo lo está, en la práctica, si los individuos que la componen «están reunidos y actúan en común» –la «acción comunitaria» que Max Weber también reconoció en el fenómeno religioso–. En consecuencia, cuando ocurre la acción y, en particular, la acción social (religiosa), emerge la exaltación de la vida moral configurada en la propia sociedad. Bajo este argumento, no puede existir sociedad sino se mantienen y fortalecen, a intervalos regulares, los sentimientos y las ideas colectivas que configuran su unidad y su personalidad, de la misma forma en que no existen dioses si no

se reencarnan con cierta regularidad en rituales y cultos que convocan al grupo al que están ceñidos.

Puede comprenderse entonces que para Durkheim el fenómeno religioso, antes que una metáfora grandilocuente de la sociedad, representaba «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas»; todas ellas, una vez que se estructuraban en un «sistema» con cierta unidad y convocaban a distintos individuos a adherirse a ellas, derivando en una comunidad moral llamada «Iglesia» o, en sus propios términos: «Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas» (Durkheim, 2013, p. 47).

Se puede decir, por tanto, que, para Durkheim, la noción de Iglesia supone que la religión es inseparable de una comunidad moral, es decir, debe de ser una cosa eminentemente colectiva. Esta conclusión condena, de alguna manera, a las prácticas religiosas extramuros, ya que las haría pasar por individualidades sin mayor trascendencia. O como aseguró el sociólogo:

...no solamente esas religiones individuales son muy frecuentes en la historia, sino que algunos se preguntan hoy si están llamadas a transformarse en la forma eminente de la vida religiosa y si no llegará un día en que no habrá más otro culto que aquel que cada uno se hará libremente en su fuero íntimo... Pero si, dejando provisionalmente de lado esas especulaciones sobre el porvenir, nos limitamos a considerar las religiones tales como son en el presente y tales como han sido en el pasado, surge con evidencia que los cultos individuales constituyen, no sistemas religiosos distintos y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia de la cual forman parte los individuos (Durkheim, 2013, p. 99).

Parece, por tanto, que las prácticas de salvación individual o aquellas que se posicionan fuera de una institución religiosa no tienen cabida en la discusión expuesta por Durkheim. De hecho, cuando el sociólogo menciona la existencia de fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión constituida, en realidad se refiere al caso de la sobrevivencia de cultos que resistieron la desaparición de los marcos más amplios de su sistema religioso. Para este caso, el culto en cuestión se transformó en una ceremonia o un rito particular que persistió bajo esta forma, pero sin el cobijo de una comunidad moral específica como sucedió con las mitologías griegas.

Si partimos de esta exclusión, el fenómeno de la población sin afiliación religiosa engendraría, siguiendo la determinación de Durkheim, una «incierta virtualidad»

irrelevante para cualquier sistema religioso. De hecho, como problemática sociológica sería simplemente descartable si el número de personas que se identifica «sin religión» no estuviera incrementándose en el campo religioso, incluso en los contextos en donde existe un amplio espectro de afiliaciones en competencia. Esta notoriedad no significa, sin duda, una tendencia inexorable de «modernización» de las sociedades hacia un mundo sin dioses; ya, diversos sociólogos, como Danièle Hervieu-Léger (2007), han mencionado que «el decaimiento de la religión institucional» cohabita perfectamente con «la proliferación de creencias» en un mismo contexto.

Dicho de esta manera, el fenómeno de la población sin afiliación religiosa, complejiza el modelo durkheimiano de una comunidad moral uniforme, con las mismas representaciones e idénticas prácticas. Esto implica que las categorías de la sociología de Durkheim pueden ser útiles como punto de partida, pero, sobre todo, provechosas para observar las transformaciones contemporáneas en el fenómeno religioso que el sociólogo delimitó hace ya más de un siglo. Bajo esta lógica, aquí se plantea que un modelo analítico *ad hoc* debe vigilar por lo menos las tres dimensiones mentadas anteriormente: la configuración del imaginario de una comunidad moral a la cual se pertenece, pragmáticamente, pero que también se hereda y se transmite, virtualmente, de generación en generación, es decir, la afiliación; además, las representaciones y prácticas –vinculantes y vinculadas– que configuran la idea de una acción comunitaria o colectiva y que resultan sustantivas para analizar sociológicamente el fenómeno de la religión.

Dimensionando la cuestión religiosa

Todo el preámbulo mentado cobra relevancia para delimitar una noción específica del fenómeno religioso, es decir, ¿cómo se entiende en esta investigación a la religión? Partimos de la definición base que hemos rescatado de la sociología de Durkheim, según la cual, una religión es sobre todo «*un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que adhieren a ellas*» (Durkheim, 2013, p. 49).

Se reconoce, por lo tanto, tres dimensiones del fenómeno: 1) la percepción de conformación de una comunidad moral a la que se pertenece y que puede visibilizarse

desde la noción de afiliación; 2) las creencias o representaciones fundamentales; y, 3) las prácticas o comportamientos relativos a estas representaciones en torno a lo sagrado y lo profano.

Adicionalmente, se recupera de la discusión weberiana que la religión debe *hallarse*, como punto de acuerdo, en la experiencia subjetiva de los individuos o, mejor dicho, en el sentido mentado de sus actos comunitarios (las representaciones y prácticas). Además de que el fenómeno de la religión no puede sustraerse de su proximidad con la vida cotidiana. La racionalidad que mueve el actuar religioso debe ser sugerida, en muchos aspectos, por las reglas de experiencia de los individuos. Por tanto, el cambio social —en alguna de las dimensiones reconocidas tradicionalmente a los asuntos religiosos— debería ser reflejo o distorsión del conjunto de condiciones de la experiencia cotidiana de las personas *recompensadas* o *condenadas* a vivir en sociedades con manifestaciones más o menos religiosas.

Afiliación

La afiliación es una manifestación de pertenencia a una comunidad concreta y simbólica, en otras palabras, la identificación expresa con esa comunidad moral durkheimiana que parece conjuntar a individuos con similares representaciones del mundo «sagrado» y «profano» y que, de igual modo, traduce tales representaciones en prácticas, también, idénticas o, si no completamente similares que, por lo menos, buscan ser paralelas como consecuencia de la acción comunitaria.

Da cuenta, por lo tanto, del vínculo entre una comunidad de creyentes concretos en una Iglesia, es decir, un grupo social *in situ* (con formas de organización diversas, formales e informales), y una comunidad virtual (pasada y futura), que sirve para identificar a los que «están dentro» y «los que están fuera» de ella. De esta manera, recuperando la noción de Hervieu-Léger (1996), a través de la afiliación se expresa una continuidad, no simplemente de creencias y de prácticas de una generación a otra, sino de «una *afiliación* que el creyente (individual o colectivo) reivindica expresamente y que lo hace miembro de una comunidad que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros»; a esta continuidad intergeneracional se le puede conocer como «linaje imaginario».

Uno de los argumentos que confronta la visión homogénea de prácticas y representaciones alrededor de la afiliación, es la tendencia de «privatización» de lo religioso que algunos sociólogos más contemporáneos, como Luckmann (1967) y Berger (1967), observaron desde el siglo pasado. Según ellos, la religión se privatiza y cambia de significado en las sociedades modernas. El «modelo oficial» comienza a ser cuestionado porque cambia a un ritmo mucho más lento que las «condiciones objetivas» que codeterminan los principales sistemas individuales de significado último. Una de las consecuencias de este desajuste es la invisibilización de la religión o, mejor dicho, su retracción a la esfera privada, lo que la coloca dentro de un cúmulo de otras distintas posibilidades de creencia. Por tanto, «una vez que se ha definido a la religión como un “asunto privado”, el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados “últimos” guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social» (Berger, 1967).

Para Daniëlle Hervieu-Léger (2006, 2007), este movimiento de privatización también puede ser comprendido como una tendencia de «individualización del creer» en la cual se liberaliza el mercado de los bienes simbólicos de los grandes operadores institucionales y se configura la fe como un deber individual. El resultado ulterior de esta transformación hacia la pluralización de las opciones religiosas es la «emancipación» del tutelaje de las grandes instituciones de sentido, aunque este cambio, afirma la socióloga, rara vez provee de certeza mínima para crear una identidad personal, como creyentes, en todas las áreas. De esta manera, la dinámica del campo religioso contemporáneo, confrontaría, por un lado, a los individuos que reclaman su derecho a dirigir su curso espiritual por sí mismos –mediante la precedencia de la autentificación– mientras que, por otro lado, mantendría en competencia a diversas instituciones religiosas que reclaman el monopolio de la verdad.

Otro de los autores que ha brindado un marco explicativo contemporáneo es Charles Taylor (2002), quien sugiere que la nueva búsqueda de realización humana se hace a través de la «cultura de la autenticidad», conjuntamente con ideales colectivos de «equidad y respeto». En tal caso, la «ética de la autenticidad» proclamaría que todos tienen derecho a vivir su propia vida, resultando inconsecuente «adherirse a un modelo de espiritualidad que no se presenta inmediatamente como tu propio camino». Por esta razón, se traslada el

«sistema de gobierno de la verdad», de las autoridades religiosas hacia los individuos, aunque esto no implica necesariamente un ejercicio *solipsista*. En efecto, siguiendo a Hervieu-Léger (2006), aunque cada individuo cuenta con «su propia verdad», la autenticidad radica no solo en el valor de la propia búsqueda espiritual del creyente, sino también en el diálogo que se genera con aquellos que testifican la apropiación, validando mutuamente la sinceridad y el compromiso personal.

Esto significa que la búsqueda individual o privada de la religión no desentona con la posible búsqueda de una comunidad moral y, por consecuencia, de condiciones de posibilidad para la producción de narrativas de afiliación y desafiliación religiosa. A decir de Hervieu-Léger (2006), la individualización no solo se trata de «consumo» e incremento de los «bienes simbólicos», el objetivo fundamental es «dar sentido a la experiencia individual» y esta operación, por mínima que sea, necesita de la habilidad básica de «hablar». El diálogo se presenta como imprescindible, individual y colectivamente, para configurar, consecuentemente, una identidad, dado que «no hay representación posible de la experiencia individual como narrativa a menos que el individuo, en algún punto, conozca a otro individuo capaz de confirmarlo por él: “lo que tiene sentido para ti tiene sentido para mí”» (Hervieu-Léger, 2006, p. 67).

La individualización y la autenticidad, por lo tanto, aparecen como fundamentales para la conformación de comunidades concretas y virtuales. Estas tendencias se integran a las herramientas sociales (recursos simbólicos, referencias culturales y circuitos de intercambio) para la conformación de una narrativa personal de lo religioso. En otras palabras, se configura un diálogo mediante el cual el individuo reivindica una identificación adoptada mediante un criterio de autenticidad y, adicionalmente, legitimada en la acción social de la comunicación con la otredad. Este reconocimiento es plural porque es capaz de aseverar que la Iglesia no integra a todos los creyentes ni a todas sus creencias, ya que, de hecho, los individuos pueden ver a su propia afiliación como prescindible o una más, entre otras tantas. Por ello, asegura Charles Taylor (2007), el cambio fundamental, por lo menos en Occidente, es hacia el estado en el que «todos pueden ver su opción [de creencia y afiliación] como una dentro de varias».

Ante el escenario presentado, las religiones organizadas e instituidas pueden mantener un régimen institucional de «validación» de la creencia. Esto garantiza la

continuidad de la tradición de la familia religiosa ya que la legitimación de la comunidad se realiza incluyendo/excluyendo a los creyentes pasados, presentes y futuros. De esta manera, la religión organizada sirve de referencia para distintas condensaciones históricas dentro de una misma Iglesia, sobre todo cuando goza del derecho para hablar legítimamente en nombre de una gran comunidad. A decir de Hervieu-Léger, como garante de la continuidad y de la unidad de ésta, la autoridad religiosa controla con esta potestad «las dinámicas centrífugas o separatistas que pueden surgir en el seno de las diversas comunidades que dan testimonio de su afiliación a la familia de fe» (Hervieu-Léger, 2007, p. 78). Por otro lado, también es cierto que la referencia puede resultar negativa cuando los individuos prefieren autoexcluirse de una familia religiosa a la que no desean reconocer principios de verdad sobre la vida social, moral o espiritual a la cual desean apegarse.

En la práctica, cuando se recopila información sobre la religión de las personas, es necesario precisar que se está pidiendo una autoreferenciación que da cuenta del imaginario de continuidad o ruptura con el linaje creyente que se ha retratado en el momento mismo de la interacción. Una reconstrucción que se echa a andar en el propio *locus* bajo el cuestionamiento inicial sobre ¿cuál es tu religión o iglesia? Y que, en el caso de los desafiliados, demuestra un *deterioro* en el conjunto de vidrios rotos que definimos como memoria. En consecuencia, siguiendo a Hervieu-Léger, el «imaginario moderno de la continuidad se recompone, por lo tanto, como un entramado de memorias que irrumpen y que son también memorias “trabajadas”, inventadas, continuamente reelaboradas en función de los conflictos de un presente sometido, cada vez con más presiones, al imperativo de la novedad» (Hervieu-Léger, 1996, p. 44).

Se establece, en consecuencia, que cuando las personas son impelidas a reconocerse dentro de una afiliación religiosa, su respuesta proyecta, de primera mano, una identificación con una comunidad moral transmitida de manera tradicional: a través de la familia, la comunidad, la educación formal o el sentimiento nacionalista. Adicionalmente, también puede expresar una narrativa reconstruida a través de imágenes y diálogos adquiridos en la experiencia del contexto y mediante las interacciones con los individuos de la trayectoria biográfica del sujeto. No obstante, esta primera superficie del fenómeno religioso, nada aporta en lo fundamental de las creencias y prácticas de naturaleza religiosa

o espiritual, su expresión sería como la punta del *iceberg* y el fondo puede ser radicalmente distinto a la fachada del fenómeno.

Lo anterior explicaría la diversidad de configuraciones –entre la afiliación y las creencias, entre las creencias y la falta de prácticas y entre las prácticas y las creencias respecto de la autodenominación de los individuos– de las cuales dan cuenta distintas investigaciones (Rodrigues, 2007, 2009; Day, 2009; Baker & Smith, 2009; Lim et al., 2010; Ammerman, 2013; LeDrew, 2014). Lo que se concluye sobre esta primera dimensión ya ha sido descrito por Mallimaci y Giménez (2007): que las «pertenencias sociales se han vuelto fluidas y los individuos recorren caminos en los cuales es posible multiplicar las etapas, sumando pertenencias sucesivas o simultáneas»; por lo tanto, el imaginario de la estabilidad de las pertenencias sociales, se sustituye por una dinámica de movimiento, el cambio y la búsqueda; constituyendo, de esta manera, límites difusos de las distintas trayectorias sociales.

Creencias y representaciones

Las creencias religiosas han sido generalmente puestas en la mesa de la investigación social como un elemento nuclear, coherentemente estructurado, sobre la definición del fenómeno religioso. Asumiendo que se cree aquello que se proyecta en la afiliación, y se proyecta aquello que se exhibe en la creencia.

Esta forma de entender el fenómeno no es distante de la propuesta durkheimiana sobre la definición de las creencias religiosas. Es decir, considerándolas como representaciones (o estados de opinión), ya sean simples o complejas, y que suponen una clasificación de las cosas entre lo profano y lo sagrado: dioses, espíritus, demonios, energías, lugares y objetos sacros, etc. A esto hay que sumar la adscripción a valores, éticas, o formas de vida que constituyen un elemento importante en el grupo o individuo, y mediante las cuales se establecen parámetros de interpretación de los fenómenos que ocurren en el entorno social, y que incluso sirven para contener las incertidumbres del ajetreo de la vida cotidiana de los sujetos.

La cuestión de las creencias de los individuos se complejiza sobre todo por la desvinculación aparente entre estas representaciones fundamentales y las instituciones religiosas que otrora monopolizaban, en grados importantes, la imposición y regulación de

las creencias mentadas. La pérdida de esta capacidad social y cultural ha sido descrita por diversos sociólogos e incluso, se dice que aquellos «creyentes» que permanecen dentro de una religión organizada, «reivindican su derecho de inventario de las creencias oficiales que se les propone, más de las que se impone» (Hervieu-Léger, 2007, p. 66). Bajo esta lógica, resulta admisible una configuración desregulada de las creencias donde puede englobarse tanto la incorporación de distintos contenidos –pluralidad o multirreligiosidad–, así como el cuestionamiento de la *obligatoriedad* de las representaciones incorporadas a través de la socialización, es decir, aquellas transmitidas mediante la herencia familiar y en el contacto con las comunidades de socialización primaria.⁴⁰

Una de las pautas de la refiguración de las creencias religiosas y espirituales es la autogestión de las mismas a través de los recursos y preocupaciones de los individuos:

Esto provoca la proliferación de «modelos artesanalmente creados, de *híbridos* y otros *collages* referidos a la fe, que los individuos producen tomando [...] de los stocks disponibles de las grandes tradiciones religiosas. Cada quien compone a partir de allí su pequeña oratoria religiosa en función de sus expectativas, de sus aspiraciones y de sus recursos sociales y culturales» (Hervieu-Léger, 2007, pp. 67–68).

Se observa, en consecuencia, una importante diversidad de composiciones individuales de la creencia, independientemente del origen religioso de los individuos, abrevando de diversos códigos y símbolos, y remarcando, de esta manera, la emergencia de «identidades religiosas compuestas, en donde son cristalizados los sucesivos y acumulados estados de su búsqueda personal individual» (Hervieu-Léger, 2006, p. 60): católicos que no creen en Dios o practican brujería, judíos que se adjudicaron la afiliación por simpatía, desafiliados practicantes del budismo y la santería, o evangélicos que no dejan de «encomendarse» a los santos de la tradición católica–.

⁴⁰ Según la propuesta de Hervieu-Léger (2006, 2007), el individuo del paisaje de la modernidad religiosa contemporánea vive dos procesos. Por un lado, relativiza las normas del credo y de las prácticas fijadas por las instituciones religiosas. Por esta razón, pone énfasis en el valor de la búsqueda y de la apropiación personal del sentido, y esto diluye y cuestiona la noción de «obligación» ligada a dichas creencias y prácticas. Si se integra, por lo tanto, a una comunidad es porque ésta tiene la finalidad de manifestar la «convergencia» mutuamente reconocida de los procesos personales de sus miembros. Y, por otro lado, se permite la solidez colectivamente testimoniada de «pequeños universos de certezas» que aseguran el orden de la experiencia de los individuos. La comunidad admitida, por tanto, fija la homogeneidad de las verdades compartidas en el seno del grupo. Este modo de creer comunitario, que abarca creencias y prácticas, a su vez, establece las fronteras del grupo y puede generar el acercamiento a distintos integralismos o, incluso, fundamentalismos.

Esta mixtura, que va de un rango con mínimas incorporaciones hasta un abanico grandilocuente de contenidos, más que una «pequeña oratoria» sin relevancia significativa, debe analizarse como una «narrativa de creencia» sobre lo sagrado y lo profano, en el nivel individual, y que usa palabras y símbolos de diversos marcos. Algunos, todavía identificados como institucionales, pero que han escapado de los universos de significado de una tradición histórica; y, otros, relativamente autónomos y alternativos, contruidos a partir de interpretaciones contemporáneas sobre el sentido del universo y el buen vivir.

Por consiguiente, lo importante de considerar a las creencias como una articulación de un modo narrativo es que se puede comprender a la trama con significado religioso o espiritual como una síntesis construida de lo heterogéneo. Para esto se recupera la prescripción sobre el tiempo de Paul Ricœur (1995), en *Tiempo y Narración*. Es decir, un conjunto de fines distintos, causas y azares que se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Si nos reapropiamos de la fórmula del filósofo para nuestra causa, se diría, en consecuencia, que las representaciones devienen en creencias sobre lo sagrado y lo profano en la medida en que se articulan de un modo narrativo y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia con sentido religioso o espiritual. Esto supone, no solamente una diferenciación formal o «suposición teórica» de la creencia, sino, en diversos casos, la modificación propia de la «esencia» del individuo debido a su experiencia narrada.⁴¹

Para materializar esta noción, algunos trabajos antropológicos como el de Day (2009), han exhibido que los individuos contemporáneos responden al cuestionamiento sobre sus creencias, descartando, en primer lugar, «un esquema cognitivo de creencias establecidas» y, en segundo, describiendo historias específicas, narrativas y escenas que dan cuenta de un contenido emocional particular, con personajes y guiones determinados. Según este abordaje, esta narrativa basada en las representaciones fundamentales de las

⁴¹ George Simmel, por ejemplo, quien también reflexionó los temas de la religión en algunos textos, desarrolla una metáfora ilustradora de las dos caras de la moneda en la creencia sobre lo divino: la intelectualización de lo religioso y el devenir propio de su interiorización. Es decir, «la representación teórica de la existencia de los hechos de salvación»; y, «la cara del corazón». En sus palabras, «incurrimos en el círculo: creer (teóricamente) en Dios porque lo sentimos, mientras que, en efecto, podemos sentirlo por vez primera cuando admitimos su existencia, entonces este círculo es completamente legítimo» (Simmel, 1998, p. 148). Esta divisoria podría ser visible entre los creyentes por herencia y aquellos «convertidos» que describen una profunda reorganización de su *ser* al «llegar» a una nueva forma de creencia.

personas exhibe ciertos elementos destacables para nuestra propia mirada: a) el «contenido» de esas creencias sustantivas; b) los «recursos» o, mejor dicho, de dónde provienen; c) «la práctica» o también lo que se hace con base en ellas; d) la «relevancia», que expresa la importancia de estas creencias sobre otras; y, e) la «función», es decir, lo que esas creencias «hacen» por los creyentes, desde su propia perspectiva.

Una vez en campo, estas apreciaciones teóricas resultan útiles para conocer la configuración de una narrativa de creencia, con las preguntas esenciales sobre las representaciones vinculantes y vinculadas con esquemas preestablecidos o incorporados durante la trayectoria de los sujetos. Es decir, presuponiendo que las personas pueden dar cuenta de una tradición vinculada con su «linaje creyente», incluso en los casos de personas declaradas sin religión; pero también, que la trama del creyente puede ser un medio privilegiado para contemplar la reorganización de los conceptos fundamentales de las personas. Esto es, la ampliación y recomposición de visiones, opiniones, valores y éticas... que dan certeza a la experiencia, generalmente confusa, informe, y, como asevera Ricœur (1995), en un límite, muda.

Prácticas y acciones del compromiso religioso

Siguiendo los aportes típicos de la propuesta durkheimiana, las prácticas o rituales de carácter religioso se definen como «modos de acción» que ponen en funcionamiento la creencia de las personas y están dirigidos al objeto religioso de esta misma creencia. En esta lógica, se manifiestan como «reglas de conducta» que prescriben cómo el hombre debe comportarse respecto de las cosas sagradas, ya sea que éstas en efecto lo sagrado sea reflejo de una experiencia religiosa o de un elemento de la realidad que emerge como significativo para los individuos. Esto quiere decir que las prácticas permiten la vinculación con un universo categorizado de la experiencia cotidiana y, a la vez, facilitan el acceso a esta misma cotidianidad.

De igual forma que con las creencias, las prácticas o rituales religiosos son uno de los elementos más observados para determinar si una religión muestra *solidez* o si, por el contrario, exhibe *falencias* en la forma de socializar sus ritos o elementos compartidos entre sus afiliados. La lógica del compromiso religioso, por ejemplo, retoma esta expectativa para mediar la eficacia de una religión a través de la importancia de la misma en la

cotidianidad individual y en el tiempo que emplean los individuos para poner en acción el ámbito religioso que aseveran creer. En este sentido, en un juego de suma cero, un compromiso religioso mayor estaría exhibido por aquellos que otorgan más importancia a la religión por encima de otras esferas de la vida cotidiana y, por consiguiente, destinan tiempo considerable en su praxis; y, en contraste, un bajo compromiso se manifestaría en la reducción de la trascendencia de lo religioso, además del poco o nulo uso del tiempo personal destinado a actividades como la asistencia a servicios religiosos, rituales de paso, oraciones cotidianas, entre otras.

A partir de estos contrastes en la práctica, no es extraño encontrar en las sociedades contemporáneas que mientras un porcentaje considerable de población se define dentro de los linderos de las iglesias oficiales, los servicios religiosos son apenas ocupados por aquellos que se dicen afiliados. A decir de Karel Dobbelaere (1981), en los últimos años se ha documentado que la participación religiosa, sobre todo en el mundo Occidental es «considerablemente más débil», y que este descenso ha sido especialmente dramático desde mediados del siglo pasado. Esto manifestaría, por un lado, un tipo de crisis del *modelo oficial* de la práctica religiosa y, por otro, el surgimiento de otras formas de sociabilidad religiosa.

Para Hervieu-Léger (1999, 2006, 2007), la figura del peregrino y del converso darían cuenta de esta complejidad contemporánea. En el primer caso, la religiosidad peregrina, como su nombre indica, deja abierta la puerta para que otros encuentros y otras experiencias puedan reorientar el «itinerario de sentido» hacia otras direcciones. Mientras que, en la segunda, el convertido sería la manifestación de la variabilidad evidente de trayectorias individuales de la identificación religiosa. Estas práctica peregrinas, dice la socióloga, se realizan a una distancia considerable de las «formas clásicas de la práctica religiosa institucional, colectiva, obligatoria, regulada y ordinaria, practicada en el seno de las comunidades locales estables» (Hervieu-Léger, 2007, p. 70); es decir, lejos o fuera del marco de la comunidad moral tradicional estipulada por el modelo durkheimiano.

Desde la propuesta de la socióloga francesa, parece delimitarse una diversidad de perfiles en movimiento donde la práctica religiosa puede estar –o no– vinculada, o ser vinculante, con una determinada forma de creencia e incluso con su referencia ulterior en la afiliación religiosa. En consecuencia, afirma que, en algunas sociedades, la dinámica pro

conversión se ve impulsada o justificada, por la «reafirmación del derecho del individuo a *elegir* la familia de fe en la que él se reconoce». Por tanto, no es ajena la configuración de individuos socializados en una tradición y que deciden cambiarla; o el caso de aquellos «reafiliados» a una «herencia religiosa de la que habían formado parte de forma meramente nominal o a la que habían dejado de lado durante mucho tiempo»; o, finalmente, nuestro caso de estudio, aquellos «individuos –cada vez más numerosos– considerados *sin religión* porque no han sido incorporados a ninguna confesión en particular y que tienen una fe o se unen a una comunidad» (Hervieu-Léger, 2007, p. 70).

Al hablar, por tanto, de la dimensión práctica de la religión, aquí nos referimos, por un lado, a la puesta en marcha de actividades como los rituales de paso, la asistencia a servicios religiosos, la membresía eclesial, la inscripción a la escuela de formación religiosa (doctrina), las contribuciones a la iglesia y la importancia de la religión para los propios afiliados, entre otras. Todo lo anterior sustentado en una suerte de compromiso religioso que remite a un modelo estable y coherente con la comunidad moral durkheimiana.

Sin embargo, más allá de estas acciones comunitarias esperadas, también debe sumarse a la mirada el número creciente de prácticas fuera de la iglesia o de incorporación de rituales ajenos a una tradición religiosa institucionalizada: colectivos místicos y creencias paganas con fundamento en tradiciones *ancestrales*, tarot, yoga, brujería y otras expresiones de espiritualidad oriental o desde otras direcciones sobre la distinción de lo sagrado y lo profano. En otras palabras, aquellas prácticas que emergen de marcos interpretativos de la realidad alternativos o de «religiones marginales», entre las que se notan, aquellas retomadas de religiosidades «esotéricas, orientalistas, étnico-indigenistas y racionalistas-seculares»; sin que éstas impliquen una categoría menor en la constitución de satisfactores espirituales.⁴²

Un esquema del fenómeno religioso

⁴² Daniel Gutiérrez (2005), en su trabajo sobre la multirreligiosidad en la Ciudad de México, asevera que las prácticas no deben ceñirse exclusivamente a actos de fe forzados o inducidos, sino que deben comprenderse, en la actualidad, como adquisiciones conscientes, «como una simple actividad que puede repercutir en sentimientos de pertenencia, agrupamiento de tiempo libre o aliciente del ajetreo cotidiano».

Se ha presentado al fenómeno religioso bajo la suposición de tres dimensiones que parten de un modelo relativamente estable y coherente, el durkheimiano (aunque no por ello mecánico y falto de dinámica), hacia la complejización de las propias ligas entre cada una de las dimensiones. Una figura que podría ayudar a representar el fenómeno explicado es la de un *iceberg*.

La parte emergente de la montaña helada es la más visible y puede asimilarse, por lo tanto, a las prácticas colectivas del compromiso religioso, las actividades religiosas o espirituales realizadas en el ámbito privado de las personas y aquellas acciones que se recuperan de otras tradiciones (desincorporadas de un dogma nuclear heredado a través del linaje creyente). La parte sumergida, inaccesible a la mirada inmediata, se asemeja al contenido de las narrativas de creencia, las cuales pueden configurarse a través de la trama y la urdimbre de significados desprendidos de una religión organizada, así como las incorporaciones de religiones marginales y otros discursos entre los cuales pueden sumarse los racionales o científicos, por mencionar alguno. Obsérvese el esquema siguiente:

Esquema 1. Analogía del *iceberg* y la religión



Elaboración propia.

Finalmente, la afiliación es una reivindicación subjetiva que el individuo pone en marcha cuando se le cuestiona sobre su vinculación con un linaje creyente. Esta identificación

puede abreviar de la parte más visible del tempano de hielo, es decir, de las prácticas realizadas concretamente o de las propias creencias constituyentes dando, de esta manera, cuerpo y dimensiones a todo el fenómeno religioso, a través del criterio de la construcción subjetiva del creer y practicar.

En este esquema es plausible encontrar a personas sin religión (desafiliadas), pero con prácticas y narrativas de creencia coincidentes con un dogma religioso específico, y viceversa, individuos que se dicen afiliados a una iglesia particular, pero que no practican ni creen en los significados esperados en el perfil del *fiel religioso*. Esto no significa, por supuesto, que el perfil del religioso se encuentra en decadencia y, mucho menos, que haya una tendencia clara de emergencia de personas sin creencias religiosas en el mundo.

Lo que sí se encuentra en el campo de la investigación concreta es una divergencia evidente entre las tres dimensiones que hemos reconocido previamente sobre el fenómeno religioso. A decir del trabajo de Kosmin y Keysar (2007), *The Freethinkers in a Free Market of Religion*, el desfase entre las tres *Bs* (en inglés *belonging*, *belief* y *behavior*) complejiza la lógica binaria entre el «ser religioso» y el «ser secular». De hecho, según los autores, pueden hallarse individuos que se identifican como «seculares» por pertenencia, sin embargo, «religiosos» en términos de sus creencias y prácticas. Y, asimismo, «religiosos» por pertenencia y creencia, pero que no realizan prácticas en ese ámbito. Así sucesivamente: católicos y luteranos que dicen no creer en Dios, mormones que expresan una perspectiva secular del mundo, y personas religiosas que conviven y se unen a otras tantas con distinta fe religiosa o, incluso, sin ella.

Esta evidente movilidad de las dimensiones de la religión en el nivel del individuo debe comprenderse como parte de la tendencia de reorganización continua del trabajo de la religión en la sociedad contemporánea más que como la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad moderna, es decir, como uno de los procesos descritos en el paradigma de la secularización. En el siguiente apartado, por lo tanto, se presenta una revisión del debate acerca de la secularización. A partir de esto, se puede aclarar ¿por qué resulta útil esta perspectiva teórica? Y, ¿cómo contribuye en el modelo analítico para tratar la información sobre las personas sin religión?

Acerca a la secularización

La secularización es entendida aquí como un proceso de reorganización o, mejor dicho, de movimiento, relativamente inédito, de las dimensiones del fenómeno religioso, y que en el nivel de las biografías individuales implica el potencial cambio entre trayectorias esperadas, la desafiliación o reafiliación religiosa, así como la recomposición de las dimensiones del creer y practicar entre los individuos socializados a cierta distancia de un linaje creyente.

El término «secular» y «secularización» tienen raíz en el vocablo latino *saecularis*, que hace referencia a la edad y al mundo, en otras palabras, combinando un sentido espacial y uno temporal. De la misma base etimológica proviene *saeculum* de donde germina el vocablo «siglo». Por esto mismo la fórmula litúrgica *in saecula saeculorum*: por los siglos de los siglos. Partiendo de esta base, la noción de lo secular indica un fenómeno que ocurre en un tiempo y en un espacio mundano: «el siglo»; en contraposición con el carácter «eterno» e «indivisible» de lo divino. No es extraño, por lo tanto, que en un principio la secularización haya representado «el regreso al mundo»: el retorno a lo mundano después de haber tomado el hábito religioso (Berger, 1967, p. 132).⁴³

Como puede notarse, la oposición entre lo secular y el carácter sagrado de lo divino se encuentra depositada en la propia semántica de la noción, particularmente, en la metáfora de la «temporalidad mundana» que puede ser medida –aprehendida– a través de coordenadas profanas como el reloj, con sus formas de dimensionar la experiencia temporal: las horas, los minutos; a diferencia del «tiempo de Dios» que solo puede ser experimentado en su misticismo (Le Goff, 1977).

El lapso secular contiene las acciones de los legos, mientras que el tiempo sagrado solo puede ser gestionado por los expertos que controlan el contacto con lo divino.⁴⁴ Esta

⁴³ Esta forma de entender lo secular continúa, de hecho, en términos de los cuadros sacerdotales de la Iglesia católica, existe una divisoria evidente entre la burocracia sagrada y la profana (Kosmin & Keysar, 2007, p. 4). Los sacerdotes diocesanos son agrupados dentro del «clero secular» en relación con sus tareas «en el siglo», en otras palabras, en contacto cotidiano con los seglares del mundo, bajo sus leyes y dedicados a la administración de los sacramentos. Por su parte, el «clero regular» –los religiosos–, viven «fuera del siglo», tomando votos de pobreza y reclusos en comunidades monásticas.

⁴⁴ El sociólogo Richard Sennett (2011), da cuenta de esta oposición en su reflexión del «carisma tradicional» del sacerdote y el «carisma secular» del líder político. El primero, dice el estadounidense, basa su virtud en el «don de la gracia», es decir, de manera que sus prácticas mantienen un significado independiente del estado de su persona y relacionado con la supremacía de la «verdad religiosa». Por otro lado, el carisma en una sociedad secular, se vincula con un líder enérgico cuyo poder está ligado a la coherencia entre sus impulsos íntimos y el control en el proceso de autorevelación. La confianza en el líder secular, el político, por ejemplo, ya no está depositada en su «representación divina», sino en la coherencia entre sus impulsos y cierta espontaneidad racionalizada.

contraposición explica el fenómeno de diferenciación en la apropiación del concepto. En círculos anticlericales, por ejemplo, la secularización se ha usado como sinónimo de liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, mientras que en círculos tradicionales se acerca a la comprensión de un fenómeno de descristianización y paganización. En palabras de K. Dobbelaere (1981):

Es claro que “secular”, como concepto base, es utilizado en oposición a “sagrado”, y que sus derivaciones sugieren una emancipación cultural respecto de la religión y de la iglesia que está más o menos abierta, pero muy a menudo cerrada, a la fe. *Séculariser*, secularismo y secularidad son conceptos utilizados para promover una cierta política, un cierto programa. Sólo a principios del siglo veinte secularización emerge como una categoría científica o filosófica-cultural (Dobbelaere, 1981, p. 7).

En términos de procesos históricos, siguiendo al sociólogo y teólogo José Casanova (2007, 2012a, 2012b), la conformación de lo secular tiene una referencia histórica y geopolítica particular. Es decir, que está relacionada, inextricablemente, con las transformaciones internas de la cristiandad europea, desde la llamada Revolución Papal a la Reforma Protestante, y desde el surgimiento de las sectas pietistas y ascéticas, de los siglos XVII y XVIII, hasta la emergencia del protestantismo denominacional evangélico en Estados Unidos durante el siglo XIX. Por otro lado, también se relaciona con las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, la francesa y la estadounidense, las cuales engendraron regímenes y tradiciones seculares particulares.⁴⁵

Lo que se pretende hacer evidente de manera introductoria, acerca del debate en torno a la secularización, es que lo secular y lo religioso han estado vinculados históricamente, iniciando su trama en el discurso teológico (*saeculum*) hacia las distintas narrativas de la modernidad Occidental; la misma modernidad que pone a la racionalidad

⁴⁵ Para Casanova (2007), el modelo europeo de secularización se mundializó con la expansión del colonialismo continental y, posteriormente, con la del propio capitalismo. Sin embargo, las explicaciones tradicionales de la secularización europea (creciente diferenciación institucional, racionalidad y el progresivo individualismo) no son convincentes *tout court* desde el momento en el que otras sociedades (como la estadounidense) manifestaron un paradigma alternativo. En particular, el modelo europeo mostró una «coalicción» entre religión y esferas seculares diferenciadas (ciencia + capitalismo + estado moderno). El resultado fue la resonancia de la crítica a la religión basada en la «emancipación triunfante de la razón», moldeando así, a través de la secularización, diversos movimientos progresistas, desde los tiempos de la Revolución Francesa hasta el presente. Por su parte, el modelo en Estados Unidos exhibió una suerte de «colusión» entre la esfera diferenciada secular y religiosa. A decir del autor, existen pocas evidencias históricas de conflicto entre el protestantismo estadounidense y el capitalismo, y poca tensión manifiesta entre religión y discurso científico. De hecho, resulta extraño encontrar algún movimiento social «progresista» en EUA apelando a los valores «secularistas».

por delante de todos los ámbitos de acción, y que supone, además, la autonomía del sujeto, y la diferenciación creciente de las esferas sociales. O dicho de otro modo, de acuerdo con Casanova (2007, 2012a, 2012b), que «la religión» en sí misma «se presenta como una categoría histórica y como un concepto universal mundializado, [que] surge como una construcción de la modernidad secular occidental». Bajo este argumento, cualquier debate sobre lo secular debió mostrar su contraparte en lo religioso, aunque en la práctica, ambas esferas estuvieran relacionadas en su origen.

Sociología(s) de la secularización

Los postulados iniciales de la secularización se suelen vincular con algunos discernimientos primigenios de la primera ola de la sociología durante el siglo XX. En estos abordajes, asegura Hamui (2010), el énfasis fue puesto en la «descentralización de lo religioso», es decir, en la reducción de las necesidades espirituales de los individuos y su retraimiento al ámbito de la vida privada, mientras que las instituciones religiosas estaban destinadas a fungir como una esfera más de lo social con funciones específicas. Esto implicó que la conformación de una modernidad con pluralidad de cosmovisiones, se llevó a cabo a través de las distintas interacciones y confrontaciones de las instituciones religiosas con las otras esferas: la social, la cultural, la política y la económica.

Entre los sociólogos a los cuales se acudió comúnmente para extraer argumentos que sustentaran a la secularización se encuentra Max Weber, rescatando de él la noción «*die Entzauberung der Welt*»: el «desencantamiento del mundo» o «desmagización», como se ha tenido a bien traducir en los últimos años:

...die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche (Weber, 1919).⁴⁶

El diagnóstico de «pérdida de lo mágico», sin embargo, no tenía como objetivo crear un relato del triunfo de la razón subordinando los valores y las éticas religiosas, es decir, que no puede reducirse a la simple intención de proponer un mundo con una religión menguada.

⁴⁶ El desencanto del mundo, no recurrir a medios mágicos o al control y solicitud de los espíritus como para el salvaje para quien había tales poderes, sino a los medios técnicos y al cálculo que lo permiten. Esto significa fundamentalmente la intelectualización como tal [traducción propia].

De hecho, el efecto principal de la atenuación del predominio de los motivos mágicos, según Weber, fue el surgimiento de éticas universales, lo que provocó el fortalecimiento de los dioses, de sus Iglesias y de sus cuadros administrativos. Esto es, un proceso en el que «la religiosidad» se despojó al máximo del «carácter mágico o sacramental de los *medios* de la gracia». Ya que éstos devaluaban la acción en el mundo y conectaban a la salvación basada en el éxito de procesos que no pertenecían a la «racionalidad cotidiana» (Weber, 1992, p. 254).⁴⁷

Desde una visión general, Max Weber indicó que la aparición y desarrollo de las «grandes religiones universales» estaba asociado a dos procesos históricos fundamentales: 1) la oposición entre ciudad y campo, que marcó una ruptura en la historia de la religión; y, 2) la especialización de los cuadros burocráticos de las instituciones hierocráticas, que afectó la autonomía del campo religioso o, mejor dicho, lo conformó en su forma más contemporánea.

En el primer punto, la relación entre lo urbano y lo rural es un elemento sustancial en la sociología de Weber ya que encuentra en ella un tránsito del carácter estacional del trabajo agrícola hacia la relación entre fines, medios y éxito o fracaso, consecuencia del desarrollo de la economía capitalista. En otras palabras, en un trabajo más continuo y más racional característico de las ciudades europeas de principios de siglo XX (Weber, 2005, p. 64). Dando seguimiento a este mismo tópico, Pierre Bourdieu, en su ensayo sobre la *Génesis y estructura del campo religioso*, recapitula la propuesta weberiana, de esta manera:

⁴⁷ Una crítica a este punto se encuentra en el argumento de que el desencantamiento del mundo ha cedido su lugar a un «reencantamiento» del campo religioso, en relación con las dinámicas de consumo de la economía capitalista bajo la forma de la «prosperidad espiritual» y el *revival* de prácticas como la magia, la brujería, la hechicería, el ocultismo y la adivinación (Gauthier, Catto, Woodhead, & Martikainen, 2013, p. 8). A decir de Daniel Gutiérrez (2006), la «desmagización» weberiana, «solía describir el proceso de racionalización característico de Occidente»; a pesar de esto, en los últimos años, a este mismo Occidente «le está sucediendo una remagización directa inmersa en un proceso de racionalización occidental». Se entiende que el propio desencantamiento del mundo «ha conducido paulatinamente a una reconsideración legítima de la racionalidad mágica en la vida cotidiana, es decir, a una necesaria remagización». En este sentido, mientras se esperaba que el encantamiento se marchitara en la modernidad tardía, lo que se encuentra es que más y más personas miran la intervención de distintas «fuerzas arcanas» en la producción de valores, desviando su flujo hacia una nueva elección: esos maestros del mercado que comprenden y controlan la producción de bienestar en las condiciones contemporáneas. Por su puesto la magia es más significativa en los contextos donde el capitalismo desnuda a los individuos de las certidumbres tradicionales, por ejemplo, en el ámbito laboral, en ciertas experiencias de clase que se erosionan o en la propia idea de una comunidad nacional en descomposición (Comaroff & Comaroff, 2000, p. 316).

A medida que desaparece “la relación inmediata con la realidad plástica y vital con las potencias naturales”, “esas potencias, al dejar de ser inmediatamente inteligibles, se transforman en problemas” y “la cuestión racionalista del ‘sentido’ de la existencia” comienza a plantearse, mientras que la experiencia religiosa se depura y las relaciones directas con el cliente introducen valores morales en la religiosidad del artesano» (Bourdieu, 2006, p. 38).

Continuando con el argumento weberiano, el estrato que representa a la religiosidad primitiva –la mágica– es el conformado por los artesanos y campesinos, con una dinámica de vida apegada a los ciclos agrícolas; por su parte, el entorno de las ciudades impediría, a través de las dinámicas propias de fines y medios, la continuación de la comunión con los «espíritus de la naturaleza». Según el propio Weber, los grupos primitivos, ligados comúnmente a la realidad «plástica de las fuerzas naturales», habían encontrado en la magia tal afinidad a su cotidianidad que solo mediante «poderosas transformaciones de la orientación de la vida, venidas de otros estratos o de poderosos profetas legitimados como hechiceros por el poder de sus prodigios» se podría conseguir arrancar a los individuos «de su aferramiento a esta forma de religiosidad primitiva y universal» (Weber, 1992, p. 250).⁴⁸

Por otra parte, el segundo elemento nuclear en la sociología de la religión de Weber, es el desarrollo de un cuerpo de especialistas de la gestión de los bienes de salvación como parte del proceso de racionalización de la religión. Según el sociólogo, ante el fenómeno de interiorización y racionalización de los fenómenos religiosos en la ciudad –en particular, la introducción de criterios éticos y la transfiguración de dioses en potencias morales– se hizo cada vez más necesario el uso de métodos racionales para conocer la voluntad divina, por lo tanto, se necesitaron de sacerdotes capaces de interpretar los *designios* de los dioses. De esta manera, la burocracia sacerdotal encontró su legitimación en la racionalización religiosa y en una teoría erigida en dogma que garantizó la validez en el trabajo de

⁴⁸ Weber está hablando aquí de un tipo de carisma que, a decir de Richard Sennett (2011, pp. 37–38), se encuentra en contraposición al desarrollado por Freud, ya que para este último, los líderes carismáticos están siempre en la sociedad y ayudan a administrar el caos social. El líder freudiano es un «dictador emocional que crea el orden». Por su lado, para Weber, dichos líderes aparecen esporádicamente porque las etapas del caos social son solamente periódicas. El líder weberiano, una vez que aparece en escena, acentúa la situación caótica, pero este carisma se agota cuando la sociedad fluye por rutinas cotidianas; entonces, «la gente pierde su deseo de ver la intervención divina en los asuntos humanos». Por tanto, para Sennett, allí «donde Weber nos pide que consideremos al carisma un hecho histórico, Freud nos pide que lo concibamos como una constante funcional y estructural».

exégesis, así como en la necesidad de conferir a ritos y mitos un sentido más acorde a las normas éticas y a la visión del mundo [moderno] de los destinatarios de su prédica.⁴⁹

A primera vista, los argumentos weberianos parecen colocar de frente el proceso de racionalización progresiva de la vida social, sugiriendo un desarrollo histórico direccionado hacia la continua diferenciación estructural de la sociedad o, mejor dicho, «un proceso en el que los intereses e ideales económicos reemplazan a los religiosos, acarreado consigo el declive del ritual y la magia» (Hamui, 2010, p. 77). Este supuesto fue adoptado, directa o indirectamente, por diversas visiones seculares que colocaron al desarrollo moderno de las sociedades –y su racionalización– en contraposición con la plausibilidad de las religiones en el mundo.

La misma sociología, a decir de Casanova (2012b), desarrolló una teoría general de la secularización que condensó las transformaciones históricas de la Europa moderna hacia los otros puntos del globo, como parte de un desarrollo general teleológico y progresivo de lo «sagrado» primitivo a lo «secular» moderno. Para Hervieu-Léger (1985), de hecho, la sociología se fundamentó estratégicamente alrededor de este postulado de la secularización que con el desarrollo posterior se conformaría como un paradigma. Según la socióloga, el principio adoptado partió de la demostración de que el avance racional técnico-científico del mundo «contemporáneo» direccionaba intrínsecamente hacia la eliminación de la religión.

El paradigma de la secularización

Una vez que la secularización encontró resonancia en el discurso sociológico, el concepto fue usado para observar el impulso del papel de la religión en la modernidad. De esta manera, la noción se convirtió en un «paradigma científico» afirmado por la comunidad de sociólogos, sobre todo entre los años sesenta y setenta del siglo pasado. Esta literatura no se alejó del supuesto de que la religión tendía continuamente a atenuarse logrando un lugar secundario en la vida social. Y, de hecho, estos postulados continuaron debatiéndose,

⁴⁹ En esta lógica, Bourdieu (2006), asegura que el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos (poseedores de la legitimidad de saberes secretos) fue la desposesión objetiva de los «otros excluidos» del campo religioso, en otras palabras, los laicos (o profanos), quienes carecen del «capital religioso» (como trabajo simbólico acumulado), resguardado por los cuadros sacerdotales legítimamente «legalizados» por la empresa hierocrática. En esta dinámica radica la autonomía del campo religioso respecto de otros campos con formas de organización diversa.

rearmando y reorganizando el paradigma en torno a la secularización hasta nuestros días (Hamui, 2010; Esteban, 2011; Blancarte, 2012).

A decir de Esteban (2011), a contracorriente con los debates de la sociología clásica, los cuales siempre habían estado plagados de discusiones y confrontaciones intelectuales, la teoría de la secularización mostró un consenso casi inusitado alrededor de un par de ideas: que la religión en la sociedad moderna estaba «en serios apuros»; y que la sociedad moderna y la religión no combinaban bien en un mismo discurso, y la mejor manera de entender este fenómeno era la teoría de la secularización.

A pesar de esta aparente unidad sociológica en torno a la secularización, detrás de este pretendido acuerdo, parecía eclipsarse un enfoque evolucionista, probablemente derivado de la propuesta de racionalidad weberiana, aunque el ámbito de aplicación y comprensión de la teoría seguía centrándose en los polos del poder político europeo, o bien el caso, en la explicación «alterna» estadounidense (Blancarte, 2012c).

Permitiéndonos una generalización comprensiva, las distintas contribuciones sociológicas alrededor del paradigma de la secularización dieron por sentado una triple impresión: 1) La afirmación del individuo; 2) el progreso de la racionalización; y, 3) la diferenciación de las instituciones y esferas sociales. Sumando todos los factores mentados, «parecía inevitable la reducción continua del campo de lo religioso y la pérdida de influencia de las religiones históricas» (Hamui, 2010, p. 78) . Dicho de otra manera, que el mismo proceso histórico racionalista que hizo posible el desarrollo de las grandes tradiciones religiosas como el cristianismo, el judaísmo y el islam, a través del filtro de la modernidad, producía las condiciones necesarias para la pérdida de plausibilidad religiosa y, en consecuencia, la disminución de religiosidades en los individuos.

En este tono se inscriben propuestas como *El dosel sagrado* de Berger (1967), y *La religión invisible* de Luckmann (1967). En el primero de los casos, Berger, teólogo luterano y sociólogo estadounidense, aseguró durante los años setenta que la religión había pasado de significar un «cosmos o una historia» para convertirse en la referencia de una «*existenz* individual o psicológica». Esto significaba que el «individuo moderno» descubría a la religión ya no en las instituciones reguladoras, sino dentro de su propia conciencia subjetiva. Consecuentemente, la secularización era una llave para comprender una

tendencia global en la supresión del dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura moderna.

Desde la propuesta de Peter Berger, una de las cuestiones centrales es la identificación de los «portadores» de la secularización; es decir, ¿qué procesos y grupos socioculturales sirven como vehículos o mediadores de la secularización? En esta lógica, su interrogante apuntó a dos factores sustanciales: a) las manifestaciones socioestructurales de la secularización; y, b) aquello que denominó «la secularización de la conciencia». En otras palabras, no solo la transformación de las grandes instituciones sociales, sino también la de las trayectorias individuales, en un mundo que, por primera vez, configuró las condiciones de posibilidad para que las legitimaciones religiosas dejaran de ser significativas no solo para un sector minoritario sino también para grandes sectores de la sociedad.

En este escenario, a decir de Berger, el hombre común se siente «subjetivamente» «inseguro en asuntos religiosos»; mientras que, «objetivamente», se encuentra frente a una gran variedad de organismos religiosos y otras entidades con distintas definiciones de verdad, las cuales compiten por su adhesión o atención, pero sin que ninguna pueda exigirle afiliación, a la manera de un mercado donde los sujetos se acercan a seleccionar sus productos (Berger, 1967, p. 157). Con una inclinación weberiana, para el sociólogo, la dinámica del capitalismo industrial en expansión, junto con otros factores como el desarrollo histórico del discurso religioso con raíces judeocristianas y los procesos de racionalización de las propias instituciones religiosas, son los factores fundamentales para el fenómeno de la secularización moderna.⁵⁰

Más allá de la validez o refutación de la teoría propuesta por Berger a finales de los años sesenta, una de las riquezas que destacan de su aportación es la ordenación de una metodología particular para el estudio de las religiones. Para la investigación sociológica, Berger (1967), propone tres direcciones metodológicas:

- 1) Asegura que la religión, bajo el impacto de la secularización, puede ser analizada como una «variable dependiente». Del otro lado del signo igual se encontrarían

⁵⁰ En este aspecto, el resultado de la «teodicea cristiana» y la pérdida de plausibilidad en el mundo social se manifestó en la apertura de una variedad de «soteriologías secularizadoras», la mayoría incapaz de responder a la experiencia individual de incertidumbre dentro de la modernidad (Hervieu-Léger, 1996, p. 41). En esta lógica, el derrumbe de la visión cristiana, desencadenó movimientos de pensamiento crítico que «desalienaron» y humanizaron la realidad social (la sociología, entre ellos); a pesar de esto, el precio de la secularización fue la emergencia de una severa anomia y una gran ansiedad existencial (Berger, 1967, p. 155).

elementos de la tradición religiosa u otras fuerzas históricas y sociológicas como «variables independientes»: la economía, la individualización, el pluralismo, la especialización de las burocracias eclesiásticas, etc.

- 2) Por otro lado, también aconseja comenzar con el estudio de la estructura social y pasar luego a «la conciencia y la ideación». Vale decir, de la «secularización objetiva» a la «subjetiva»; mostrando, de esta manera, los procesos socioestructurales «empíricamente verificables».
- 3) Y, por último, afirma que la influencia secularizadora es distintiva entre los diferentes estratos de la sociedad moderna, según su «impermeabilidad» o su distancia respecto a los distintos procesos de modernización. Lo que, en un punto ulterior, abre la puerta a la consideración de procesos de secularización múltiples y variables o como se ha mencionado en el principio de esta investigación: secularizaciones híbridas y heterogéneas.

Por su parte, también por esos años, Thomas Luckmann publicó su texto sobre el problema de la religión en la sociedad moderna, llamado *La religión invisible* (1967). En éste, trabajo, el sociólogo de origen esloveno advirtió que la religión debía ser observada por su «función religiosa» en la sociedad a través de formas sociales variables: desde «un sistema individual de relevancia última» –estructurado en cosmovisiones particulares–, hasta un «modelo oficial» de religión orientado hacia una iglesia institucionalizada, como en el caso de la Iglesia cristiana. De tal manera que, cuando el «modelo oficial» de cosmovisión alcanzaba el grado de institucionalización adecuado, se articulaba «un cosmos sagrado que personifica la jerarquía de significado de una visión del mundo» (Luckmann, 1967, p. 91).

En cuanto al proceso de secularización de las sociedades modernas, el sociólogo asumió que las crisis religiosas estaban atribuidas a la incidencia de un «cambio social progresivamente acelerado». En esta transformación, el modelo oficial deviene en una «retórica sin significado real» y los individuos se encuentran más y más inclinados a conformar, por cuenta propia, un cosmos sagrado. Por esta razón, nos dice el sociólogo, «un aspecto grave de la especialización institucionalizada de la religión consiste en el hecho de que el modelo «oficial» de la religión cambia a un ritmo más lento que las condiciones sociales «objetivas» que codeterminan los principales sistemas individuales de

significado último» (Luckmann, 1967, p. 94). Recreando, por lo tanto, un desfase que resulta significativo como fenómeno de investigación desde la sociología de la religión.

Luckmann (1967), aseveró que una de las características de las sociedades modernas es el relegamiento de la religión ya que los sujetos la desarrollan cada vez más como una actividad de «dedicación parcial». Como consecuencia, el desarrollo de actividades no religiosas se establece bajo el gobierno de normas «seculares» provenientes de instituciones económicas y políticas (más o menos autónomas), más que de normas religiosas tradicionales. En esta lógica, la integración de actividades religiosas y no religiosas discontinuas (económicas, culturales, sociales, etc.), en la trayectoria de vida, constituye un problema para el individuo sobre todo porque entran en conflicto las «metas trascendentales» de la religión y las «metas profanas» del mundo.

Esta confrontación, a decir de Luckmann, estimula al individuo a cuestionarse sobre su propia posición, llevándolo a distintas soluciones respecto de la integración del mundo «secular-religioso»:

- 1) Por un lado, dice el sociólogo, habría una tendencia de los individuos por realizar un «salto de fe», es decir, un esfuerzo por armonizar una versión cercana al modelo oficial de su confesión religiosa y, asimismo, la aceptación del cambio social en sus diversas manifestaciones. Aquí, la religiosidad individual reproduciría únicamente parte del modelo «oficial» reconstruido después de una fase de «duda», lo que implica una versión de solución individualista al problema de la vida.
- 2) Una segunda posición no conlleva solución plausible. En tal caso, el sujeto se encuentra transitando de una actitud «pre-reflexiva» en la que pasa de una acción «secular» a una «religiosa» en su experiencia cotidiana. En algunos, el contraste lleva a la yuxtaposición u oportunismo, manteniendo la religión en determinadas esferas de la vida, mientras que en otras se acepta la manera «secular» de organizar el mundo de vida cotidiana. Sin embargo, en otros casos, el contraste puede producir desconcierto y disminución en la vitalidad religiosa.
- 3) Otra resolución se da en aquellos a quienes el impacto del cambio social (por razones como una nueva visión científica, aclimatación del mundo técnico-industrial, creciente pluralismo en las interpretaciones de la vida, etc.) imposibilita el mantenimiento literal del modelo oficial de cosmos sagrado. El resultado es la

formulación de un sistema de valores «seculares» explícitos, lo que trae como consecuencia una actividad religiosa por razones oportunistas o incluso el abandono de ésta, como en el caso del ateísmo militante.

- 4) Por último, también se encuentra el «consumista» de mercado, la principal apuesta luckmanniana, es decir, el sujeto de la «religión invisible». Éste aparece cuando la religión no caduca, empero, se retira a la esfera privada. «Una vez que se ha definido a la religión como un «asunto privado», el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados «últimos» guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social» (Luckmann, 1967, p. 110).

Como puede notarse, para la sociología que nutrió el paradigma de la secularización durante la segunda mitad del siglo XX, el ámbito de lo religioso se encontraba en juego como un modelo percedero y lento, mientras que los sujetos contemporáneos tendían a buscar nuevas formas de organizar sus creencias y significados trascendentales. En términos generales, las instituciones religiosas ya no contaban con el predominio para regir a la sociedad, su nueva influencia estaba limitada a un campo religioso especializado e integrado por grupos de creyentes voluntarios, por tanto, la creencia religiosa había devenido optativa, ligada a la conciencia personal de los creyentes, pero no más en la formación de identidades individuales y colectivas (Hervieu-Léger, 1985, p. 24).

De esta manera, el paradigma de la secularización concluyó que la religión en su carácter institucional, debía adaptarse al pluralismo de la sociedad moderna, de tal manera que los monopolios religiosos se asumieron como impensables y las instituciones religiosas se pensaron como agencias de un mercado donde los individuos consumían sus bienes. Hasta finales de los años setenta este paradigma de la secularización sirvió de agenda para las distintas investigaciones empíricas sobre religión en las sociedades modernas, reforzando la idea de que el movimiento de secularización y la pérdida de la religión formaban parte de un mismo proceso.⁵¹ El objetivo implícito, durante este periodo, fue la

⁵¹ En esta postura se inscriben algunos trabajos que miraron hacia América Latina, a manera de ilustración, el trabajo de Germani: *Urbanización, Secularización y desarrollo económico* (1963), determinó que la secularización era observable en el cambio de una estructura social de un tipo «tradicional» a otro «no tradicional» o urbana, bajo ciertas dinámicas: 1) acción de tipo electiva; 2) instituciones especializadas y autónomas; y, 3) el cambio social institucionalizado. Por su parte, Gibaja en *Religión y Secularización entre campesinos y obreros* (1972), expuso que la secularización era evidente entre los trabajadores argentinos en una orientación que estaba determinada por contenidos y valores temporales, como alternativa a la primacía

confirmación de la tesis de que a mayor modernidad por parte de una sociedad, menos importante era el lugar que ocupaba la religión –tanto a nivel institucional como en las biografías particulares–. Sin embargo, el final de fiesta parecía avecinarse, para los años ochenta surgieron distintos cuestionamientos y críticas a la teoría de la secularización.

Revisionismo del paradigma secular

La certidumbre secularizadora comenzó a mostrar cuarteaduras desde finales de los años setenta del siglo pasado, en especial por las evidencias empíricas de una religiosidad que continuaba viva e influyente aún en las sociedades del modelo europeo, fenómeno que no podía considerarse *a priori* como atípico. En los ochenta, el ascenso político de las corrientes integristas en el mundo y el retorno de lo religioso a la escena pública (como los movimientos islámicos, las corrientes ultra ortodoxas judías, la renovación de las Iglesias protestantes fundamentalistas), contradujo la postura secular que dictaba que las instituciones religiosas estarían atenuadas por la ola de la modernización racional.⁵²

Lo que quedaba claro de este escenario internacional –desde finales del siglo XX y continuando en el siglo XXI– es que los grandes cambios del mundo estaban irremediabilmente vinculados a cuestiones religiosas. En palabras de Roberto Blancarte:

Era como si el mundo «repentinamente» se hubiera vuelto religioso, aunque lo que más precisamente había ocurrido era una toma de conciencia, entre los propios investigadores y observadores de la realidad socio-política, de la importancia –pero sobre todo de la persistencia– de un fenómeno que se había asumido estaba en vías de desaparición o confinado a las sociedades pre-industriales (Blancarte, 2012c, p. 61).

Para la socióloga Danièle Hervieu-Léger (1985), el contexto de finales del siglo XX había hecho evidente un «terreno nuevo» que exigía replantear la cuestión incluso en una posible relación entre el «fin de las ilusiones de la modernidad y la “vuelta a la religión”», sobre una base en la que la propia sociología se había asentado como disciplina autónoma. De esta forma, la convergencia de un contexto cuasi secular y, a la vez, cuasi religioso obligó a

de valores trascendentes y sagrados. Su trabajo se preocupó, por tanto, en probar la hipótesis de que: la mayor participación en la vida urbana, así como niveles más altos de educación, tienden a disminuir la actividad dirigida religiosamente, y a inclinar a más individuos a orientarse secularmente (Gibaja, 1972, p. 211).

⁵² En este periodo también cobró relevancia el declive del marxismo como «religión secular» frente al renacer de las religiones históricas. Durante algún tiempo, esta ideología fue difundida como el ejemplo de que las religiones históricas podrían ser desplazadas por movimientos seculares carismáticos dotados de una profunda dimensión ética; con todo, su caída contribuiría, a decir de cierta literatura, al retorno de lo religioso (Esteban, 2011)

reconsiderar las hipótesis ya estipuladas sobre las que se asentó en la teoría de la secularización, así como la relación de la esfera religiosa con otras dimensiones de la vida social:

A mediados de los años setenta, después de años dedicados a observar y a analizar el empobrecimiento de las instituciones religiosas en las sociedades modernas, las ciencias sociales de las religiones descubrieron con fascinación que el decaimiento de la religión institucional cohabitaba perfectamente con la proliferación de creencias. Se caía en cuenta, al mismo tiempo, que la falta de herederos del legado de las instituciones no afectaba de una forma muy significativa más que a Europa occidental. Esta doble constatación empírica inauguró una especie de revolución teórica. Se admitió, en primer lugar, la validez únicamente local del paradigma de la secularización, que la tradición sociológica más clásica había establecido como una ley de evolución de las sociedades ya ingresadas en la modernidad atribuyendo a dicho paradigma en tal carácter, un alcance universal. En segundo lugar, se logró separar la constatación de la desinstitucionalización de lo religioso [...] y el análisis de las manifestaciones del creer, activadas [...] por la condición estructural de incertidumbre características de las sociedades gobernadas por el imperativo del cambio» (Hervieu-Léger, 2007, p. 65).

Ante el escenario de desencantamiento respecto de la secularización previa, algunos investigadores asumieron que el paradigma debía de reestructurarse para ampliar la mirada hacia las nuevas formas de presencia de lo religioso. En este tono se inscribió la propuesta del sociólogo belga Karel Dobbelaere (1981), quien propuso que la noción de la secularización no estaba restringida a una sola dimensión, sino que podía extenderse a por lo menos tres: la laicización histórica de las instituciones sociales; la participación en mayor o menor grado de los individuos, en términos de adhesión eclesial o compromiso religioso; y el cambio propio de las instituciones religiosas como consecuencia de los procesos anteriormente mentados.

- 1) En el primer aspecto se remarca, sin duda, la «diferenciación» o «creciente independencia de esferas institucionales (tales como la política, la educación, la economía y la ciencia), cada una desarrollando su propia racionalidad y en cierta postura de «rechazo del omni-abarcante reclamo de la religión» –asevera Dobbelaere– o, dicho de otra manera, que la religión deviene en una institución adicional junto con otras tantas, despojada de su pretensión totalizante, transitando a un proceso de desmoralización, diferenciación y transposición social.

En un proceso acabado, la secularización alcanza un estado de laicidad latente cuando se desarrolla un grado importante de soberanía popular o legitimidad constitucional por encima del poder eclesiástico. De esta manera, dice Roberto

Blancarte, el Estado... [deviene] laico cuando ya no requiere más de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional. En otras palabras, la laicidad diagnostica un Estado no confesional; la exclusión de la religión del ámbito público; y «un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos» (Blancarte, 2001, p. 857). Aunque, por supuesto, se debe aclarar, que este es un proceso continuo y, hasta donde se conoce, en construcción desde las distintas realidades nacionales, es decir, no todos los países han alcanzado un proceso significativo de secularización y, en donde se ha logrado cierto dinamismo secular, las presiones y combates por el retorno de la influencia de la religión en la esfera pública es un fenómeno recurrente durante los últimos años (Blancarte, 2015).

- 2) Por su parte, la secularización como «participación religiosa», es decir, en referencia al comportamiento individual, subraya el grado de integración de los individuos a las corporaciones religiosas o linajes creyentes. En este sentido, se visibiliza la articulación manifiesta entre las normas de los grupos religiosos –en los ámbitos de las creencias, rituales, moralidades, entre otros– y la conducta y actitudes de sus miembros. La afiliación religiosa, en este caso, sería también una muestra de correspondencia o desfase (cuando se prescinde de ésta) de la conciencia individual respecto de las normas asignadas por las instituciones religiosas.

Casi siempre se tiende a suponer que si se visibiliza la participación religiosa desde el proceso de secularización se debe asumir que hay una declinación de ésta, sobre todo en ciertos sectores sociales, por ejemplo, los jóvenes con acceso a ciertos servicios e integrados, con menos limitaciones, a las condiciones expuestas por la modernidad. Ciertamente, la adhesión y el compromiso religioso tienden a atenuarse entre las poblaciones contemporáneas respecto de su referente generacional previo, como los abuelos de estos; ahora bien, también debe considerarse como posibilidad, dentro de la dinámica de la secularización, el resurgimiento de praxis apegadas a la

raíz del dogma religioso o, en otros casos, el mantenimiento de ciertas prácticas y rituales como parte de un compromiso social con beneficios para el individuo.⁵³

- 3) Finalmente, la secularización como «cambio religioso» expresa la transformación en la postura de las organizaciones religiosas (Iglesias, denominaciones, sectas y grupos voluntarios) en materia de creencias, moralidades y rituales. En este sentido, los niveles de secularización son exhibidos por el grado de transformación que muestran las instituciones, así como la capacidad de adaptación a un escenario de continuo descenso y surgimiento de diversos grupos religiosos.

El principal «cambio religioso» que se delinea en un proceso de secularización es, en este caso, una transformación de un contexto en donde históricamente se ejerció un poder religioso unilateral, como el caso de la Iglesia católica en los países latinoamericanos, hacia una tendencia de pluralismo religioso, en donde la coexistencia de diferentes credos en una misma sociedad atenúa el dominio y monopolio de una sola institución religiosa. Por ello, la reorganización de la oferta religiosa debe adaptarse a un escenario de competencia dentro del mercado de salvación de las almas.

Por otro lado, más allá de una estricta reestructuración del paradigma, algunos como Peter Berger (1997), rebobinaron sus argumentos asegurando que el diagnóstico de la secularización –en el que se basaban diversos preceptos sociológicos– estaba equivocado. A decir del nuevo posicionamiento, el mundo, más que secularizado como habían predicho los analistas y sociólogos de la modernidad, seguía siendo «masivamente religioso». Si bien es cierto que la modernización había tenido, en efecto, algunos resultados secularizadores en algunos lugares más que en otros, sin embargo, también había provocado «poderosos movimientos de contra-secularización».⁵⁴

⁵³ Algunas investigaciones han encontrado, en este sentido, que los asistentes regulares a la iglesia no expresan necesariamente un signo de compromiso expedito, es decir, «se asiste a misa por obligación externa (familiar, social, etcétera), por prestigio o imagen personal, por presiones de la Iglesia como organización (por ejemplo, en el caso de algunas mujeres), u otros motivos» (Luengo, 1993, p. 219). Y, por otro lado, también se encuentra que aquellas personas que no ponen un pie en algún templo o congregación, no son necesariamente agnósticos o arreligiosos; su ausencia *in situ* podría deberse a diversos factores como la «falta de tiempo» o la pérdida de legitimidad institucional.

⁵⁴ A pesar de esta afirmación, Berger reconoce que existen dos excepciones a esta nueva demanda religiosa. La primera es el Oeste de Europa, donde «la antigua teoría de la secularización aún se sostiene» y, de hecho, parece extenderse debido a la integración regional. En este caso, dice el sociólogo, es probable que

Ante la sorpresa del contexto no profetizado por la secularización, la forma de comprenderlo fue a través de las oposiciones que la misma modernidad había configurado, sobre todo a partir de la pérdida de las «viejas certezas» de las sociedades premodernas, es decir, la identidad basada en la clase social, en la familia, el trabajo, la educación o la etnia. En cualquiera de estas erosiones, la incertidumbre, asevera Berger, es una condición difícil de soportar, por lo que «cualquier movimiento (no solo de corte religioso) que se comprometa a proporcionar o renovar la certidumbre, tiene un mercado dispuesto» (Berger, 1997, p. 7).

No es extraño, por lo tanto, observar la emergencia de individuos o grupos que resisten la adopción de los discursos seculares promovidos como ideologías autosuficientes y se adhieren a nuevas formas de religiosidad. Ante el mito del hombre sin mito, la respuesta de lo religioso adquiere un peso significativo; entonces, «la gente busca en lo “espiritual” la seguridad, el sentimiento y las promesas que ayuden a sobreponerse ante la dureza del presente y la angustia del futuro» (Hervieu-Léger, 1996). Estos colectivos, además, pueden integrarse por oposición a una visión secular de la que no se sienten parte, pero que influye en su experiencia del mundo cotidiano porque definen la dirección y el marco de las diversas esferas de lo social.⁵⁵

Planteado de esta manera, en los nuevos términos de la revisión, había que matizar el diagnóstico secular, por lo menos, en el nivel individual e institucional. En el primero, se determinó que no podía hablarse de una relación estricta entre secularización social y

se hable de un cambio en la ubicación institucional de la religión antes que de un proceso de secularización social extensiva. Por otro lado, una segunda excepción es la subcultura internacional compuesta por un tipo occidental de «alta educación». En otras palabras, una élite cultural –concentrada especialmente en las humanidades y las ciencias sociales– profundamente secularizada y que promueve el «progreso», así como las «creencias» y «valores ilustrados». Este subgrupo, pese a representar un número menor en la población general, tiene una influencia importante porque actúa en las definiciones «oficiales» de la realidad: el sistema educativo, los medios de masas, el sistema legal, etc. Encima de ello, esta élite permite la plausibilidad de la secularización cuando se confeccionan redes internacionales que reproducen e imponen el discurso moderno-secular.

⁵⁵ La confrontación con los discursos de la modernidad provoca, según Berger, dos estrategias diferenciadas: 1) una «revolución religiosa», a través de la cual se toma una posición contra-secular a la sociedad como un todo y se configura una religión contra-moderna obligatoria para todos los miembros de un grupo. Y, 2) creando «subculturas religiosas» diseñadas para confinar *al exterior* las influencias de la sociedad. La dificultad en ambos casos es evidente ya que la cultura moderna es una «fuerza poderosa» ante la cual se deben crear enclaves reforzados para la defensa religiosa. Este atrincheramiento se produce contra los «portadores» de la modernización que tienden a forzar los condicionamientos religiosos, es decir, la vida urbana moderna, la ciencia, los medios de comunicación, la economía, etc.

«secularización de la conciencia». Las antiguas creencias (y prácticas), conjugadas con nuevas formas de religiosidad, nunca habían salido de la vida individual y, de hecho, algunas habían tomado nuevas formas institucionales, dando lugar, incluso, a la explosión de fervor religioso inédito. Por otro lado, en el nivel institucional, se reconoció que las organizaciones religiosas pueden jugar roles sociales y políticos significativos incluso si solo pocas personas creen o practican la religión sustentada por la institución (Casanova, 1994; Berger, 1997).⁵⁶

Además de Berger, durante esos mismos años, también la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger participó de la matización del cuadro de la secularización, exponiendo que la noción no implicaba *per se* la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad moderna como se profetizó previamente. De acuerdo con su postura, la secularización ya no podía entenderse como un declive religioso inexorable, sino como un proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad que se presenta como «estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas» que precisa suscitar para que exista como tal (Hervieu-Léger, 1985, 1991, 2006).

La propuesta mentada insiste continuamente en las incertidumbres causadas por la modernidad en sociedades que no aportan nuevas esperanzas o, mejor dicho, nuevos mitos institucionales como la familia, la educación, la religión o el trabajo. La dinámica del avance de lo moderno presagia la construcción de su propia crisis ante el efecto de «vacío social y cultural producido por el cambio». Ya lo decía Sartre al hablar de la libertad adjudicada al hombre occidental del existencialismo. Este sujeto «no es más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza»; «es libre», pero más bien, es «arrojado al mundo» y «condenado a cada instante a inventar al hombre» (Sartre, 2006).

⁵⁶ El debate entre Habermas y Ratzinger (2005), acerca de razón y religión sigue esta interacción. A decir de su diálogo, existe o puede existir una cooperación entre las tradiciones religiosas y las esferas seculares del mundo, en una interacción «postsecular», esto es, no solo desde la aceptación pública de las comunidades religiosas por su contribución funcional a la reproducción de motivos y actitudes deseados, sino también, por la conciencia pública que se refleja en una «comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes». Siguiendo a Habermas, en la sociedad postsecular, la conciencia pública abarcaría de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas, cambiándolas reflexivamente, de manera normativa. Se dice entonces que religiosos y no religiosos pueden concebir «la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario (...) en temas públicos controvertidos [...] desde un punto de vista cognitivo».

En este mismo derrotero, siguiendo con la reflexión de Hervieu-Léger, la modernidad implica una paradoja sobre el fenómeno religioso ya que deteriora a la cuestión religiosa a la vez que permite la proliferación de ésta. El detrimento se observa porque «las grandes explicaciones religiosas del mundo en las cuales los hombres del pasado encontraban un sentido global» son «ampliamente descalificadas». A esto, dice la socióloga, se suma la pérdida de «capacidad social y cultural de imposición y regulación de las creencias y las prácticas» lo que se traduce en la disminución de afiliados o que, los que se mantienen «atados a ellas, reivindican un derecho de inventario de las creencias oficiales que se les propone, más de lo que se les impone» (Hervieu-Léger, 2007, p. 66).

A pesar de lo anterior, la misma modernidad secularizadora ofrece una narrativa de «utopía y opacidad» que recrea condiciones extremadamente favorables para la expansión de la fe» porque produce, en realidad, la percepción de incertidumbre de los significados dados a la experiencia individual y colectiva.⁵⁷ «Esta tendencia es tanto más poderosa cuanto este mundo continuamente configurado, gobernado por la extrema rapidez de todos los intercambios, genera disparidades sociales, económicas y culturales escandalosas»; pero incluso en las «sociedades modernas más sumisas a la dominación de la ciencia, de la técnica y de la economía» se configuran «también universos inciertos donde la fe prolifera» (Hervieu-Léger, 2007, p. 67), aunque con configuraciones propias y, en muchos casos, lejos de las instituciones tradicionales de la religión.

Hervieu-Léger concluye, de esta manera, que la liberalización del mercado de bienes simbólicos ante la pérdida del monopolio de los grandes operadores institucionales (las iglesias históricas), produce una estandarización de los «pequeños sistemas creyentes». Esto a su vez proporciona las condiciones para que se acelere la circulación de afiliados en «recorridos espirituales» que pasan por alto las antiguas fronteras de la denominación y la confesión. Y, ulteriormente, se favorece la creación de comunidades, ya que los individuos dejan de responder a pertenencias concretas, considerando incluso la participación en integralismos y sectarismos. Este (re)surgimiento de «comunidades emocionales» con base

⁵⁷ Esta experiencia vivida como una amenaza por los individuos y por los grupos, explicaría el «regreso de lo religioso» o, en otras palabras, la «revancha de Dios» (Hervieu-Léger, 1999). En consecuencia, mientras más grande es la incertidumbre del porvenir, más intensa es la presión del cambio y más proliferan creencias, diversificándose y diseminándose *ad infinitum*. En otras palabras, una doble hélice que socava las grandes explicaciones religiosas del mundo, pero que genera, simultáneamente, utopía y opacidad, idóneas para la expansión de las creencias trascendentales.

religiosa hizo evidente, a finales del siglo XX, que la religión tenía una respuesta compatible con los postulados de la modernidad, generando duda sobre los imperativos éticos e intelectuales ligados a la historia del desarrollo occidental.

En términos generales, entonces, el revisionismo del paradigma de la secularización se ocupó de repensar y reestructurar los diversos postulados que se habían dado por sentado con antelación. Dentro de estos, sin duda, los principios más cuestionados y matizados fueron el del declive de la religión y su privatización, es decir, la suposición llana de que la religión estaba por decaer en las sociedades modernas o, en su caso, retraerse a las prácticas privadas de los individuos. Por su parte, el argumento de la diferenciación de esferas institucionales o, subsistemas sociales, se conservó como una de las columnas vertebrales del proceso general de la secularización, aunque bajo el supuesto de que existen distintas modernidades y, por lo tanto, distintas secularizaciones (Casanova, 2012b). El diagnóstico nuevo, por tanto, aseveró que el mundo no había dejado de ser religioso, abriendo la puerta al reconocimiento de nuevas formas de religiosidad, como la de los grupos comunitarios de elección voluntarista.

Para el momento en el que se escribe esto, quedan pocos sociólogos que afirmen a quemarropa que la «modernización seculariza» invariablemente y que el avance religioso contemporáneo es la «última armada» ante el triunfo posterior de la secularización. Aun así, más allá de esto, otros elementos parecen sostenerse por encima de la diatriba. Vale decir: 1) el de la pluralización del mercado religioso como proceso global; 2) el de la diferenciación de esferas entre lo religioso, lo político, lo social y lo cultural; y, 3) la relación –a veces tensa y a veces de adaptación– entre los discursos de la modernidad y los discursos religiosos, tanto de una forma complementaria como en el sentido de la vigilancia mutua de ambos argumentos o, en palabras de Joseph A. Ratzinger, en la «disponibilidad de aprender, pero al igual, la autolimitación de ambas partes» (Habermas & Ratzinger, 2005, p. 53).

Hasta antes del revisionismo secular mentado, los sociólogos habían utilizado «un esquema evolucionista» estipulando, en un principio, una sociedad tradicional homogéneamente creyente y, hacia el final del proceso, una sociedad moderna progresivamente liberada de la influencia de la religión (Esteban, 2011, p. 5). Sin embargo, lo que quedó claro en los revisionismos posteriores fue que «las cualidades modernas no se

desarrollan necesariamente en contraste con o incluso a expensas de la tradición, sino que lo hacen más bien a través de la transformación y el ajuste de la tradición» (Casanova, 2007). En tal sentido, la perspectiva reformulada apela, en muchos casos, por la continuidad esencial entre tradición y modernidad o en el proceso mediante el cual se reconfiguran las tradiciones para los contextos modernos, ayudando a delimitar formas particulares de modernidad.

Estas argumentaciones resultan relevantes para el contexto que se ha propuesto investigar. Decía Carlos Fuentes que, para el caso mexicano, había que reconocer que el país tiene muchas modernidades, desde la mestiza y nacionalista, a la cual le solicitaba –tomando las palabras de Alfonso Reyes– ser «generosamente universales para ser provechosamente nacionales»; hasta la modernidad indígena del indio tzotzil y chamula, para el cual «su cultura es su modernidad» (Fuentes, 2002).

La secularización hoy

Después del embate contra los principios de la secularización algunas posturas propusieron desechar por completo el paradigma, mientras que otras interpelaron su ajuste a la luz de las nuevas evidencias. En el fondo, la exhibición de los límites de la secularización describió las condiciones en que los individuos (y los grupos humanos) producen y reproducen sistemas de significación última, en sociedades con distintos grados de modernización, y en un mundo con condiciones de certidumbre compleja. Este entorno, asegura el sociólogo Gilberto Giménez (1996), lejos de abolir la religión en la sociedad moderna «la convoca y estimula como una de las respuestas posibles a la incertidumbre estructural que la caracteriza»: crisis económicas, ambientales, humanitarias, enfermedades globales, fin del trabajo, pérdida de seguridad social y derechos humanos, etc.

Desde este escenario, la crisis de la teoría de la secularización fue empleada para configurar una redefinición necesaria de sus propios alcances. Incorporando la visión de que existen múltiples expresiones de la modernidad y de la secularización; así como de que no todos los procesos de secularización de las conciencias, o de secularización interna de las iglesias o de secularización de la cultura en una sociedad, ha sido producto de un solo elemento estructural, ya sea el desarrollo económico o el avance técnico-científico. De hecho, como apunta el investigador Roberto Blancarte, en América Latina y México este

proceso tiene una base histórica, que puede encontrarse, por ejemplo, en el avance de cierto anticlericalismo apoyado de medidas liberales propuestas por las élites cercanas a la ilustración filosófica, aunque su correspondencia con la secularización social es menos uniforme que la secularización política (Blancarte, 2008, 2012c).

Al final del día, el argumento de las modernidades múltiples y variadas –y, por tanto, de las diversas secularizaciones– es uno de los más destacados en las discusiones sobre la presencia de la religión en las sociedades contemporáneas. José Casanova (1994, 2007, 2012a, 2012b), es uno de los sociólogos que coinciden con esta apreciación. Según su perspectiva, todas y cada una de las religiones del mundo son «forzadas» a responder a la expansión mundial de la modernidad, así como a sus retos mutuos y recíprocos; sin embargo, no hay una tendencia universal, «todas las religiones del mundo se están transformando radicalmente mediante los procesos de modernización y globalización, tal y como lo hicieron durante la era de la expansión colonial europea», pero las transformaciones han tomado diversos caminos.⁵⁸

Debido a lo anterior, el sociólogo español sugiere que debe abandonarse la investigación del «declive religioso» como una consecuencia del ser «moderno e ilustrado». En lugar de ello, aboga por un estudio de la religión centrado en explicar las estructuras históricas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado nación, así como los caminos que ha tomado la secularización entre las distintas ramas de la religión. Para este propósito, Casanova (2007, 2012a), propone descomponer el fenómeno religioso en tres niveles, muy cercana a la divisoria expuesta por Dobbelaere (1981):

- 1) El individual hace referencia el actor de la religión invisible de Luckmann, esto es, el individuo moderno «condenado a ser un sujeto más exigente en el catálogo de sistemas de significado». Esto no significa un tipo de «decadencia religiosa», antes bien, implica que todas las religiones del mundo y todos los sistemas culturales, a

⁵⁸ Este argumento coincide con el de Eisenstadt (2000), para quien la idea de «modernidades múltiples» asume que la mejor manera de entender al mundo contemporáneo (y de hecho de explicar la historia de la modernidad) es mirándolo bajo la lupa de la continua constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales. Estas reconstrucciones son llevadas a cabo por actores sociales específicos, los cuales guardan diferentes visiones de lo que hace a una sociedad «moderna»: activistas sociales, políticos e intelectuales, y también movimientos sociales que persiguen diferentes programas de la modernidad. En última instancia, dice el sociólogo israelita, esta apertura a los caminos divergentes de la modernidad arrebató preeminencia a la versión occidental como el patrón históricamente «auténtico» y permite asumir que hay de hecho otras tantas posibilidades.

menudo desligados de sus contextos espaciales y temporales, «se encuentren disponibles para apropiaciones individuales flexibles o fundamentalistas» (Casanova, 2007, p. 13). Esto es, en un marco de pluralidad al menos garantizado en el nivel de accesibilidad individual.

- 2) En el nivel de grupo emerge la importancia de la «secta» o de las «comunidades emocionales» y voluntarias apuntadas por Hervieu-Léger (1985), en otras palabras, el tipo paradigmático de una congregación religiosa voluntaria, pero que vive en tensión con la sociedad que la contiene. Así, se concluye que la mayor parte de nuevas religiones, movimientos religiosos o cultos, son voluntaristas en cierta manera, pues parten de la adscripción intencional del actor social y, en menor grado, de la membresía mecánica producto de la herencia familiar o comunitaria.
- 3) Por último, en el horizonte social emergen (o persisten, mejor dicho) las iglesias como «comunidades religiosas imaginadas transnacionales y globalizadas». Éstas, sumadas al nacionalismo secular y las «religiones civiles nacionales», continúan siendo vehículos de las identidades colectivas. De acuerdo con el diagnóstico de Casanova, se sugiere que las religiones organizadas desprivatizan el fenómeno religioso, delegando ciertos privilegios a los individuos adscritos, aunque este argumento es cuestionable si tomamos en cuenta la disposición monopólica con la que todavía se estructuran las grandes religiones en el mundo, a pesar de lo anterior, no se puede negar que en diversos lugares, continúan definiendo las «reglas de ortodoxia y ortopraxis» que son las referencias estables de la conformidad de muchos creyentes (Hervieu-Léger, 2007, p. 76).

En términos generales, el revisionismo de la secularización ha tenido el efecto de integrar diversas discusiones al paradigma. En esta tesitura, cualquier intento de explicación de la religión y la secularización hoy en día, debe considerar por lo menos algunas tendencias como el proceso de desinstitucionalización y la pérdida del monopolio de lo religioso por parte de una sola organización hierocrática; conjuntamente con el incremento de una religiosidad cada vez menos vinculada con la institución tradicionalmente heredada, y que, por lo tanto, se presenta como una religiosidad «flexible, organizativamente cambiante, con un carácter difuso desde el punto de vista doctrinal, ecléctica»; y, mucho más basada en la

experiencia, así como en un pragmatismo en la concepción de salvación y una reproducción extramuros de las instituciones religiosas «oficiales» (Hamui, 2010).

Consecuentemente, la secularización se reconstruye con narrativas específicas (pluralización, diferenciación, desinstitucionalización), pero ya no como una ley de carácter global y con fines teleológicos. Es decir, que deja de plantearse como un modelo predictivo para trasladarse a uno explicativo del fenómeno de pluralización religiosa, donde el individuo está lejos de someterse a una posición estrictamente religiosa o estrictamente antirreligiosa. Tal y como afirma Eduardo Bericat en su trabajo sobre el ocaso de la secularización en Europa (2008): ni un mero retorno de lo religioso –de lo sagrado– ni un mero proceso de secularización. Lo que precisamente caracteriza a la situación actual es la simultaneidad de ambos procesos, la doble afirmación y negación (negociación) de ambas cosmovisiones, lo que en última instancia explicaría el escepticismo y la duda generalizada sobre los distintos imaginarios sociales: el progreso, el bienestar colectivo, el buen vivir, la promesa democrática y la coherencia de las instituciones sociales históricas con la práctica y el compromiso de las personas.

La noción de movimiento y transitoriedad resultan sustanciales en el contexto de la secularización a principios del siglo XXI. Una circulación fluida que afecta a las distintas dimensiones que hemos reconocido sobre el fenómeno de la religión. Esto es, distintos procesos dinámicos producto de un contexto de modernización que pluraliza las opciones religiosas y que instaura ciertas incertidumbres propicias para la germinación de lo religioso, aunque bajo la tutela de la individualización y el voluntarismo para optar por determinada opción religiosa, ninguna de ellas, e incluso la simultaneidad electiva. En palabras del sociólogo Michel Patrick (2009):

«la evolución de nuestras sociedades contemporáneas condujo a una individualización radical de la manera de creer, cuya principal consecuencia es que el individuo ya no acepta que se le dé una respuesta normativa a la demanda de sentido que él expresa. Esta desvinculación entre sentido y norma indica la entrada a un universo plural, donde lo universal, ya no presenta dificultades. Al estar regido por la subjetividad, este universo contemporáneo del creer tiene una circulación fluida en todas sus partes, es inmediatamente reactivo a cualquier referencia estructurante, que remita a algún tipo de estabilidad cualquiera, excepto que esta estabilidad se plantee como puramente operatoria, por no decir, transitoria. El objetivo del creer contemporáneo no consiste en alcanzar una “identidad religiosa” (concebida como “estable”), sino en demostrar que puede ser un creer dentro del movimiento. Por tanto, de lo que se trata es de la relación con la experiencia (y con la primacía de esta última sobre el contenido de la creencia), con la autenticidad (y con la primacía de esta última sobre la verdad), con el

rechazo a la violencia (y su relación con el creer, que coloca a este último en un espacio “cómodo”, alejado de cualquier obligación y de cualquier norma)» (Michel, 2009, p. 656).

La condición del movimiento y la fluidez de la cuestión religiosa reivindica la individualización de la experiencia sagrada, así como el contexto pluralizado en el que los individuos pueden configurar su posición sobre lo relevante e irrelevante, en términos de lo sagrado y lo profano. En todo caso, cuando el sentimiento religioso ocurre, cuando subsiste, se muestra como «un quehacer individual», ya que la creencia religiosa «ha devenido en una “asignatura optativa” que tiene que ver con la conciencia personal de los creyentes, pero ha perdido su función determinante en la formación de las identidades individuales y colectivas» (Hervieu-Léger, 1996, p. 24); al mismo tiempo que sugiere la necesidad de comunidades de sentido voluntarias.

Bajo esta perspectiva, «la indiferencia creyente», como la define Hervieu-Léger (1999), o la posibilidad de una identificación sin religión, al menos de manera visible en la afiliación (véase el símil del *iceberg*), sería una de las tantas posibilidades atribuidas a las condiciones de posibilidad de la secularización. La desafiliación religiosa, no obstante, no puede ser entendida como una forma, la más insinuada, del declive religioso, ni siquiera en términos del aumento de la población estrictamente atea; antes bien, retrataría de manera compleja, la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientarse por sí misma; por otro lado, expresaría la recomposición, de las representaciones religiosas, como traducción de una forma novedosa en que las sociedades son capaces de pensarse a sí mismas como autónomas, desde el nivel de la apropiación secular del mundo en los individuos.

Es importante mencionar, finalmente, que el paradigma de la secularización ha mostrado diversos límites en el propio análisis de las sociedades occidentales y en el modelo «alternativo» norteamericano, donde hasta hace unas décadas no se observaba un crecimiento importante de la desafiliación religiosa, aunque en la actualidad alrededor de uno de cada cuatro norteamericanos se define ya como «*none*» (PRRI, 2016). En el caso del análisis de las sociedades latinoamericanas, la secularización puede mostrarse como una herramienta limitada, sobre todo porque su producción se desarrolló a partir de la historia de la élite europea blanca masculina de occidente. A pesar de lo anterior, lo que han remarcado los recientes revisionismos es que una importante parte de la explicación de la

secularización concierne también al impacto de los movimientos religiosos periféricos y subordinados discutiendo contra los privilegios de las iglesias establecidas en naciones no solamente occidentales. Planteado de esta forma, el paradigma puede ser útil remarcando el objetivo primario de identificar esos elementos de la modernización que «accidentalmente e inadvertidamente» se combinaron para atenuar el poder de las instituciones religiosas, mediante la creación de un espacio social plural o, incluso, un espacio para la indiferencia hacia las creencias religiosas (Trzebiatowska & Bruce, 2012, p. 152).

A partir de las premisas expuestas, se esboza a continuación un modelo de secularización para abordar los contextos de estudio de este trabajo de investigación. Este entramado se centra en la dimensión individual del fenómeno y puede colaborar en la comprensión y explicación del *movimiento* de la cuestión religiosa, no solo en el caso de las personas que se definen sin religión (una de las opciones del fenómeno), que es el tópico que aquí interesa estudiar, sino también para las personas que se posicionan en religiones institucionalizadas o en alguno de los nuevos grupos religiosos o espirituales.

Modelo de la secularización en la dimensión del individuo

Es importante iniciar recordando las tres manifestaciones de la secularización con procesos particulares y actores sociales específicos, que han sido mentadas en las distintas fases de la conformación del paradigma:

- 1) La secularización de las instituciones públicas y su relación con la esfera de lo sagrado, es decir, el proceso de laicización que comienza con el ámbito jurídico-administrativo por el cual los bienes de la iglesia son transferidos al poder civil, hasta devenir en la creciente independencia de esferas institucionales (tales como la política, la educación, la economía, la cultura y la ciencia); cada una desarrollando su propia racionalidad y relegando, simultáneamente, el poder pretendidamente omnipresente de la religión (sobre esta dimensión consúltese: Blancarte, 2001, 2008, 2012; Poulat, 2012).⁵⁹

⁵⁹ En México, Roberto Blancarte ha trabajado en torno al tema de la laicización, la cual, a decir del investigador de El Colegio de México, también puede ser entendida como «la secularización de las instituciones culturales, educativas y científicas, en la medida en que el Estado alcanza esos terrenos» (Blancarte, 2012a, p. 135). En este entendido, la laicización exhibe el proceso de separación de la religión

- 2) Además, un proceso de laicización societal o, mejor dicho, de transformación en la participación religiosa del ámbito individual que se manifiesta, por ejemplo, en el descenso de la membresía eclesial y en la tendencia de disminución del compromiso religioso en los afiliados. Esto significa, no solo un traslado de bienes bajo dependencia de alguna institución eclesiástica, sino también una translación de personas que se alejan cada vez más de la jurisdicción institucional, reorganizando continuamente la forma de su participación religiosa. En dichos reacomodos, las «fluctuaciones» dependen del «complejo socio-cultural particular al interior del cual ocurren el descenso de la membresía eclesial y el no-compromiso de los miembros» (Dobbelaere, 1981, p. 102). Esto es, bajo la influencia de distintos procesos del espacio de definición: el efecto de la ideología estatal, el vínculo entre iglesias y el nacionalismo, las diferencias en las denominaciones, la libertad de las iglesias para participar en la socialización religiosa y el uso de medios masivos de comunicación, así como la posición de los intelectuales, entre otros.
- 3) Finalmente, la dimensión de la secularización en términos del cambio en las propias instituciones religiosas y su adaptación respecto de la tendencia de modernidades múltiples de las sociedades contemporáneas. Este cambio religioso se vería reflejado en el viraje mostrado en la postura de organizaciones religiosas (iglesias, denominaciones y sectas) en materia de creencias, moralidades y rituales, y supone también un estudio del descenso y surgimiento de grupos religiosos (Dobbelaere, 1981). En otras palabras, la secularización en esta dimensión también sería visible, por ejemplo, en la pluralización del mercado religioso y en la convivencia, adyacente o lejana, de distintos grupos que compiten por mantener la membresía de sus afiliados y, en tanto, el poder de su organización.

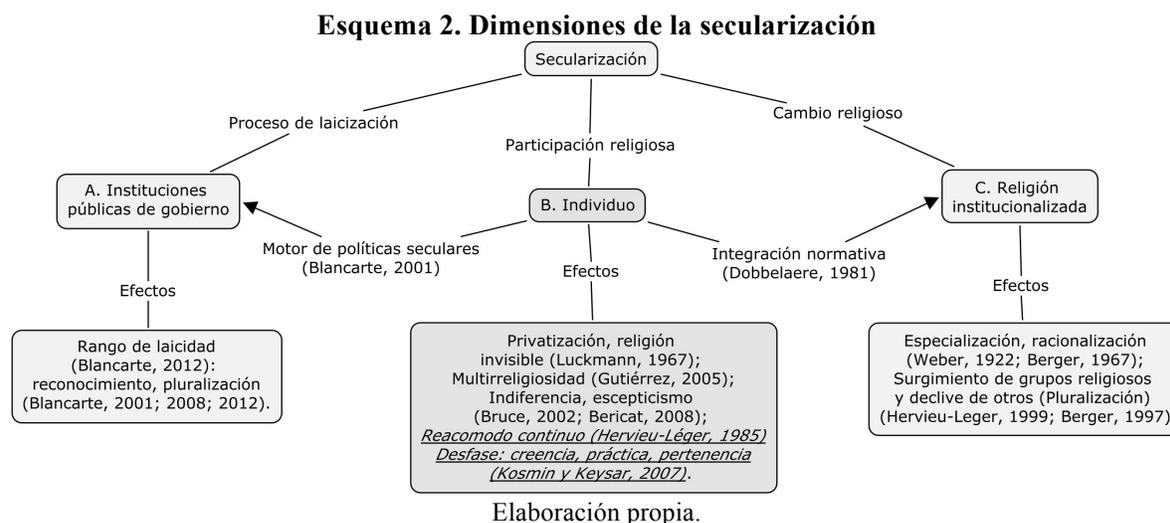
Condensando las dimensiones mentadas, se tiene, por un lado, una tendencia de transformación de la *demanda* (religiosa) expuesta por la participación religiosa de los individuos; empero, la *oferta* (religiosa) también se encuentra en transformación, debido a las exigencias del escenario no predispuesto por las distintas iglesias en pugna por un público que puede posicionarse entre el *fiel religioso* o el *alejado* que prefiere definirse sin

respecto de los asuntos públicos, con el objeto de salvaguardar la libertad de conciencia y sin pertinencia de las creencias particulares.

una afiliación determinada. El papel de las instituciones públicas, por su parte, es el de asegurar un proceso de laicización sin privilegios para una sola de las instituciones de la religión organizada o incluso para aquellos individuos sin afiliación determinada.

Sin duda, se debe mencionar que la experiencia religiosa va más allá de las ofertas oficiales institucionalmente establecidas, o que los intereses de las instituciones religiosas hierocráticas están por encima del mantenimiento de un público *cautivo* a sus dogmas. Por consiguiente, sin pasar por alto la complejidad de cada dimensión y el hecho de que los distintos procesos de la secularización se encuentran convergiendo en el fenómeno religioso, en la propuesta de trabajo aquí expuesta, interesa desarrollar un modelo de la segunda dimensión del proceso general de secularización, la de la secularización individual o, dicho de otro modo, el cambio en la configuración de la demanda expresada por los individuos.

El esbozo específico de las expresiones de la secularización se formula en el esquema siguiente:



Como puede observarse, el énfasis principal que se pone en la dimensión de la participación religiosa individual (secularización social) y, en consecuencia, en la caracterización de la persona como agente principal de este proceso. A decir de la propuesta de investigación aquí realizada, el estudio de la afiliación religiosa, de la manera en que es captada en el campo (es decir, a través de la pregunta sobre ¿cuál es tu religión o iglesia?), concierne directamente a esta dimensión del proceso de secularización. En otras palabras, el objeto de investigación (la población sin religión en México) debe estudiarse a

la luz de los cambios acaecidos en la participación religiosa merced al proceso de secularización allí especificado.⁶⁰

En términos de la secularización en el nivel de los individuos, diversos autores han diagnosticado una transformación de la manera del creer y del practicar, así como la de agruparse y, por lo tanto, en la forma de identificarse con algún linaje creyente heredado o adoptado bajo la legitimación de lo auténtico. En esta lógica se entienden las nociones de la religión privada y la «religión invisible» de Luckmann (1967), la «multirreligiosidad» estudiada por Gutiérrez (2005), así como la indiferencia y el escepticismo señalados por Bericat (2008), entre otros. Todas estas manifestaciones apuntan a un proceso que tiene por centro a las personas y su relación multidimensional, tanto con una política de estado laica (en cierto grado), así como con las corporaciones religiosas que se encuentran continuamente en competencia por el mercado de los bienes de salvación.

La principal bondad de ceñir la perspectiva a la dimensión individual, sin ser por ello una limitación de una visión individualista de la religión, es que permite construir una definición específica sobre la secularización para dar cuenta de los procesos que afectan a los individuos. Bajo este entendido, se coincide con Hervieu-Léger (1985, 1999), para quien la secularización ya no puede ser entendida como la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad en el mundo moderno, tanto en términos de instituciones como de individuos. Antes bien, se subraya el hecho de que implica una «reorganización» y «reacomodo», es decir, un movimiento permanente del trabajo de la religión en una sociedad que difícilmente cumple con las expectativas que suscita para que ella misma exista.

En la práctica, lo que se desprende de la definición antes propuesta, es que la secularización toma diferentes intensidades entre las trayectorias de los individuos relacionadas con la variación (reacomodo) entre la pertenencia, la creencia y la conducta

⁶⁰ A pesar de esta especificidad, queda claro que la dimensión de la participación religiosa de los individuos no es un fenómeno unilateral y, de hecho, se encuentra vinculado con las otras dos dimensiones de la secularización. En el esquema se ha remarcado por lo menos dos vinculaciones evidentes. Por un lado, el fortalecimiento de un estado laico se encuentra determinado, en considerable medida, por el motor de una sociedad secularizada que le da sustento, y ésta, a su vez, se retroalimenta en la medida en que existen políticas laicas y secularizadoras (Blancarte, 2001). Por otro, la relación del individuo hacia las religiones institucionalizadas está mediada por la dinámica del grado de «integración normativa» con las corporaciones religiosas. Es decir, el grado de entendimiento entre las normas de los grupos religiosos y la conducta efectiva de sus miembros para acatar dichas normativas o desatenderlas (Dobbelaere, 1981).

(Kosmin y Keysar, 2007), es decir, las dimensiones ya reconocidas en el principio de este apartado sobre el fenómeno religioso. Dicho de otro modo, se parte del supuesto de que existe una reorganización constante de la afiliación, las creencias y las prácticas, lo que se vería reflejado en un desfase entre una y otra: católicos que no creen en Dios, cristianos que no asisten a prácticas regulares, ateos que conciben la vida después de la muerte y agnósticos que reivindican cierto compromiso religioso, etc.⁶¹ Todo ello, en pos de la «reafirmación del derecho del individuo a *elegir* la familia de fe en la que él se reconoce» (Hervieu-Léger, 2007, p. 70).

En esta lógica, el distanciamiento de la religión y el cambio de valores hacia una racionalización, por ejemplo, científica o humanística, no es la condición *sine qua non* de la secularización en el nivel de los individuos. Esta configuración, de hecho, sería solo una de las posibles elecciones, ya que la observación de la secularización como tal es visible fundamentalmente en la reorganización constantemente de las creencias y prácticas de las personas. Y esto se manifiesta también en su afiliación, de manera que en una trayectoria biográfica pueden sucederse una cadena de apegos y desapegos, conversiones y reconversiones hacia ciertos ámbitos de lo sagrado. Dicho de otra manera: un cambio religioso que implica transformaciones, reconocidas por los entrevistados, en las posturas o definiciones religiosas; entre ellas, las conversiones e intensificaciones de religiosidad, y las propias deserciones de un linaje creyente.⁶²

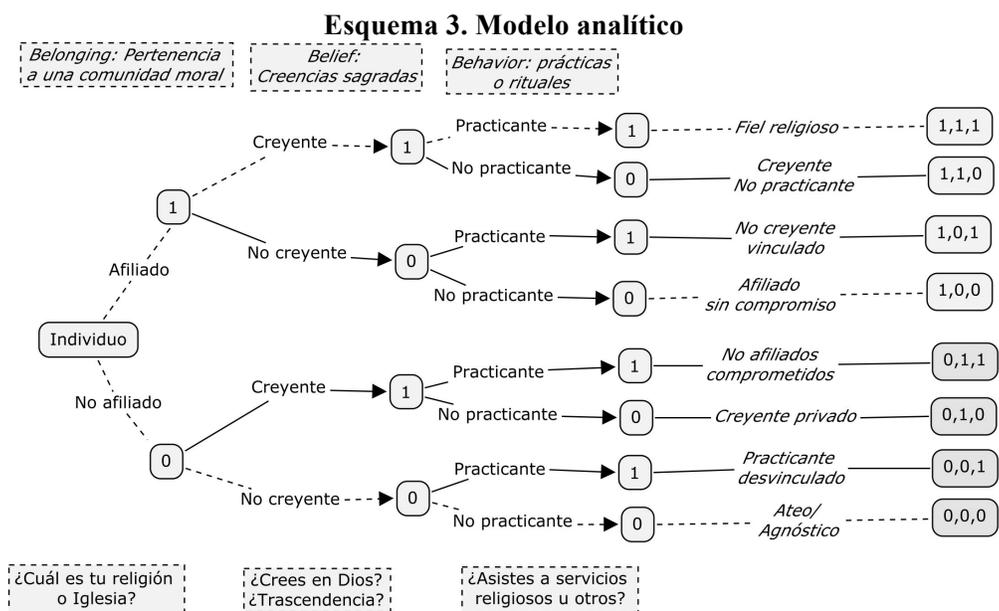
En este punto debe aclararse que la información que generalmente se recaba a través de encuestas y censos nacionales sobre la religión, parte de la lógica de continuidad de la pertenencia o afiliación de las personas a una comunidad moral o iglesia institucionalizada. En tal caso, cuando un individuo se declara católico o sin religión, debería entenderse tal

⁶¹ Esta perspectiva ha sido propuesta por Kosmin y Keysar (2007), subrayando que para medir a la secularización se deben destacar las tres «Bs» del fenómeno religioso: *belonging*, *belief* y *behavior*; cada una contribuyendo al entendimiento de la secularización porque, de hecho, no existe correspondencia entre una y otra. Y, en últimos términos, este fenómeno nos daría cuenta de un mercado religioso desregulado en la manifestación de los individuos.

⁶² Conviene recordar que el cambio religioso aquí caracterizado es un fenómeno de la conciencia individual indudablemente, ya que se manifiesta en el movimiento de la afiliación, así como las creencias o prácticas de un individuo; a pesar de esto, también es un fenómeno visiblemente estructural al ser la manifestación del descenso de afiliaciones de iglesias históricas, así como por emerger en un contexto de incremento de iglesias y de grupos voluntarios que conforman nuevos movimientos religiosos. Además de que la reorganización expuesta abreva del clima de laicidad manifiesta que permite cualquier tipo de cambio religioso sin ningún tipo de beligerancia, al menos en el nivel de las instituciones.

enunciación como la autodenominación o exclusión respecto de una religión institucionalizada o de una comunidad religiosa particular. Ya que, de hecho, esta información nada nos dice acerca de las creencias y prácticas o rituales de las personas practican en el espacio público o en espacio privado.

Como resultado, para dar cuenta de las distintas configuraciones típico ideales que se producirían en un contexto de continua reorganización de las dimensiones del fenómeno religioso se propone un esquema que bosqueja la posible composición entre afiliación, creencias, y prácticas o rituales de los individuos:



Elaboración propia. Fuente: para la elaboración de los perfiles se tomó en cuenta la tipología presentada por el IMDOSOC en su encuesta *Percepción de la realidad de las parroquias de México* (2009).

En la primera dimensión de la secularización individual, el modelo anticipa una variación en el nivel de la afiliación o la pertenencia declarada. Esto es, individuos que contestan afirmando un tipo de identificación ya sea con la religión en la que fueron formados desde su infancia, con alguna otra a la que se adhirieron en su trayectoria de vida o, como en el caso de las personas sin religión, asegurando no vincularse a ninguna de las anteriores. Esta primera pauta se obtendría como consecuencia de la pregunta ¿cuál es tu religión o Iglesia? La respuesta positiva asignaría un 1 al «afiliado», así como un 0 al «no afiliado». Por otro lado, se subraya que esta delimitación daría cuenta del grado de incorporación o identificación de un individuo con alguna comunidad moral o religión institucionalizada, es decir, proyectando la continuidad o discontinuidad con un linaje creyente basado en alguna

de las afiliaciones del mercado religioso al que se accede durante la experiencia en el mundo de vida cotidiana.

En el segundo nivel, el esquema prevé a un individuo que se narra así mismo como posible creyente (1) o no creyente (0) del repertorio de una tradición determinada, pero también de otras creencias sustantivas adquiridas de religiones adyacentes o espiritualidades periféricas. Operativamente, el creyente contesta afirmativamente a preguntas como ¿crees en Dios (o en algún tipo de entidad similar: fuerza divina, sustancia primordial, etc.)? o, también, ¿crees en la vida después de la muerte? Entre otras, que pueden captar la inclinación por una creencia trascendental. Aquí es importante especificar que las creencias no solo se refieren a un sistema de representaciones predefinido en un dogma religioso y compartido por la comunidad moral, sino que también abarcan las representaciones fundamentales e importantes para las personas, por lo cual, es sustancial discernir el contenido de las representaciones sagradas subyacentes a los discursos oficiales, en otras palabras, las narrativas de creencia que se han definido previamente.⁶³

Por último, el modelo analítico también supone una tendencia dinámica en lo que concierne a prácticas y rituales. En este sentido, la presuposición admite que los individuos, independientemente de su afiliación y creencia, pueden mostrar, por un lado, un nivel de prácticas y rituales tangentes a las representaciones sagradas que dicen poseer (1); o, por el contrario, que pueden exhibir nula disposición al compromiso religioso de la práctica, como asistir a servicios religiosos u orar con cierta regularidad, entre otros (0). A pesar de esto, por supuesto, como sucede en la dimensión de las creencias, la expresión de un «abandono» de las prácticas regulares de una iglesia no es sinónimo automático de una ausencia de acciones (otras) referidas a la búsqueda de lo sagrado.

Presentado en una sola lista, el modelo es útil para analizar –a través de la afiliación, las creencias y prácticas– los posibles perfiles de los afiliados y los desafiliados. Véase la tabla a continuación:

⁶³ En todo caso, cuando un individuo se asume sin creencias (0), es probable que exprese un «alejamiento» de las representaciones fundamentales en el dogma de alguna religión institucionalizada, tales como creer en Dios, los santos, la iglesia, la vida después de la muerte, etc.; si bien esto no significa una evicción total de creencias sagradas o significativas para las personas. Tal y como sugiere Day (2009), la narrativa de creencias de los informantes puede dar cuenta de un texto más dinámico y cargado emocionalmente sobre los temas relevantes para ellos mismos: la familia, la comunidad, el Estado nacional, el nacionalismo, el esparcimiento, el buen vivir, el desarrollo intelectual, etc.

Tabla 1. Perfiles de la secularización en los individuos

<i>Afiliados</i>	<i>Desafiliados</i>
Fiel religioso (1,1,1)	No afiliado comprometido (0,1,1)
Creyente no practicante (1,1,0)	Creyente privado (0,1,0)
No creyente vinculado (a servicios religiosos) (1,0,1)	Desvinculado asistente a servicios religiosos (0,0,1)
Afiliado sin compromiso (1,0,0)	Ateos o agnósticos (0,0,0)

Elaboración propia.

En el primer grupo, el reacomodo de los elementos religiosos supone encontrar un rango de: fieles religiosos (1,1,1); creyentes no practicantes (1,1,0); no creyentes vinculados o, mejor dicho, que asisten a servicios religiosos (1,0,1); así como afiliados que no creen ni practican (1,0,0) pero que deciden enunciar su pertenencia como positiva respecto de algún linaje creyente. Todos ellos, independientemente de su composición interna, se definen como afiliados a una religión institucionalizada o comunidad moral particular, es decir, reivindican expresamente a una comunidad concreta y virtual de creyentes pasados, presentes y futuros (linaje imaginario).

Por otro lado, también se notan los desafiliados quienes no se identifican con alguna tradición religiosa en particular por un abanico amplio de posibilidades en la trayectoria biográfica, como podrá notarse en los resultados de esta investigación. En este subgrupo cabe esperar un rango que incluye a personas sin religión que muestran compromiso religioso, es decir, que creen y llevan a cabo las labores de los fieles, pese a definirse fuera de alguna religión o iglesia (0,1,1); además, también habría creyentes que se guarecen en el ámbito privado ya que prefieren no extender sus representaciones sagradas hacia la acción comunitaria (0,1,0); y, aquellos desvinculados que asisten a servicios religiosos por otros motivos ya sean sociales o de beneficios comunitarios (0,0,1); hasta el caso –típico ideal– de los ateos o agnósticos (0,0,0).⁶⁴

⁶⁴ Esta tipología toma en cuenta la investigación del IMDOSOC: *Percepción de la realidad en las parroquias en México* (2009). En ésta, se reconoce que además de los «fieles tradicionales», aparecen diversas posiciones, entre ellas, los «alejados»: que se fueron pero conservan raíces; los «desencantados»: alejados por problemas de o con la Iglesia; los «no creyentes» o ateos que dicen «no a Dios»; los «agnósticos»: desde ateos profundos o que afirman que el absoluto es inaccesible al entendimiento humano; los «indiferentes»: arreligiosos, Dios no existe, ni me importa; los «creyentes no practicantes»; los «selectivos»: aceptan solo lo que les conviene o lo que les gusta de la doctrina; los «practicantes no

Una vez dicho todo lo anterior, es importante recalcar que una de las hipótesis de nuestra tesis asume que la categoría de la población sin religión en México agruparía más que ateos o agnósticos convencidos a individuos que no se sienten identificados con una iglesia o religión institucionalizada, es decir, personas que se encontrarían fácilmente dentro de nuestro segundo subgrupo, de acuerdo con el modelo de análisis construido. En consecuencia, esta categoría daría cuenta de un tipo de desfase con las instituciones religiosas en el nivel de la afiliación, en cuanto la mayor parte de personas optaría por no identificarse con un linaje creyente o jerarquía que gestiona los bienes de salvación.

Por otro lado, también hemos conjeturado que existe una frecuente reorganización de los elementos mentados sobre el fenómeno religioso: la afiliación, las creencias, las prácticas y rituales. En estos términos, los perfiles tanto del «fiel religioso» como del «ateo convencido» serían dos extremos difíciles de hallar en la práctica y más bien se proyecta descubrir individuos que se categorizan sin religión o desafiliados, pero que expresan algún grado de creencias y prácticas (o rituales) de carácter religioso. Todo ello, en correspondencia con la diseminación individualizada de las convicciones y el colapso de los códigos religiosos que organizan certezas compartidas dentro de las comunidades de creencia.

Por lo tanto, lo que queda por hacer es poner a prueba las hipótesis utilizando el modelo analítico planteado. Además de ello, se deberá sistematizar y analizar toda la información que no comprende la categoría analítica. Desde la importancia del «espacio de definición»; el contenido de todas aquellas creencias y prácticas de quienes dicen no afiliarse a una religión particular; hasta la importancia de las generaciones en la trayectoria de vida para la configuración de la desafiliación religiosa.

creyentes»: van a la misa o a la Iglesia pero no creen; los «sincretistas»: católicos pero que también creen en la magia, el tarot, el horóscopo... y, por último, los «tibios»: aquellos que tienen una fe débil y apagada.

Capítulo 3. Tendencias de la desafiliación religiosa

*Dios ha muerto
y no lo mataron los ateos ilustrados
sino una banda de vagabundos que, contra toda evidencia,
están esperando a Godot.*

Carlos Fuentes (2002)

*Vladimir: Alors, on y va?
Estragon: Allons-y.
Ils ne bougent pas.*

Samuel Beckett (1952)

En este capítulo se exponen las tendencias históricas de la población sin religión en México, así como sus particularidades estatales y locales. Con ello, se pretende dilucidar ¿qué nos dicen los datos sobre el sector de la población que parece mostrar una ruptura con el linaje creyente de la mayor parte de los mexicanos? Bajo tal lógica, se presenta el desarrollo de la desafiliación religiosa desde finales del siglo XIX hasta la más reciente medición a nivel nacional, la de 2010. Además, se profundiza en la información agregada de las entidades federativas y los municipios; remarcando en ello, algunas propuestas de interpretación en el nivel macro. Esta base de información cuantitativa es de suma importancia para hallar las regularidades sobre el fenómeno de estudio, por ejemplo, que en los lugares donde más se incrementa la población sin religión es en donde más ha disminuido la afiliación católica.

Antes de lo anterior, empero, se presenta la siguiente ilustración en torno a la discusión sobre la religión en México.

Exordio

En 1837 un joven de 19 años llamado Ignacio Ramírez, conocido como el Nigromante, se preparaba para formar parte la Academia de San Juan de Letrán en la Ciudad de México, a la cual había solicitado su ingreso; rodeado por un ambiente de jóvenes intelectuales congregados en torno a la discusión literaria y científica, pero formados en la única cultura posible durante las primeras décadas del siglo XIX, la eclesiástica.

En audiencia pública, según consta en las memorias del poeta y político mexicano Guillermo Prieto (1906), Ramírez sacó de su bolsillo una pila de papeles indistintos y leyó uno de ellos con voz «segura e insolente». Declarando ante su auditorio: «¡No hay Dios!».

Tal revelación impactó como una bomba sobre los presentes. Como «la aparición de un monstruo», aseveró Prieto; «el derrumbe estrepitoso del techo, no hubiera producido mayor conmoción». En medio de un «clamor rabioso», el director de la Academia humanista reviraría: «Yo no puedo permitir que aquí se lea esto; es un establecimiento de educación».

Esta blasfemia planificada por el joven Ramírez inauguraría, a decir de Carlos Monsiváis (2002), el ateísmo en la vida pública de la nación mexicana. Años después de esto, el debilitamiento de la autoridad eclesiástica se observaría en otro evento del anecdotario popular. En 1858, el gobernador de la Ciudad de México, Juan José Baz, conocido como «lírico del jacobinismo», se topó con un proyecto de trazo urbano que requería la demolición de una parte de un convento en la capital mexicana. El dispositivo urbano adquirió el símbolo de la confrontación pública del poder político y del poder eclesiástico ya que el obispo de la capital se oponía fehacientemente a la construcción.

El mismo día de la demolición, un grupo de curas se parapetó en la azotea del convento exhibiendo cruces y amedrentando a la cuadrilla de trabajadores con la excomunión. Ante ello, los constructores detuvieron su marcha, pero Baz respondió con un movimiento estratégico. El político improvisó una banda musical que interpretó la arenga *Los cangrejos*, compuesta por el mismo Guillermo Prieto, unos años atrás. La letra de este himno contra los conservadores y curas, según observa Gabriel Zaid (1971), rezaba:

...Murió la tiranía, ya sólo imperará de la Constitución la excelsa majestad.
Por eso al que pretende *ad libitum* mandar, el pueblo grita airado: ¡cangrejos, para atrás!

En presencia de tal jolgorio, los obreros continuaron con la obra, demoliendo el mobiliario sacro y decretando la derrota de la figura conservadora, representada por la autoridad eclesiástica.

Estos eventos no fueron, en ninguna manera, aislados. El siglo XIX mexicano vería nacer desde distintos frentes los inicios de un proceso de secularización que anunciaba el cuestionamiento de Dios o, mejor dicho, de sus jerarquías. Por supuesto, dice Monsiváis (2002), «Dios aún existe, y poderosamente, pero los sacerdotes dejan de ser partículas

divinas, mientras la secularización se nutre de las transformaciones en la política, la cultura y el comportamiento» cotidiano de las personas.

El clero recibió éstas y otras manifestaciones como un atentado al *statu quo* de la Iglesia. La estructura eclesiástica tenía que escudarse de varios «peligros» mundanos a la vez: por un lado, del estado, reafirmando ante éste su papel como única guía de la vida social y moral, es decir, como institución depositaria de la Verdad que permitía la sobrevivencia de la nación. Además, de los intelectuales y sus interpretaciones «transgresoras» y «equivocadas» o, mejor dicho, seculares, ante las cuales los clérigos tenían la tarea de orientar y mantener «a raya» la tolerancia religiosa. Y, por encima de todas las cosas, del pueblo mismo, el cual también contribuía a la decadencia moral con su «desparpajo, su gusto por la vida, su sensualidad» (Staples, 2009, pp. 276–278).

Bien se comprende la reacción intransigente de la Iglesia católica en México durante este periodo. Para los curas y sacerdotes, la secularización durante la primera mitad del siglo XIX fue un vocablo «maldito», sinónimo de cambio y, de alguna manera, de pluralización en la vida pública del país. Se repetían de manera continua las consecuencias funestas de la secularización en folletos, sermones, periódicos y otros textos con el fin de plantar temor entre la población y alejarla de las reformas y novedades del mundo.

La defensa religiosa consistió en crear un enemigo imaginario y un escenario apocalíptico. «Se creyó llegar a este desenlace, según los discursos de la época, como si fueran una verdad ineludible el fin de la religión y de las bases sobre las cuales estaba constituida la familia mexicana si las tendencias seculares y modernas se apoderaban de la nación» (Staples, 2009, p. 279). En diversas ocasiones, se exhortó al gobierno a restringir la tolerancia religiosa ya que, se aseguró, ésta arrastraría consigo la pérdida de la «religión verdadera», se transitaría entonces hacia un país anárquico, o lo que es peor, ¡un país sin religión!

En la práctica, el apuro principal para la Iglesia católica no solo fue imaginar una sociedad sin religión –sin valores o anárquico–, el problema fundamental es que dejaría de ser la instancia cuasi exclusiva para normar la moral nacional. «En adelante tendría que convivir con el materialismo, el ateísmo o la masonería y muchas veces tendría que refugiarse en sus templos o enfrentar la agresividad de gobiernos empeñados en apropiarse de sus propiedades y en acabar con su influencia» (Staples, 2009, p. 280). En otras

palabras, estaría en competencia con diversos discursos humanistas que plantearían otras formas de «salvación».

Después del periodo de implementación de las Leyes de Reforma (1859 y 1860), las cuales atacaban directamente las propiedades de la Iglesia, el escenario no podía lucir más devastador para la institución religiosa. En efecto, había motivos para amilanarse, sin embargo, no por el fin ineludible de la religión en el país, sino por los cambios sociales, políticos y culturales que no fueron del agrado de la jerarquía eclesiástica. A pesar de la situación novedosa que anticipaba la evicción de la Iglesia en México, el «enemigo imaginario» nunca se materializó o, en otras palabras, el demonio contra la nación nunca llegó a la cita.

A pesar de las distintas formas y políticas de secularización, entre las que se destacan: la libertad de imprenta, la tolerancia religiosa, la presencia de extranjeros liberales, el cambio del artículo tercero de la Constitución de 1824, de las leyes anticlericales y de las de Reforma; la nación no se devastó, tampoco se desintegró la familia y, mucho menos, se destruyó a la religión. De hecho, para finales del siglo XIX, el catolicismo en México seguía teniendo una presencia cuasi hegemónica, con 99 % de la población adscrita a esta creencia.

A decir de Roberto Blancarte (2008), en aquel periodo, el gobierno liberal emprendió políticas de secularización con el objetivo de someter a la Iglesia –es decir, usar la religión como instrumento político–, pero no con la meta de secularizar a la sociedad y laicizar a las instituciones públicas. En sus palabras:

Se podría aducir que el factor importante que dio origen a la laicidad mexicana no fue la necesidad de responder a una pluralidad confesional que demandara la tolerancia, ni la presión por obtener libertades religiosas (como fue el caso en otros países), sino la lucha por establecer las formas de soberanía (Blancarte, 2001, p. 850).

A pesar de esta caracterización, el modelo mexicano fue considerado por los parlamentarios franceses en 1905, según hace constar el mismo Blancarte (2012b), como un ejemplo de «la legislación laica más completa y más armónica que haya jamás sido puesta en vigor». A partir de estas disposiciones, comenzó a tomar forma la separación Iglesia-Estado, con las consecuencias de este trámite histórico para cada una de las partes.

Por un lado, para el Estado, implicaría un periodo de desestabilización social y política; mientras que para la Iglesia, significaría el principio de una etapa inédita donde:

«en el corto plazo, perdería –por periodos– el respaldo político del Estado; mientras que en el mediano y largo plazo, significaría el fin de su fantástico poderío económico, la pérdida casi total de su poder socio-político, así como el lento surgimiento de una competencia religiosa que sólo un siglo después comenzaría a manifestarse con fuerza inusitada» (Sota, 2010, p. 94).

En términos de la noción de secularización que se ha caracterizado en el capítulo teórico, el desarrollo de la relación entre Iglesia y Estado en México configuró, en el periodo de un siglo, un escenario propicio para la simiente de la pluralidad religiosa. Esto representó el diseño particular para una situación de pluralidad de valores, donde aquellos que son creyentes perciben sus creencias rodeadas de otras tantas que parecen razonables y posiblemente alternativas, entre ellos, los discursos humanistas autosuficientes y las no afiliaciones como posibilidad de plenitud orgánica.

En este entendido, la recomposición del campo religioso del país, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, debe observarse como resultado de este proceso histórico de secularización manifiesta en las instituciones públicas y su corolario en la secularización latente de la esfera social. En este contexto se manifiesta el incremento de otros grupos religiosos y sectores que, en esencia, representarían la sustancia del miedo secular de la Iglesia católica en el siglo XIX. En otras palabras, el aumento de la población adscrita a otras asociaciones religiosas y aquella cantidad evidente de personas que ya no se identifica con una religión en particular.

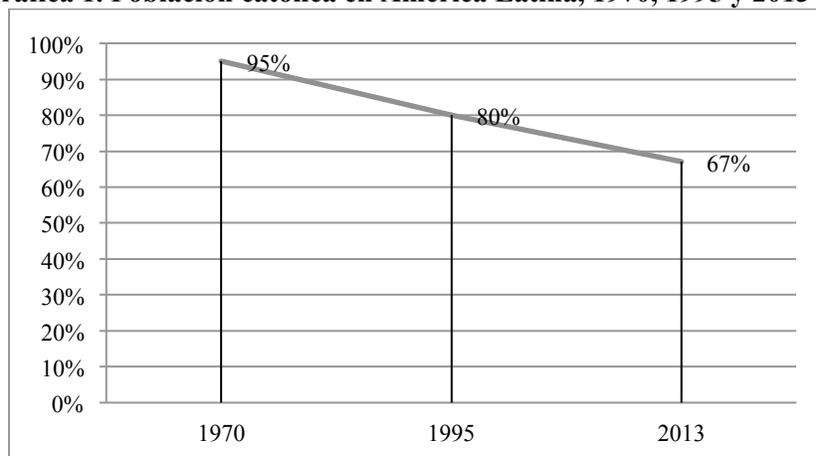
Distinciones generales de la población sin religión

A nivel mundial la afiliación más grande en el campo religioso es la de los cristianos con una proporción de 31.4 % del total global. Después de ellos se encuentra la población musulmana con 23.2 %; y en el tercer puesto se ubican los desafiados con 16.4 % de la población del mundo (Pew Research Center, 2015).⁶⁵

⁶⁵ La siguiente afiliación religiosa respecto del porcentaje mundial en 2010 son los hindúes (15 %); le siguen los budistas (7.1 %), después las Religiones étnicas (*Folk religions*) (5.9 %); otras religiones (0.8 %) y, al final, los judíos (0.2 %). Adicionalmente, se espera que para 2050 los cristianos y los judíos mantengan las mismas proporciones expuestas; eso sí, los musulmanes tendrán un crecimiento considerable (hasta 29.7 %); mientras que el resto de los grupos del mapa religioso tendrán un decremento porcentual. El más pronunciado de ellos, de hecho, es el del grupo de desafiados quienes, a pesar de la proyección de un crecimiento absoluto, declinarán hasta 13.2 % de la población mundial, en otras palabras, serán el cuarto grupo del campo

Por su parte, en la región latinoamericana en 2013, entre 67 y 69 % de adultos se identificaron como católicos, lo cual resulta significativo de primera mano ya que 15 años antes el porcentaje de católicos era de 80 %. Mientras que en los años setenta el porcentaje se extendía hasta 95 % (de Roux, 2005). Véase la siguiente gráfica:

Gráfica 1. Población católica en América Latina, 1970, 1995 y 2013 (%)



Elaboración propia. Fuente: (de Roux, 2005; Latinobarómetro, 2014).

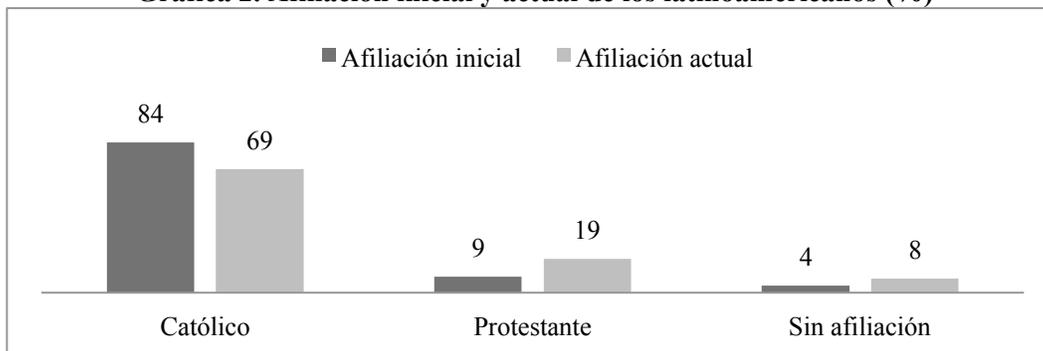
Después de los años setenta, las tendencias muestran que en la región latinoamericana la Iglesia católica sufrió pérdidas netas debido al cambio de afiliación religiosa de muchos latinoamericanos. De hecho, un número creciente de personas se han unido a otras iglesias, sobre todo, evangélicas y protestantes. Mientras que otra porción significativa se asoció con el rechazo en general a la religión organizada. Fundamentalmente, aquellos latinoamericanos que se definieron sin una afiliación religiosa.

Concretamente, para 2013 19 % de latinoamericanos se identificaron en alguna de las religiones evangélicas o protestantes, y la proporción de personas sin afiliación religiosa fue de 8 %, lo cual representa más de 48 millones de personas sin religión en América Latina. Esto último es destacable ya que solo 4 % de latinoamericanos, en realidad, fueron educados sin una afiliación religiosa particular, no obstante, en la actualidad se ha

social religioso por debajo de los hindúes (14.9 % para 2050). Este porcentaje de desafiliados se verá concentrado, sobre todo, en Europa y Estados Unidos, y, de acuerdo con las proyecciones, su crecimiento se verá afectado por las bajas tasas de fecundidad de los países que concentran las mayores franjas de población sin religión. Esta conclusión es compartida por algunos otros análisis como el de Norris e Inglehart (2004), para quienes la «excepción» secular, corre el «riesgo» de confrontarse con el incremento de personas con «visiones religiosas tradicionales» en otras partes del mundo, esto es, todas aquellas poblaciones fuera del espectro de las «sociedades industriales avanzadas» que manifiestan un crecimiento demográfico mayor al de los países occidentales.

duplicado esta cantidad, mostrando uno de los crecimientos más dinámicos de la región. Obsérvese la siguiente gráfica:

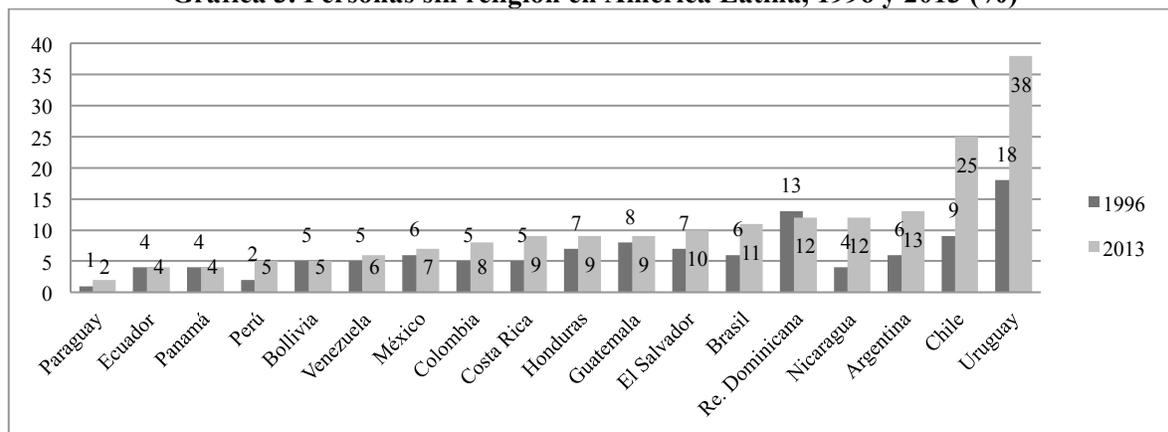
Gráfica 2. Afiliación inicial y actual de los latinoamericanos (%)



Elaboración propia. Fuente: (Pew Research Center, 2014). Nota: el porcentaje de católicos en 2013 difiere con 2 % respecto de la información del Latinobarómetro. A pesar de ello, se considera que la información es afín en las diversas mediciones.

En la práctica, la mayor parte de los países latinoamericanos han incrementado la proporción de desafiliados religiosos en las últimas dos décadas. Solamente en tres países (Ecuador, Panamá y Bolivia) el porcentaje ha permanecido prácticamente sin cambio durante el periodo mencionado, y solo en República Dominicana la desafiliación religiosa ha disminuido. De hecho, el crecimiento de las personas sin religión suele ser, en general, de un porcentaje mínimo. Solo en algunos casos se observa un crecimiento mayor de 3 % entre 1996 y 2013. Este aumento solo se advierte en Costa Rica (+4 %), Brasil (+5 %), Nicaragua (+8 %), Argentina (+7 %), Chile (+16 %) y Uruguay (+20 %), como se nota en la siguiente gráfica:

Gráfica 3. Personas sin religión en América Latina, 1996 y 2013 (%)



Elaboración propia. Fuente: (Pew Research Center, 2014).

Además de lo anterior, los datos también muestran un perfil sociodemográfico de individuos jóvenes y habitualmente hombres entre las personas sin religión en la región. En concreto, el promedio de edad de los desafiliados en Latinoamérica es de 35 años (la edad promedio de católicos es de 42 y de protestantes 38 años). Mientras que 60 % de ellos son del sexo masculino (el porcentaje de hombres en los católicos es de 45 % y 43 % en el caso de los protestantes), lo cual da una muestra importante del diformismo sexual que caracteriza al fenómeno religioso (Blasco, 2005).

Asimismo, si se profundiza en la configuración del perfil de los desafiliados en Latinoamérica se encuentra que 67 % de ellos muestra un compromiso religioso bajo, es decir, que dedica poco tiempo para acciones del ámbito religioso: rezar cotidianamente, asistir a servicios o, sencillamente, considerar que la religión no es parte central en su vida. Por supuesto, esta tendencia tiene consecuencias materiales, porque la participación cada vez menos frecuente repercute, al menos, en el ingreso económico en formato de donaciones o limosnas que la organización deja de percibir de aquellos sin religión. A pesar de lo anterior, para casi un tercio de los desafiliados la religión es un elemento sustancial de su desarrollo personal. Adicionalmente, 8 % dice rezar diariamente, en contraste con el 62 % de personas que rezan diariamente en el conjunto de protestantes y el 40 % al interior de los católicos (Pew Research Center, 2014).

Una de las asunciones generales del panorama de la religión en América Latina es la de suponer que la diversidad religiosa, producto de una secularización *esperada*, no ha tenido el éxito presupuestado desde una mirada regional. Bajo esta tesis, se establece que «ni la declinación del catolicismo es tan acentuada y universal como se oye decir, ni la evolución de las creencias es lo esperado» (Latinobarómetro, 2014). Según el informe sobre las religiones en tiempos del papa Francisco del Latinobarómetro, «el proceso de secularización que trae el desarrollo económico» no tiene el mismo impacto en América Latina, que el que ha tenido en otras partes del mundo (por ejemplo, en Europa). Esto se concluye a partir del tránsito observado en aquellos que «abandonan el catolicismo», pero que no se vuelven necesariamente ateos o agnósticos, sino que «abrazan otra religión».

Esta *desilusión* estructural basada en la idea de una modernidad europea como motor de la secularización, tiene algunos conflictos por mencionar. El primero es que se asume que el porcentaje de personas que se identifica con una afiliación religiosa es un

signo inexorable de «creencias arraigadas» en los latinoamericanos, cuya «resistencia está por encima del desarrollo económico», como si decirse católico o evangélico se tradujera *ipso facto* en un sistema de creencias inmóvil y sin influencia de los cambios estructurales; determinación cuestionable en todos sus aspectos desde los diversos estudios sobre afiliación, creencias y prácticas religiosas.

Además de lo anterior, también es cuestionable la noción de secularización en un juego de suma cero que da por sentado que a + desarrollo económico se espera – religión entre las poblaciones favorecidas por los cambios estructurales. Esta conclusión, de hecho, echa por la borda toda una serie de discusiones que se han desarrollado en torno a la secularización en las últimas cuatro décadas (Blancarte, 2012c). Por último, también es endeble la hipótesis de que la secularización es un proceso consecuente de reducción en los niveles de audiencia de las religiones, por lo que el cambio de afiliación de los latinoamericanos significa nomás que la permanencia de la inclinación religiosa de las personas en los países de la región.

Conocer el debate sobre la secularización y los posicionamientos más recientes permiten plantear horizontes explicativos alternativos sobre el contexto latinoamericano, en términos del incremento de población sin una afiliación religiosa determinada. En esta lógica, se considera que la secularización en la región es más que evidente desde un enfoque donde se privilegia la idea de movimiento o, mejor dicho, de reorganización continua del espectro de la religión en la sociedad. Lo importante de esta visualización, por tanto, no es identificar el declive de la práctica religiosa o la persistencia de la experiencia espiritual mediante el tránsito de afiliaciones, antes bien, corresponde superar la visión mínima de secularización vs religión, caracterizando los procesos particulares en los que se desarrollan las «modernidades múltiples» de las sociedades latinoamericanas, es decir, bajo la continua constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales que configuran las realidades locales, nacionales y globales (Eisenstadt, 2000).

Bajo la lógica anterior, cobra relevancia el conocimiento de las configuraciones distintas vinculadas con las particularidades históricas de cada espacio de definición. Siguiendo con el análisis de la zona latinoamericana, no se puede dejar de relacionar cualquier fenómeno religioso con el desarrollo y expansión histórica del catolicismo en la región. De hecho, la desafiliación religiosa muestra una relación notable respecto de la

religión hegemónica en muchos países latinoamericanos: las naciones con bajas proporciones de desafiliación religiosa son también aquellas que tienen más porcentaje de católicos. En contraste, a medida que el catolicismo reduce sus indicadores, la población sin religión parece ensanchar sus filas.

A manera de propuesta analítica, se observan tres grupos de países latinoamericanos basados en la relación católicos y desafiliación religiosa, como se presenta en la tabla 1. Esta propuesta de categorización da centralidad al fenómeno de la desafiliación religiosa y su relación con el catolicismo; recordando que en la actualidad se presenta un porcentaje de alrededor de 8 % de personas sin religión en la región y un porcentaje de alrededor de 67 % de católicos.

Tabla 1. Católicos y sin religión en América Latina, 2013 (%)

País	% Católicos	Proporción catolicismo	% Sin religión	% diferencia entre católicos y sin religión
Uruguay	41	< 50 %	38	3
Chile	57	50 %-70 %	25	32
Nicaragua	47	< 50 %	12	35
Honduras	47	< 50 %	9	38
Guatemala	47	< 50 %	9	38
El Salvador	54	50 %-70 %	10	44
Brasil	63	50 %-70 %	11	52
Re. Dominicana	65	50 %-70 %	12	53
Costa Rica	62	50 %-70 %	9	53
Argentina	77	>70 %	13	64
Colombia	75	>70 %	8	67
Panamá	72	>70 %	4	68
Bolivia	76	>70 %	5	71
México	79	>70 %	7	72
Perú	77	>70 %	5	72
Venezuela	79	>70 %	6	73
Ecuador	81	>70 %	4	77
Paraguay	88	>70 %	2	86

Elaboración propia. Fuente: Latinobarómetro (2014).

Por esta razón, se advierte un primer conjunto con países de Centroamérica y el Cono Sur del continente: Guatemala, Honduras, Nicaragua, Chile y Uruguay. Estas naciones muestran relativa poca diferencia entre la religión dominante (el catolicismo) y la proporción de personas desafiadas. Esto significa que en estos países el catolicismo ha disminuido visiblemente sus números y el porcentaje de personas sin religión es de los más altos en Latinoamérica. El ejemplo más visible sin duda es el caso uruguayo, donde el

campo religioso muestra una competencia directa para detentar la mayoría nacional o, mejor dicho, donde se ha comenzado a cuestionar el lugar social sostenido por la Iglesia católica para afirmar o negar lo que es «lícito creer en un momento determinado» (Mallimaci & Giménez, 2007, p. 49).

Por otro lado, en un segundo agregado se sitúan países que exponen una diferencia de alrededor de 50 % entre los católicos y desafiliados. Esto significa que el catolicismo conserva una mayoría importante entre la población, sin embargo, la opción de desafiliarse se ha posicionado en los últimos años como una inclinación viable, incluso por encima de la media a nivel regional. Así lo muestran los relieves de países en Centroamérica como El Salvador y Costa Rica; en El Caribe, para el caso de República Dominicana; y la situación de Brasil que muestra, igualmente, una gran diversidad de creencias marginales y alternativas.

Finalmente, en el grupo más numeroso se ubican las naciones con diferencia importante entre aquellos que se dicen católicos y aquellos que no se identifican con alguna religión particular. Esto implica un catolicismo todavía dominante (más de 70 % de población en todos los casos) y porcentajes bajos de población desafiliada (menores a la media regional, en la mayoría de los casos). A manera de ilustración, dentro de este agregado Paraguay es el país con la mayor proporción de católicos en el continente (88 %) y, en tanto, con un porcentaje mínimo (2 %) de desafiliados. Lo que calza con la tendencia de que: allí donde el catolicismo aún se posiciona como la religión hegemónica y, en tanto, con poca diversidad en el campo religioso, la desafiliación no figura como una opción recurrente de las personas.

México, de hecho, como espacio nacional de definición del fenómeno religioso, se encuentra en este último agregado de países con menos diversidad religiosa y con un catolicismo fuertemente posicionado. De primera mano, los datos generales parecen mostrar que la desafiliación religiosa parece incrementarse merced al traspaso de la afiliación católica, aunque cada caso –nacional y local– presenta configuraciones distintas incluso dentro de un mismo país. Para el objetivo de esta investigación es pertinente conocer el panorama anterior debido a que la información del mapa religioso en México no está exenta de las modificaciones del espectro del campo religioso de la región, aunque con particularidades propias como se observa a continuación.

La población desafiliada en el campo religioso mexicano

La información más extensa del campo religioso en México se encuentra en el registro periódico que ha realizado el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) desde el primer censo nacional realizado en 1895. La forma en cómo se ha registrado esta información es a través de una pregunta sobre el tópico religioso que esencialmente se ha mantenido sin cambios desde los primeros rastreos nacionales (INEGI, 2011c).

En el caso del censo de 2010, la pregunta final fue: ¿cuál es la religión de cada persona que vive normalmente en la vivienda? Cabe aclarar que la estipulación de esta interrogación estuvo rodeada de tensiones entre el poder político y el eclesiástico. De hecho, meses antes de realizar el conteo nacional, la Iglesia católica, a través de la Arquidiócesis Primada de México (y su semanario *Desde la Fe*), criticó la formulación de la pregunta sobre la religión de los mexicanos, aseverando que generaba confusión o pretendía demeritar a la «Iglesia». Debido a esto, el titular de INEGI (Eduardo Sojo) tuvo que explicar públicamente la bondad del cuestionamiento abierto para evitar el boicot anunciado por la jerarquía católica (CNN México, 2010). Días después de esta acción, la propia institución estimularía a la participación en el censo, asegurando que la medición no dejaba fuera ninguna respuesta relacionada con el catolicismo (SIAME, 2010).

La información que se ha construido desde el censo general del país resulta, por tanto, de suma importancia como punto de partida para conocer qué nos dicen los datos censales sobre la población sin afiliación en México.⁶⁶ A pesar de ello, es pertinente reconocer que los datos del censo de población deben ser tomados «con pinzas», rescatando los aportes y las limitaciones que ofrecen como fuente de información y que, en algunos casos, pueden sesgar la riqueza y complejidad que se observa en el abordaje más profundo de la realidad social. En esta lógica, uno de los objetivos de la investigación cualitativa

⁶⁶ Al escribir sobre la población sin religión aquí nos referimos *a priori* al porcentaje de personas que se agruparon en esta categoría determinada por el censo nacional en México. En este sentido, debe entenderse que la población sin religión o sin afiliación religiosa, trata de dimensionar al grupo doblemente heterogéneo que compone a esta categoría del campo religioso. Heterogéneo, por un lado, debido a su composición interna y, en segundo, porque no existe un criterio uniforme para conceptuar a este grupo dentro de la distinta literatura que se ha revisado (véase capítulo 1). En consecuencia, parte de las conclusiones de este proyecto de investigación se centrarán en la delimitación más concreta del fenómeno.

realizada en esta tesis es complejizar y enriquecer los datos aquí expuestos de manera inicial.

Desarrollo histórico de la desafiliación

La población sin religión en México ha sido visibilizada formalmente desde los últimos años del siglo XIX. Para ese lapso, el catolicismo era la respuesta común entre la población censada del país sobre el tópico religioso, por lo menos así se observó en el primer censo nacional realizado en 1895 donde 99.1 % de la población se declaró católica, mientras que el segundo grupo más amplio fue el de la población sin religión (0.5 %).

Tabla 2. Católicos y sin religión en México, 1895-2010 (%)

Año	Porcentaje de católicos	Porcentaje de Sin religión
1895	99.1	0.5
1900	99.5	0.1
1910	99.2	0.2
1921	97.1	0.8
1930	97.7	1.1
1940	96.6	2.3
1950	98.2	n.a
1960	96.5	0.6
1970	96.2	1.6
1980	92.6	3.1
1990	89.7	3.2
2000	88.0	3.5
2010	82.7	4.7

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010, 2011a).

Esta porción de población desafiliada resulta significativa, no solo por su posicionamiento, en términos porcentuales, como segundo grupo del campo religioso observado en esos años, sino porque representó una *isla* en medio de un contexto de monopolio católico instaurado desde la Colonia, con la llegada de Colón a América en 1492. Concretamente, después de la conquista de los territorios coloniales, la monarquía española pactó con el Vaticano a través del *Regio Patronato Indiano* en 1501 estableciendo condiciones de colaboración entre la Iglesia y la Monarquía. Una consecuencia de este contrato, fue que «los rituales y celebraciones de las religiosidades indígenas autóctonas, las creencias de la llamada “herejía luterana”, la fe islámica, así como los actos “judeizantes” fueron prohibidos» (Garma, 2011, p. 82). Y, en tanto, el catolicismo se estableció como la religión única en todo el territorio del reino.

Bajo esta lógica, la presencia exigua, pero significativa de personas sin afiliación a finales del siglo XIX pudo abreviar del clima de la gestión de la laicidad mexicana que, en sus orígenes, respondió a una lucha por establecer las formas de soberanía frente a la Iglesia. La reforma del presidente Juárez, por ejemplo, puso las bases del desarrollo del Estado laico en México, ya que por primera vez en 1859 se estableció la separación de esferas entre Estado e Iglesia. De esta manera, se ejercieron medidas específicas como la desamortización de los bienes eclesiásticos, la separación de los negocios del Estado y de la Iglesia, la apropiación del monopolio civil del registro de nacimientos y matrimonios, así como la secularización de cementerios y otros elementos. Adicionalmente, se otorgó reconocimiento a la libertad de creencia, lo que permitió la entrada legal de otras religiones en el país.

Más allá de las políticas que delimitaron su soberanía ante los poderes eclesiales, el mensaje del Estado nacional dejó entrever el mensaje específico: que se prescindía de la legitimidad divina y se dejaba de entender a la religión como el elemento de integración social y de unidad nacional por excelencia. La sociedad, por su parte, no pudo ser extraña a estos procesos de conformación del Estado laico. A decir de Roberto Blancarte (2001), el laicismo mexicano pudo desarrollarse, en buena medida, debido a la conformación de una sociedad secularizada que otorgó sustento y fue, a su vez, retroalimentada por las medidas políticas legales laicas y secularizadoras de la historia del país.⁶⁷

Siguiendo el transcurso histórico, para las primeras décadas del siglo XX la población sin religión no mostró incremento en el país y, de hecho, disminuyó su proporción a nivel nacional. De hecho, la apabullante mayoría del catolicismo no comenzó a mostrar grietas sino hasta después de la Revolución Mexicana. Este rumbo puede relacionarse con los cambios provocados por el escenario bélico, como asegura Carlos Monsiváis, el proceso revolucionario fue, en la práctica, un «curso intensivo de secularización» producto del «relativismo moral» engendrado por la violencia entre las distintas facciones de los enfrentamientos. En este contexto, narra el ensayista mexicano, la

⁶⁷ Dobbelaere (1981), sugiere que estos procesos históricos de separación de la religión de la política (y de otros ámbitos como la educación) son ejemplos de «laicización manifiesta» que, conjuntamente con una «laicización latente» en lo social, han configurado un proceso de secularización que se expresa a través de la «decreciente relevancia de los valores, institucionalizados en la religión orientada hacia la iglesia, para la integración y legitimación de la vida cotidiana en la sociedad moderna» (Dobbelaere, 1981, p. 4).

secularización irrumpió a través de la movilidad de los ejércitos campesinos, la toma de las ciudades, las lecciones de los cientos de miles de muertos, las legiones de madres solteras, y «los anticlericales a caballo que entraron a las iglesias quemando santos y vírgenes para calentarse». Por supuesto, «se siguió creyendo, sin duda, pero el centro de la vida social ya no lo constituyeron los administradores de creencias» (Monsiváis, 2002).

A lo anterior hay que sumar la regulación política y legal que se configuró después de la revuelta histórica en México. La constitución de 1917, por ejemplo, aumentó las restricciones de la Reforma. Se reconoció, entonces, la libertad de religión y creencias, pero se establecieron condiciones y candados que limitaban el poder de las instituciones religiosas, particularmente el del monopolio del catolicismo:

A partir de esta legislación a las agrupaciones religiosas se les prohíbe tener bienes o capitales de cualquier tipo. Los partidos confesionales son vetados. Los ministros de culto no pueden votar ni ser votados. Tampoco pueden pronunciarse públicamente en asuntos políticos desconoce la personalidad jurídica de las instituciones eclesiales. Las órdenes monásticas son prohibidas. Los documentos de las instituciones religiosas de educación no tienen validez oficial. Los actos de culto son proscritos fuera de los templos, si bien se debe reconocer que esta limitación casi nunca fue aplicada. (Garma, 2011, p. 83).

Con este terreno post revolucionario de fondo, para 1921 el catolicismo disminuyó su representación histórica hasta 97.1 %. Por su parte, también a partir de este periodo, la población sin religión exhibió un crecimiento considerable, de 0.8 % en 1921 hasta 2.3 % en 1940. Cabe señalar que durante este lapso, la convivencia del catolicismo y el poder político resultó particularmente complicada, lo que dio inicio, a decir de Carlos Garma (2011), a un largo periodo de *modus vivendi* de simulación legal, por parte del gobierno, y complicidad tanto de la Iglesia católica como, en menor grado, de otras instituciones religiosas.⁶⁸

Posterior al crecimiento perceptible en el periodo post revolucionario, en 1960, la población sin religión disminuyó su presencia hasta 0.6 % de la población total nacional, es decir, una baja considerable respecto del aumento sostenido durante el periodo previo. Este decremento probablemente se relacionó con el ensanchamiento de las otras opciones

⁶⁸ El periodo del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928) fue especialmente belicoso, desembocando en un conflicto armado entre el poder político y las huestes católicas conocido como la guerra cristera que estalló en 1926. Posteriormente, el presidente Cárdenas (1934-1940), si bien no se confrontó directamente contra la Iglesia católica, durante su administración el país padeció una agitación continua y una retórica antirreligiosa e izquierdista (de la Peña, 2004, p. 43).

religiosas (2.3 % otras religiones) y, asimismo, con el aumento importante de personas que prefirieron no especificar alguna de las opciones del censo (0.6 % no especificados). Por su parte, el catolicismo en esa década registró un porcentaje de 96 %, en otras palabras, dos puntos porcentuales menos que la década de 1950.⁶⁹ Esto significó una disminución de la afiliación de la Iglesia católica que se transfirió principalmente hacia las personas sin religión, los no especificados y la franja de religión protestante o evangélica, en ese orden.

A partir de 1970 la población sin religión comenzó a incrementarse continuamente en diferentes proporciones. Para ese año específicamente, el porcentaje prácticamente se triplicó respecto de la década anterior, llegando a 1.6 %. En contraste, la población católica y las otras religiones mantuvieron porcentajes muy cercanos a los de 1960. A decir del antropólogo Carlos Garma, esta década marcó el inicio de un descenso del catolicismo el cual «coincide con un periodo notable de crisis económico-social en el ámbito nacional», reconociendo, de esta manera, la «conocida interacción entre cambio religioso y periodos de intensas modificaciones societales» (Garma, 2011, p. 84).

Siguiendo con esta conjetura, la disminución de los números del catolicismo y la relativa estabilidad en el crecimiento de las otras religiones en la década de 1970 se consideran un «punto de inflexión» a raíz de la emergencia de un contexto secular y carismático, merced a las ideas marxistas en América Latina (Padilla, 2008). De hecho, según Soledad Loeza, durante estos años, una de las preocupaciones más importantes de Juan Pablo II en la región era la «pluralización inesperada del catolicismo» con tendencias ideológicas de izquierda. Debido a ello, en la III Conferencia General del Celam en 1979 en Puebla, el Papa se posicionó contra el «desafío teológico y eclesial» de aquellos ministros que defendían la opción de una Iglesia popular, «haciendo uso de las categorías marxistas para analizar la realidad desde el punto de vista de las clases oprimidas» (Loeza, 1991, p. 207).

Sumado a la tendencia hacia la izquierda de la religión católica en ciertos sectores populares, también durante esta etapa histórica el marxismo se consideró como un sustituto

⁶⁹ Para 1950 la población sin religión no fue considerada en el censo nacional, incluyéndose en el grupo de no-católicos. En ese mismo año, el catolicismo observó un incremento inédito a su disminución constante (98.21 %). Esta información sugiere que hubo una «transferencia» de población sin religión hacia el grupo de católicos, como consecuencia de la ausencia de la categoría sin afiliación en el censo, recordando que las preguntas en esos años no era abierta como en los últimos censos aplicados.

de las ideologías religiosas. Se diagnosticó por tanto que las religiones históricas podrían ser desplazadas por movimientos seculares carismáticos dotados de una profunda dimensión ética como el socialismo y, en este mismo sentido, no fue extraño que ante el declive del marxismo como religión secular, el vacío ideológico dejó la puerta abierta al renacer de las religiones históricas (Esteban, 2011, p. 4); si es que éstas habían sido atenuadas en algún grado.⁷⁰

Es asequible que el contexto de declive del marxismo contribuyó a la relativa estabilidad de los que se afirmaron sin religión en las últimas dos décadas del siglo XX. Desde 1980 hasta 2000, las personas sin afiliación religiosa pasaron de 3.1 % a 3.5 % de la población total nacional—; con un crecimiento relativamente bajo vinculado el declive del contexto carismático de los años sesenta y setenta, aunque esta hipótesis debe ser aún estudiada.

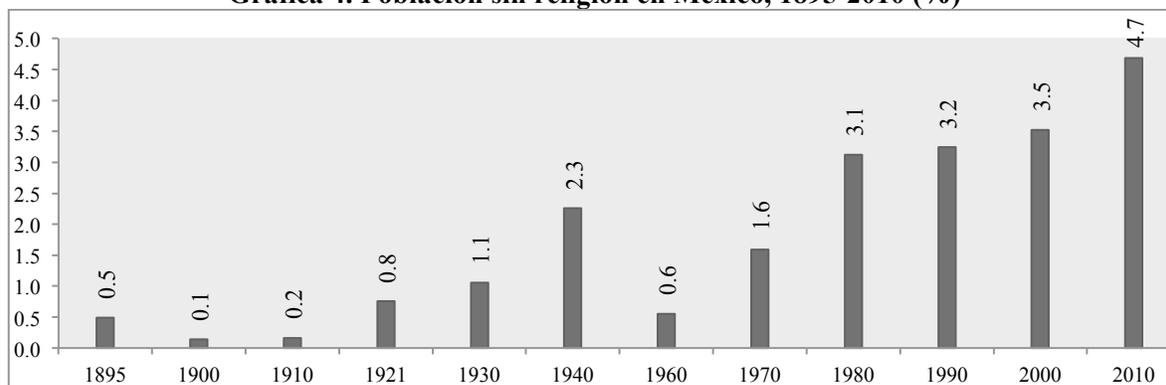
Más allá de la relación entre cambio religioso e intensas modificaciones societales, también debe considerarse que, para la última década del siglo XX, se dieron importantes modificaciones en la relación entre las religiones organizadas y el Estado mexicano. Con la llegada cuestionada de Carlos Salinas de Gortari a la presidencia nacional se modificaron algunos estatutos constitucionales para crear en 1992 la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. En esta nueva disposición legal se mantuvo la separación de Estado-Iglesia, a pesar de esto, se otorgó reconocimiento a las asociaciones religiosas. De acuerdo con la nueva ley, las iglesias podían hacerse de bienes y propiedades, pero con la obligación de no afectar los derechos individuales de las personas en su integridad física y moral. Por otro lado, también se dispuso que el Estado podía ser mediador en conflictos entre grupos religiosos y particulares.

Al final del día, la más reciente cifra censal sobre la población sin religión muestra un repunte significativo, solo observado en los años cuarenta del siglo pasado, es decir, durante el periodo post revolucionario. En concreto, de 2000 a 2010 la desafiliación creció

⁷⁰ Las guerrillas del siglo XX en América Latina, a decir de Bastian (2012), manifestaron esta dialéctica ideológica, con un contenido evidentemente anticlerical y antirreligioso, pero sobre todo en cuanto a que combatía la alianza de la Iglesia con los conservadores y buscaban desamortizar los bienes de la institución religiosa. De esta manera, la lectura marxista de estos movimientos retomó la «incompatibilidad» entre religión y progreso social: «los revolucionarios de izquierda compartían a menudo la idea de que la religión era una marca del retroceso y del pasado y que la revolución tenía que conducir a la emancipación de los pueblos del peso de la religión» (Bastian, 2012, p. 21).

1.2 %, a una tasa de crecimiento promedio anual de 5.3 %. De esta forma, para 2010, 4.7 % de la población se declaró sin religión en México, esto es, alrededor de 5.3 millones de personas. A los efectos de la propuesta de trabajo aquí desarrollada, esta es la población de referencia sobre la que interesa obtener deducciones o, mejor dicho, la totalidad de los valores posibles bajo la característica particular del grupo de personas especificadas en la categoría de interés. Véase la siguiente gráfica:

Gráfica 4. Población sin religión en México, 1895-2010 (%)



Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010, 2011a).

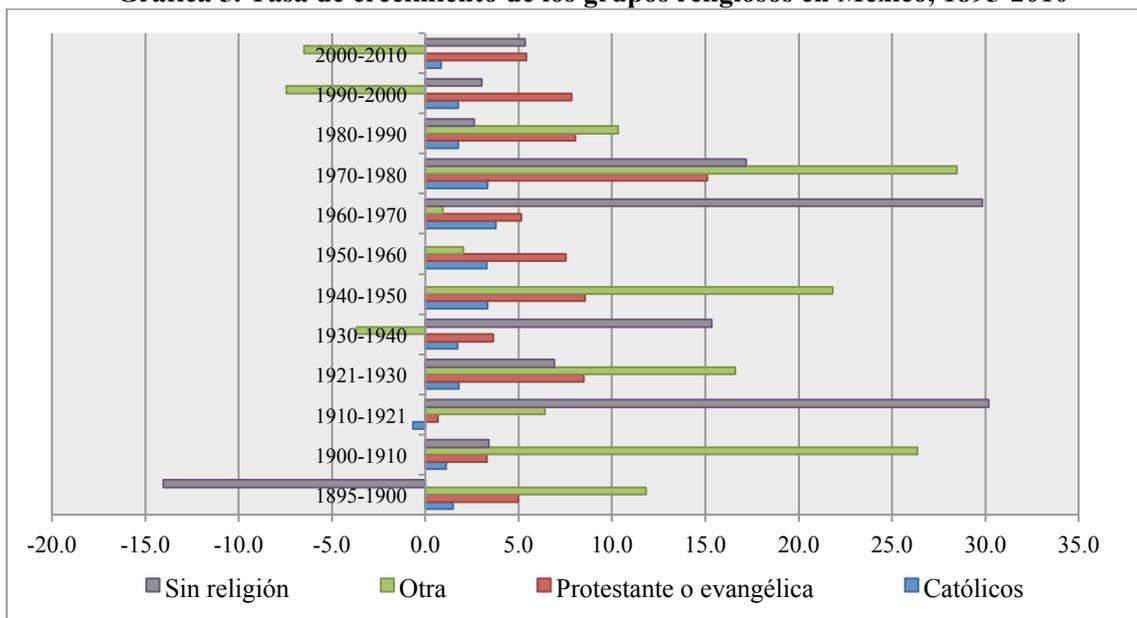
Nota: En 1950 no se recogió la categoría sin religión. A partir de 1990 el universo de población es de 5 años y más, anteriormente era la población total.

Sobre estos millones de mexicanos desafiados, asimismo, el censo nacional encuentra que existe entre ellos un porcentaje de alfabetismo de 92 % y, aproximadamente, cuatro de cada diez personas en esta categoría no terminaron la primaria. Por otro lado, el promedio de escolaridad es de nueve años, esto es, por arriba de los años estudiados por protestantes o evangélicos (8 años) e igual a la media nacional –y al de la población católica–, pero por debajo de otras categorías del campo religioso como la «Judaica» (12 años) (INEGI, 2011). Adicionalmente, en términos de edad y sexo, a nivel nacional, la población sin religión se compone 57.4 % de hombres y 42.6 % de mujeres. De la suma de los anteriores, más de 60 % se ubicó entre los primeros seis quintiles de edad, es decir, son personas menores de 34 años (para 2014) y, por lo tanto, representan generaciones que nacieron después de 1980, periodo en que el catolicismo mostró un declive significativo.

Para resumir hasta este punto, según se ha visto en el transcurso del siglo XX (de 1910 a 2010) la población sin afiliación religiosa en México pasó de más de 25 mil personas a una cantidad que rebasa los 5 millones de mexicanos, mostrando uno de los crecimientos más dinámicos de todos los grupos del mapa religioso del país. En

contrapartida, el catolicismo ha exhibido una innegable caída desde finales del siglo XIX, llegando en 2010 a 82.7 % de la población, y a una tasa de crecimiento promedio anual de 0.8 %, es decir, la más baja de toda la serie histórica después de la Revolución Mexicana, como puede observarse:

Gráfica 5. Tasa de crecimiento de los grupos religiosos en México, 1895-2010



Elaboración propia. Fuente: Padilla (2008); INEGI (2010).

Nota: El cálculo de la tasa de crecimiento es el promedio anual. En 2000 y 2010 protestante o evangélica incluye a religiones bíblicas no evangélicas. No hay información para Sin religión en 1950.

La gráfica cinco permite observar que la población sin religión en México es una de las categorías más sensibles al contexto histórico. En concreto, los picos más altos de su crecimiento porcentual anual se dan durante el periodo de la Revolución Mexicana (1910-1921) y en entre los años sesenta-setenta. Ambos periodos, caracterizado por inestabilidad política y violencia social en el país. Esto sugiere considerar la hipótesis de que su proporción aumentaría «cuando hay un ideal o movimiento social secular que puede reemplazar a la religión en cuanto movimiento de adhesión» {Citation}. Por ejemplo, la Revolución Mexicana o los movimientos revolucionarios de las décadas de 1960 y 1970.

Además de lo anterior, también debe considerarse como parte sustancial del crecimiento de la desafiliación religiosa el contexto de reactivación de la laicización institucional, el clima de laicidad y la actitud de laicismo que ha impregnado a las diferentes sociedades desde las últimas décadas del siglo pasado. En este sentido, cobra relevancia la laicización, es decir, la manera en cómo las diversas instituciones sociales

conquistan su autonomía y se dotan de ideologías (referencias y reglas) de funcionamiento propio, para la creación de un espacio público temporal autónomo y de instituciones políticas con nuevas formas de legitimidad (Dobbelaere, 1981; Blancarte, 2008, 2012).

Y asimismo, se destaca el clima de laicidad que se refiere a un régimen de convivencia diseñado para el respeto de la libertad de conciencia, en el marco de una sociedad plural o que reconoce una diversidad existente en el campo religioso; mientras que el laicismo involucra una «actitud combativa para alcanzar o hacer permanecer ese estado de cosas» sustentado en el modelo de laicidad (Blancarte, 2008, p. 140). De hecho, a decir de Roberto Blancarte, en América Latina, generalmente se ha incentivado mucho más la actitud de laicismo, deviniendo incluso en anticlericalismo, antes que el modelo formal de laicidad. A pesar de ello, este último proceso, parece abrirse camino a través de diversas circunstancias en las últimas décadas y, de hecho, parece que ha reforzado la tolerancia social hacia la diversidad (incluida la religiosa), el impulso del pluralismo y las actitudes positivas hacia la participación y la expresión de demandas que erosionan las jerarquías generales y diferenciaciones estrictas.

Por supuesto, estas especificaciones acercan a los procesos de la secularización –en su forma de laicización– a la actitud exteriorizada por los individuos en el nivel social o, como se ha definido previamente, a la secularización latente en la dimensión individual. Este proceso implica no solo el transcurso histórico por el cual los bienes de la iglesia son transferidos al poder civil, sino también, un traslado de conciencias bajo dependencia de alguna institución eclesiástica y que se alejan cada vez más de la jurisdicción religiosa. Sumado a lo anterior, se recupera también la pérdida de influencia de una sola religión en la sociedad, por lo que es consecuente el proceso de re-acomodo continuo del trabajo de la religión y las creencias que se producen en una sociedad para que ésta exista como tal (Hervieu-Léger, 1985, 1991, 1999).

Se dice, entonces, que hay una secularización en el ámbito de la participación religiosa de los individuos cuando disminuye su compromiso con las iglesias organizadas institucionalmente, y cuando las transiciones importantes de la vida ya no están sacralizadas, de tal manera que cada vez menos gente da continuidad y trascendencia a los ritos de paso mediados por las jerarquías eclesiásticas. A pesar de ello, ésta es solo una de las manifestaciones del proceso de secularización, al cual hay que sumar la percepción de

un entorno con nuevas condiciones de creencia donde el «lugar» de la plenitud puede encontrarse al interior de las religiones organizadas o, incluso, fuera de ellas (Taylor, 2007).

En estos términos, lo peculiar de principios del siglo XXI en México, no es exclusivamente la tendencia a la laicidad manifiesta en las instituciones públicas, sino también la pluralidad y la secularización latente, en términos sociales, no solamente en zonas urbanas con cierto desarrollo económico, sino también en comunidades indígenas o con alta marginación. En este escenario, no se puede negar que el cristianismo ha marcado de manera definitiva la cosmovisión de los pueblos y localidades en el país; sin embargo, un proceso «vagamente caracterizado como “de secularización” se ha desarrollado en nuestros países» (Blancarte, 2001, p. 852). Esta tendencia «secular» habría incidido en la experiencia de los creyentes y no creyentes mexicanos. Sobre todo, en términos de la transformación de actitudes y valores propios de la modernidad y de la posmodernidad, donde anteriormente la Iglesia manifestó un control cuasi hegemónico sobre estas mismas normas y valores sociales.

Distinciones particulares sobre la desafiliación religiosa

A pesar de los procesos de pluralización del campo religioso a nivel nacional vinculados con los cambios históricos mentados, cabe aclarar que estos no son generalizables y uniformes para todos los contextos locales y mucho menos al poner bajo el *microscopio social* el ámbito de las regiones y municipios del país. Ya diversos autores han hecho mención de la multiplicidad de los procesos de secularización y de modernidades múltiples, relacionadas con las condiciones históricas de cada espacio de definición (Inglehart, 1997; Eisenstadt, 2000; Casanova, 2007).

De acuerdo con los datos históricos, en 1895 la presencia de población sin religión era marginal en la mayoría de los estados de la República. En ese año, sobresalió Veracruz con poco más de 50 mil personas sin religión, esto significa que 81 % del total nacional de los desafiados se encontraban en esa entidad para finales del siglo XIX. De acuerdo con Vázquez y Rivera (2009), el proceso de urbanización de la zona centro del estado veracruzano es fundamental para explicar el cambio religioso y la presencia inusual de desafiados en esta zona. De esta manera, la concentración de servicios públicos y la

apertura de vías de comunicación repercutió en el flujo de personas que se trasladaban del centro del país hacia Veracruz, muchas de ellas «con ideas liberales y con una educación más laicizante» y, otras, por su parte, con adscripciones distintas al catolicismo, lo que propició, de cierto modo, la diversificación del mercado religioso en esa entidad, y en consecuencia, el incremento de la desafiliación religiosa (Vázquez & Rivera, 2009, p. 77).

Después de los primeros años de observación, hasta 1940 comenzó a registrarse un volumen más importante de personas desafiliadas en otros estados como Michoacán y la Ciudad de México; y no es hasta 1970, coincidiendo con la caída marcada del porcentaje de católicos en México, cuando otras entidades federativas comienzan a dar cuenta de mayor población sin religión, entre ellos, Chiapas, Ciudad de México, Estado de México, Tabasco y Sinaloa (INEGI, 2005). Este aumento a nivel estatal concuerda también con la tendencia anticlerical del periodo post revolucionario, así como la influencia del contexto secular con ideologías de izquierda durante los años sesenta y setenta.

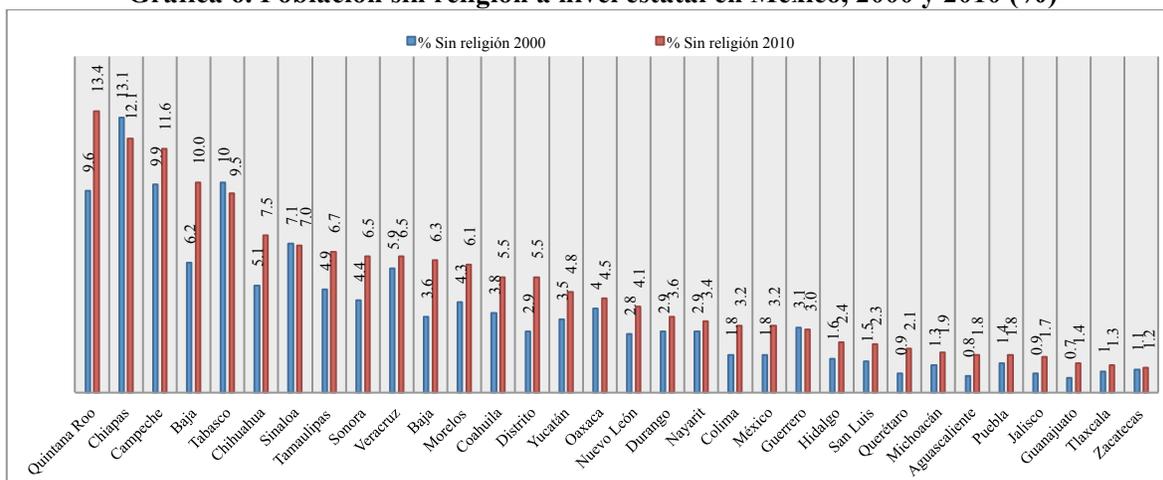
No se pretende realizar un trabajo detallado sobre la histórica de los contextos religiosos en cada caso, sin embargo, se reconoce que la configuración actual del mapa religioso en México y de la presencia de la población sin religión a la cual se estudia se encuentra vinculada con el desarrollo histórico y la diversificación del campo en las distintas regiones del país. Bajo esta tesitura, se coincide con Carlos Garma (2011), para quien antes que un solo proceso de secularización para todo el país en su conjunto, la diversificación del campo religioso parece relacionarse con el peso de las diferencias regionales.

Así planteado, encontramos que en 2010 los primeros cinco estados con más población absoluta sin religión en México son Chiapas, Veracruz, Estado de México, Ciudad de México y Baja California, en ese orden. En suma, estos cinco acumulan más de 2.3 millones de personas desafiliadas (casi 45 % del total nacional); a pesar de ello, en términos de proporciones estos estados no son las más significativos. Proporcionalmente hablando, los cinco con más alto porcentaje de población desafiliada en México son Quintana Roo (13.4 %), Chiapas (12.1 %), Campeche (11.6 %), Baja California (10 %) y Tabasco (9.5 %). Estas entidades se posicionan por arriba de la media nacional (4.7 %) y

exhiben, simultáneamente, los más bajos porcentajes de católicos entre todos los 32 territorios subnacionales de la República (Véase gráfica 6).⁷¹

Si se observa el comportamiento de todos los 32 territorios estatales en los últimos diez años (2000-2010), se encuentra que en la mayor parte de ellos aumentó el porcentaje de población sin religión en la primera década del siglo XXI, en coherencia con la tendencia de pluralización que ha mostrado el país en los últimos años. Excepcionalmente, solo cuatro entidades disminuyeron la proporción de personas desafiliadas, entre ellas, Chiapas, Tabasco, Sinaloa y Guerrero:

Gráfica 6. Población sin religión a nivel estatal en México, 2000 y 2010 (%)



Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010).

Desde un punto de vista regional (véase la tabla 3), la zona Sur (sureste y suroeste) y Centro-sur del país concentran casi la mitad de la población sin religión (47.7 %). Esto es, que una de cada dos personas desafiliadas vive probablemente en el sur del país, dentro de alguno de los estados con municipios que muestran generalmente grados de marginación considerable, alto porcentaje de población indígena y conflictos desprendidos del propio dinamismo y la pluralidad religiosa. Esto, por supuesto, exige el desarrollo de hipótesis específicas para explicar el fenómeno de desafiliación en condiciones de un mercado religioso continuamente en recomposición y significativamente diverso.

⁷¹ Dentro de este subgrupo, de hecho, Baja California, tiene el porcentaje más alto de católicos (72.1 %), mientras que Chiapas registra el menor porcentaje nacional (58.3 %). No obstante, esta significativa proporción, aproximadamente solo uno de cada cuatro personas sin religión en México es habitante de alguno de los estados mencionados.

Históricamente, en los estados de sur del país la Iglesia católica ha tenido dificultades para consolidar su presencia y, en la práctica, se registra en ellos una alta proporción de población cristiana-evangélica que inició su expansión desde principios del siglo XIX.⁷² Bajo tales circunstancias, la característica principal en esta región es su «pluralismo confesional» basado en el distanciamiento de bloques religiosos monolíticos (el catolicismo mayoritario) a favor de otras creencias y prácticas definidas históricamente por la posición social y étnica de su población (Rivera, 2009). Esto ha conducido en los últimos cincuenta años a la construcción de un campo social y religioso sumamente complejo: con una correlación positiva entre la disminución del catolicismo y el aumento de religiones cristianas no católicas y, simultáneamente, la extensión del índice de población que se adscribe a la categoría sin religión.

Tabla 3. Distribución de población sin religión y católica por regiones en México, 2010 (%)

Región	Estados	% población sin religión	% población católica
Centro-sur	Ciudad de México, Estado de México, Morelos	20.5	23.3
Noroeste	Baja California Sur, Chihuahua, Durango, Sinaloa, Sonora	19.7	12.2
Suroeste	Chiapas, Guerrero, Oaxaca	16.2	9.5
Oriente	Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, Veracruz	12.9	15.6
Sureste	Campeche, Quintana Roo, Tabasco, Yucatán	11.0	4.7
Noreste	Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas	10.7	9.1
Occidente	Colima, Jalisco, Michoacán, Nayarit	5.0	13.2
Centro-norte	Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, Zacatecas	4.0	12.5
	Total nacional	100 %	100 %

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010).

Siguiendo con la descripción regional, la zona Centro-norte y Occidente del país es la que acumula el menor porcentaje de desafiados (9.1 %). Particularmente, en algunos estados como Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Querétaro y Zacatecas, la población sin religión es muy baja, a la vez que éstas son las entidades con más altos porcentajes de católicos: uno de cada cuatro católicos se encuentra viviendo en el Centro-norte y Occidente de México y,

⁷² Con los gobiernos postrevolucionarios y, particularmente, el de Plutarco Elías Calles, se dieron amplias facilidades a los protestantes para su penetración en el país. Entre 1949 y 1960, a decir de Pérez (1994), crecieron las denominaciones no católicas asentándose en 3000 iglesias. En la época de Cárdenas, además, se dio la autorización al Instituto Lingüístico de Verano para traducir la Biblia a diferentes dialectos indígenas de la región. Para el investigador Tomás Page (2011), esta fue una estrategia del gobierno mexicano para contrarrestar el poder político católico desde la década de 1920, aunque también se baraja la hipótesis de que la llegada de estas iglesias fue un «instrumento» de la contraofensiva estadounidense para combatir el avance de fuerzas socialistas representadas por la teología de la liberación.

de hecho, esta zona representa un nicho católico con una fuerte «resistencia para la difusión de otras expresiones religiosas» (Hernández & Rivera, 2009).

Esta distribución geográfica entre catolicismo y desafiliación religiosa ratifica la tendencia de un catolicismo consolidado con poca proporción de personas sin religión y, viceversa, mientras menos consolidación muestra el catolicismo (y, en tanto, un mercado religioso más plural), la población desafiliada tiende a incrementarse.

Sumado a todo lo anterior, la información regional en México permite también conocer la influencia de otras variables explicativas. Por ejemplo, Hernández y Rivera (2009), sugieren que en la mayoría de las regiones existe una «relación positiva» entre la movilidad de la población y el cambio religioso. De hecho, aseveran que, en el sureste y norte este elemento explicaría la diversidad religiosa, así como la existencia de gruesas capas de población que dicen no tener religión. Por su parte, para el caso de la región centro, los investigadores observan una coincidencia entre fuertes movimientos migratorios con el aumento de la diversidad religiosa, sobre todo en Ciudad de México y Estado de México. Bajo esta tesitura, no se puede dar por descartada esta variable, si bien se considera que también puede obtenerse el peso específico de su influencia a través de las entrevistas que se realizan en este trabajo de investigación como ya se ha realizado en otro abordaje (Mora, 2014).

Distribución municipal del perfil de la población sin religión

En términos de la distribución por tamaño de localidad, para el año 2000 era evidente una polarización de los actores sin religión entre pequeñas localidades y grandes urbes (Gutiérrez, 2007). Sin embargo, para 2010, los datos muestran un cambio sustancial: 50 % de la población sin religión se encuentra en localidades de más de 100 mil habitantes y solo 22.8 % en localidades de menos de 2500. Esto implica una tendencia de acumulación de individuos que no se suscriben a una religión particular, sobre todo en contextos de grandes urbes y un decremento de esta categoría en poblaciones con pocos habitantes.

El espacio de definición urbano

En este sentido, la evidencia muestra que las mayores cifras absolutas de población sin afiliación se localizan en grandes ciudades del país, y en la mayor parte de las capitales o de

aglutinaciones urbanas de las entidades federativas. Para conocer el detalle de estas concentraciones, en la tabla 4 se observan los municipios con alta densidad absoluta de individuos desafiados (+ de 26 mil habitantes sin religión). A decir de esta información, resaltan sobre todo municipios del Centro y Sur de la República: Ciudad de México (7 delegaciones) y Estado de México (5 municipios). Así mismo, en el norte del país, en estados como Baja California (3 municipios) y Sinaloa (3 municipios); y, por otro lado, en el Sureste del territorio, en Quintana Roo (3 municipios) y Tabasco (3 municipios).

Tabla 4. Municipios con más de 26 mil habitantes sin religión en México, 2010

Entidad federativa	Municipio	Pob. Sin religión 2010	% Sin religión 2010	% Católicos 2010	Grado de marginación 2010	Grado de intensidad migratoria 2010	% Pob Indígena
Baja California	Tijuana	143454	9.2	73.9	Muy bajo	2 Bajo	1.8
Chihuahua	Juárez	140231	10.5	69.0	Muy bajo	2 Bajo	1.2
Baja California	Mexicali	89251	9.5	73.8	Muy bajo	2 Bajo	1.0
Distrito Federal	Iztapalapa	88101	4.9	82.8	Muy bajo	1 Muy Bajo	4.4
Quintana Roo	Benito Juárez	86644	13.1	63.4	Muy bajo	1 Muy Bajo	23.3
México	Ecatepec de Morelos	71086	4.3	82.5	Muy bajo	1 Muy Bajo	4.1
Baja California	Ensenada	62543	13.4	65.7	Muy bajo	2 Bajo	10.2
Sinaloa	Culiacán	60511	7.0	83.5	Muy bajo	2 Bajo	0.7
Chiapas	Tapachula	57947	18.1	54.8	Medio	1 Muy Bajo	3.2
Distrito Federal	Gustavo A. Madero	53723	4.5	84.5	Muy bajo	1 Muy Bajo	3.1
Tamaulipas	Reynosa	51871	8.5	63.2	Muy bajo	2 Bajo	2.4
México	Nezahualcóyotl	50925	4.6	83.7	Muy bajo	1 Muy Bajo	3.4
Tabasco	Centro	50124	7.8	66.2	Muy bajo	1 Muy Bajo	5.6
Chiapas	Tuxtla Gutiérrez	49419	8.9	71.3	Muy bajo	1 Muy Bajo	4.4
Sonora	Hermosillo	46272	5.9	83.4	Muy bajo	2 Bajo	2.0
Distrito Federal	Coyoacán	46079	7.4	80.6	Muy bajo	1 Muy Bajo	2.9
Distrito Federal	Cauhtémoc	45187	8.5	77.7	Muy bajo	1 Muy Bajo	3.5
Puebla	Puebla	43968	2.9	85.5	Muy bajo	2 Bajo	6.5
Guerrero	Acapulco de Juárez	43903	5.6	80.5	Bajo	2 Bajo	3.4
Nuevo León	Monterrey	42559	3.7	83.2	Muy bajo	1 Muy Bajo	1.9
Veracruz	Coatzacoalcos	42182	13.8	61.7	Muy bajo	1 Muy Bajo	5.3
Tamaulipas	Tamamoros	41032	8.4	69.8	Muy bajo	2 Bajo	2.3
Distrito Federal	Tlalpan	40737	6.3	81.8	Muy bajo	1 Muy Bajo	4.0
Yucatán	Mérida	39279	4.7	81.2	Muy bajo	1 Muy Bajo	23.2
Chihuahua	Chihuahua	39101	4.8	81.3	Muy bajo	2 Bajo	1.6
Distrito Federal	Benito Juárez	39075	10.1	75.3	Muy bajo	1 Muy Bajo	1.9
Quintana Roo	Othón P. Blanco	37532	15.3	60.3	Bajo	1 Muy Bajo	21.5
México	Naucalpan de Juárez	36732	4.4	82.8	Muy bajo	1 Muy Bajo	6.4
Veracruz	Veracruz	34798	6.3	75.6	Muy bajo	1 Muy Bajo	1.8
Distrito Federal	Álvaro Obregón	32541	4.5	85.5	Muy bajo	1 Muy Bajo	2.7
Tabasco	Cárdenas	31781	12.8	56.3	Medio	1 Muy Bajo	1.2
Tabasco	Huimanguillo	31406	17.5	50.9	Medio	2 Bajo	1.1
Jalisco	Guadalajara	31394	2.1	90.4	Muy bajo	2 Bajo	0.8
Quintana Roo	Solidaridad	30294	19.0	58.3	Muy bajo	1 Muy Bajo	23.8
Sinaloa	Mazatlán	29546	6.7	83.0	Muy bajo	1 Muy Bajo	0.8
Jalisco	Zapopan	28741	2.3	90.4	Muy bajo	2 Bajo	2.0
Sinaloa	Ahome	28175	6.8	82.2	Muy bajo	2 Bajo	3.2
México	Tlalncpanitla de Baz	27470	4.1	83.9	Muy bajo	1 Muy Bajo	3.5
Nuevo León	Guadalupe	26887	4.0	81.7	Muy bajo	1 Muy Bajo	1.0
México	Chimalhuacán	26101	4.2	84.7	Bajo	2 Bajo	9.6

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010) y CONAPO (2010).

En correspondencia con la relación entre catolicismo y desafiación religiosa que ya se ha expuesto con antelación, estas localidades con alto número de personas sin religión exhiben un porcentaje de católicos por debajo de la media. Es difícil, en este sentido, encontrar municipios con más de 90 % de población católica, a excepción de Guadalajara y Zapopan, ambos en Jalisco y parte de la región del enclave tradicionalmente católico (véase la tabla 4). Resulta evidente, así mismo, la ausencia de municipios y capitales de la región Centro-norte y Occidente, es decir, en las zonas tradicionalmente católicas, y aquellas que pertenecen a estados como Hidalgo, Tlaxcala, Durango y Oaxaca.

Este grupo de municipios se caracteriza asimismo por bajos niveles de marginación, poca migración y bajo porcentaje de población indígena.⁷³ Por otro lado, muchos de ellos se localizan en zonas metropolitanas por lo que pueden asociarse con aquellas dinámicas religiosas propias del estilo de vida urbano descritas en el primer capítulo de esta investigación. A decir de una de sus principales características, existe una influencia notable del acceso a los bienes y servicios que se asocian con la vida en la ciudad como, por ejemplo, la educación superior. De este modo, se presume que los conocimientos científicos y la formación del pensamiento racional-crítico impactarían la fidelidad al dogma religioso y al halo de las concepciones mágicas, por tanto, mermarían la creencia y la pertenencia religiosa en algún sentido. «Este orden de explicación es aplicable al sector de la población que presumiblemente es beneficiario de un sistema educativo y coincide plenamente con las características sociodemográficas de buena parte de los que se definen “sin religión”» (C. Gutiérrez, 2007, p. 117).

Estos datos permiten conjeturar que las personas sin religión asentadas en conglomerados urbanos corresponden su identificación a las dinámicas de servicios y satisfactores del contexto: salud, educación, desarrollo económico, dinámica industrial y medios de comunicación e información, etc. Dentro de estos, la educación y el ingreso representan dos elementos trascendentales. En tal sentido, Blancarte (2001), afirma que «existe una relación directa entre educación, ingreso e indiferencia religiosa» o, dicho de otra manera, que entre más educación e ingreso tengan las personas, en mayor grado «consideran que para ellos la religión no es trascendental» (Blancarte, 2001, p. 854).⁷⁴

⁷³ Es importante recalcar que se presentan algunas excepciones en la lista, es decir, municipios que tienen un importante porcentaje de población indígena, la mayoría, ubicados en el Sureste mexicano. Estas localidades, a pesar de todo, también muestran un porcentaje de población sin religión por arriba del promedio y baja proporción de católicos: Solidaridad, Mérida, Othón P. Blanco y Benito Juárez.

⁷⁴ Esta caracterización coincide, *mutatis mutandi*, con el argumento de la determinación socioestructural de Norris e Inglehart (2004), quienes expresan la hipótesis de que la importancia de la religiosidad persiste con más fuerza en las poblaciones vulnerables, es decir, las que viven en las naciones más pobres enfrentando riesgos y amenazas a la supervivencia personal; y por el contrario, muestra cierto declive en contextos de «seguridad existencial», al menos en términos de seguridad, comodidad y condiciones predecibles de vida. Bajo este argumento, cuando las naciones alcanzan cierto auge y proporcionan una percepción de certidumbre vital a sus poblaciones se produce un giro «posmoderno» que, a decir de Inglehart (1997), se caracteriza por un cambio cultural empíricamente demostrable en «las metanarrativas ideológicas y religiosas» que suelen perder autoridad entre las masas. De tal manera que «la uniformidad y la jerarquía características de la modernidad están cediendo el paso a una aceptación creciente de la diversidad».

De acuerdo con el estado del arte revisado, es probable que estos individuos que no se identifican con ninguna religión se posicionen a sí mismos bajo una identidad mucho más secular o, en algunos casos, directamente atea o agnóstica. Esta característica sería «más común entre personas con alto nivel educativo» (C. Gutiérrez, 2007, p. 121); aunque su posicionamiento también podría obedecer a una visión contraria a una institución religiosa o a un credo particular, o a una indefinición o insatisfacción con las opciones de la cédula censal. A esto también se agregaría los perfiles de desafiados que mantienen creencias y prácticas religiosas sin ningún tipo de conflicto con su alejamiento. Y de esto se desprende una pregunta fundamental para los fines de esta investigación: ¿Quiénes son aquellos que se identifican sin religión en contextos de grandes aglomeraciones generalmente identificadas como urbanas?

Como punto de partida, en esta pesquisa se considera que la ciudad es una narrativa espacial determinante para comprender el fenómeno de la población sin religión. A decir del sociólogo Daniel Gutiérrez (2005), la urbe es un entorno de «ajetreo espiritual» continuo, donde se entremezclan un conjunto de lógicas sociorreligiosas cuyas dinámicas responden a elementos variables (étnico, oriental, esotérico, neorracionalista) conjugados con los aspectos tradicionalmente establecidos por las iglesias históricas a lo largo del contexto histórico mexicano, pero donde se agregan nuevas formas de organizar lo religioso.

En este contexto, una de los elementos más destacados en la literatura sobre el tema es la influencia de la educación, cuyo efecto principal se deja sentir sobre las nuevas generaciones configurando una evidente «laicización de la población (en términos educativos) o secularización de la sociedad (en términos culturales)», asevera Daniel Gutiérrez (2005). Esto implica una consolidación de los valores de neutralidad y tolerancia, pero también de racionalidad y científicidad, difundidos por el Estado a través de la educación laica, lo que lleva a suponer que «un incremento de educación va acompañado siempre de un mayor agnosticismo y escepticismo en cuanto a formas demasiado institucionalizadas de religiosidad». Aunque esta tendencia no excluye, por supuesto, el ascenso de otros sistemas de creencias o valores posmodernos que toman el lugar de los valores anteriores, pero transfigurados.

En tal orden de ideas, la noción de población con un estilo de vida urbano es fundamental para la investigación, en términos de la influencia que puede ejercer este espacio de definición en una orientación secularizada.⁷⁵ Casi sobra decir que la urbanización generalmente es observada como un sinónimo de «modernización y secularización». En tal dirección, se vincula con cierto nivel de desarrollo técnico y científico, y algunos rasgos particulares de la estructura social como la «acción de tipo electivo», instituciones especializadas y el «cambio social» normalizado a nivel social y biográfico (Germani, 1963). Dicho de esta manera, cabe preguntarse igualmente si existe una vinculación visible entre contexto urbano y la propensión de la población hacia una postura secularizada sobre el fenómeno religioso, es decir, en términos de un proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad, que se visibiliza en la individualización de las creencias, el abandono de la trascendencia como norma definitiva de las religiones, o la reorganización continua de las dimensiones del propio fenómeno religioso: la afiliación, las creencias y las prácticas, según se ha presentado en la propuesta teórica del segundo capítulo de esta tesis.

El espacio de definición rural

Ahora bien, como se ha observado previamente el país no solo muestra una cara urbana de la dinámica de la población desafiada. Otra parte fundamental del fenómeno exhibe una problemática particular allí donde los porcentajes de población sin religión son sumamente altos, en términos proporcionales, pero que no se ubican dentro de aglomeraciones con una caracterización urbana.

Para profundizar en la otra cara de la moneda, en la tabla siguiente se exponen los municipios en México con el más alto porcentaje de población sin religión (+ de 25 %), es decir, aquellas localidades que rebasan el promedio nacional en México (4.7 %) y que muestran condiciones socioeconómicas distintas, y en diversos casos contrastantes, respecto al escenario urbano:

⁷⁵ Lo urbano típicamente se relaciona con las aglomeraciones identificables que poseen cierto número de habitantes (2 mil, 5 mil, 10 mil y 20 mil son cifras a menudo utilizadas para marcar diferencia entre unidades urbanas y no urbanas). Además de ello, se agrega la diferenciación en la organización político-administrativa, así como la ocupación de los habitantes de la unidad considerada, considerando que la mayor parte de su población ejerza ocupaciones no agrícolas (Germani, 1963).

Tabla 5. Municipios con alta proporción de población sin religión en México, 2010 (%)

Entidad federativa	Municipio	Pob. Sin religión 2010	% Sin religión 2010	% Católicos 2010	Grado de marginación 2010	Grado de intensidad migratoria 2010	% Pob Indígena 2010
Veracruz	Mecayapan	9310	53.7	21.6	Muy alto	1 Muy Bajo	87.6
Chiapas	Chalchihuitán	6367	45.4	20.7	Muy alto	1 Muy Bajo	99.8
Veracruz	Tatahuicapan de Juárez	6197	43.3	27.1	Alto	2 Bajo	81.5
Chiapas	Santiago el Pinar	1371	42.2	44.9	Muy alto	1 Muy Bajo	95.5
Oaxaca	Santiago Lachiguiri	1970	42.0	23.7	Alto	1 Muy Bajo	87.3
Chiapas	Frontera Hidalgo	4403	34.8	42.5	Alto	1 Muy Bajo	0.1
Chiapas	San Juan Cancuc	10066	34.7	22.1	Muy alto	1 Muy Bajo	99.1
Chiapas	Benemérito de las Américas	5972	34.6	25.9	Alto	1 Muy Bajo	40.4
Chiapas	Suchiate	11484	32.8	39.5	Alto	1 Muy Bajo	0.6
Chiapas	Bella Vista	6063	31.4	27.9	Alto	3 Medio	2.5
Oaxaca	Santa María Guienagati	994	30.2	38.2	Muy alto	3 Medio	56.2
Chihuahua	Balleza	5164	29.2	63.0	Muy alto	2 Bajo	55.6
Chiapas	Ixtapangajoyá	1559	28.5	38.0	Muy alto	1 Muy Bajo	19.6
Chiapas	Maravilla Tenejapa	3234	28.2	19.9	Muy alto	1 Muy Bajo	53.5
Oaxaca	Guevea de Humboldt	1428	27.0	41.5	Alto	1 Muy Bajo	86.4
Chiapas	Bejujal de Ocampo	2053	26.9	18.8	Muy alto	2 Bajo	3.3
Chiapas	Cacahoatán	11781	26.9	39.1	Medio	2 Bajo	5.2
Chiapas	Frontera Comalapa	17322	25.8	41.9	Medio	2 Bajo	2.8
Chiapas	La Grandeza	1851	25.5	36.9	Alto	1 Muy Bajo	5.7

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010) y CONAPO (2010).

Como puede notarse en la tabla anterior, las localidades con mayor proporción de población sin religión se localizan principalmente en cuatro estados: Chiapas (13 municipios), Oaxaca (3 municipios), Veracruz (2 municipios) y Chihuahua (1 municipio). Es notable que estos municipios exhiben un perfil diferente al de los conglomerados urbanos. Entre ellos comparten grados de marginación alto o muy alto; e igualmente, un porcentaje marcado de población indígena en la mayor parte de los casos. De hecho, los primeros cinco municipios con más alto porcentaje de personas desafiliadas tienen, simultáneamente, más de 80 % de población indígena: Mecayapan (nahuas), Chalchihuitán (tzotziles), Tatahuicapan de Juárez (nahuas), Santiago el Pinar (tzotziles), y Santiago Lachiguiri (zapotecos).

Además de lo anterior, todos estos municipios muestran una proporción marginal de católicos y en varios casos las personas sin religión tienen incluso más presencia que la «religión hegemónica» en el país, lo cual describe un escenario de diversificación importante de las adscripciones religiosas y, consecuentemente, un contexto de posible competencia y conflicto que generalmente es asociado con el ámbito pluriconfesional.⁷⁶

⁷⁶ Un de las constataciones en los municipios con alto porcentaje de población sin religión es la situación prolongada de competencia religiosa. No solo entre católicos y no católicos, sino entre grupos

Dentro de los distintos escenarios locales, Chiapas ofrece diversas pistas sobre la relación entre altas proporciones de desafiliación religiosa y crispación del contexto religioso local. De acuerdo con el trabajo de Carolina Rivera, et. al (2005; 2004), no existe una causalidad evidente entre conflicto religioso y altos niveles de población sin religión, es decir, no se puede asegurar que a medida que crecen las confrontaciones locales aumentan las cifras de individuos que no se identifican con una religión determinada, y viceversa.⁷⁷ A pesar de ello, se presume que hay una «estrategia coyuntural adoptada no solo frente a un episodio puntual, sino acaso frente a un clima de competencia y conflicto en el que no alinearse a ningún grupo particular puede ofrecer algún tipo de protección o posibilidad de evitar la confrontación» (C. Gutiérrez, 2007, p. 122).

Para comenzar a entender este otro contexto de desafiliación generalmente identificado como rural, Cristina Gutiérrez (2007), señala distintas hipótesis, entre ellas: 1) que la rápida pluralización e intensa competencia religiosa puede ser lo que favorece a que grupos de población se encuentren en una situación indefinida o prefieran ocultar su preferencia religiosa dentro de la categoría sin religión. Este mismo contexto favorecería la distancia de los individuos hacia las instituciones o hacia las propias creencias religiosas y, en consecuencia, el debilitamiento del poder sobre la posesión de «la verdad absoluta» de las iglesias. 2) Además, en un contexto de pluralidad religiosa, la adscripción no sería absoluta, sino que existiría un importante grado de movilidad de afiliaciones entre las distintas opciones religiosas e incluso un fenómeno de rechazo o apostasía a la pertenencia institucionalizada. Y, 3) que más allá del contexto, en algunos casos es posible que diversos grupos, en particular indígenas, no identifiquen la práctica de sus devociones y ritos como

cristianos de diferente denominación. En algunos municipios la competencia se realiza entre católicos, cristianos, protestantes y pentecostales, así como testigos de Jehová y adventistas. Todo ello en un mismo contexto que en ocasiones genera conflictos sobre todo cuando se pone en entredicho el poder local asociado con una religión. En esta lógica, Bastian afirma que «la diferenciación religiosa ha provocado violentas confrontaciones que dan la apariencia de ser religiosas». No obstante, detrás de los intereses religiosos, siempre o casi siempre «existen intereses políticos y ante todo económicos» (Bastian, 2008, pp. 21–22).

⁷⁷ Particularmente, de acuerdo con Rivera, et al. (2005), de los trece municipios chiapanecos con más alto porcentaje de población sin religión solo Frontera Comalapa y Maravilla Tenajapa registraron conflictos religiosos. Y, en contraste, los municipios con un historial de conflicto extensivo desde los años sesenta hasta el 2000, registran porcentajes muy variados de población sin religión. A manera de ilustración: Mitontic con 35 % de población sin religión mostró un historial de siete conflictos y Las Margaritas son 7.18 % de desafiliación alrededor de 48 conflictos.

una religión *per se*, sino simplemente como costumbres arraigadas –la costumbre–, lo cual se ve reflejado en la medición de los censos y las encuestas.

Estas conjeturas, así descritas, no parecen alejarse de la narrativa de la pluralización dentro del paradigma de la secularización. Este correlato secular contempla la ampliación del mercado religioso y la posibilidad electiva entre diferentes opciones religiosas, independientemente del grado de modernización de las sociedades en cuestión. En este sentido, atribuir el alejamiento institucional –traducido en la falta de identificación de las personas sin religión– al *aceleramiento* del contexto pluriconfesional resulta plausible, más que por el debilitamiento del monopolio de una sola *Verdad* contenida en una iglesia, por la configuración inesperada de un espacio de definición con «nuevas condiciones de la creencia»; donde adscribirse a una religión o exiliarse de cualquiera de ellas, es solo una posibilidad dentro de otras. De esta manera, se recrea «una nueva forma en la experiencia que es impulsada y definida por la creencia; en un nuevo contexto donde todas las búsquedas y cuestionamientos sobre la moral y lo espiritual pueden proceder» (Taylor, 2007, p. 20).

Cabe preguntarse entonces ¿cuál es la pertinencia de la pluralización y la posición estratégica de los individuos en contextos rurales para el incremento de la desafiliación religiosa? Y, asimismo, ¿cuál es el peso de la pérdida del monopolio de la Iglesia católica (si es que en algún momento la hubo) frente a otros grupos religiosos para el incremento de sujetos que se asumen sin religión? Sumado a lo anterior, es importante cuestionarse el papel de la etnicidad y el sentimiento de pertenencia comunitaria para la determinación de la afiliación religiosa, es decir, ¿dónde se juega la plausibilidad de la afiliación, las creencias y las prácticas religiosas? ¿En el propio individuo, el grupo social o la institución legitimada en un dogma religioso?

En síntesis, la comparación de la información censal de la población sin religión en México arroja, por lo menos, dos contextos a tomar en cuenta, ambos relacionados con el cambio religioso acaecido en las últimas décadas en el país:

- 1) En un primer caso, el incremento de individuos desafiliados que puede vincularse al crecimiento del ateísmo, el agnosticismo o la búsqueda espiritual sin identificación religiosa institucional, particularmente en poblaciones urbanas y bajo la influencia de ciertos agentes modernizantes como el desarrollo económico, la educación y la

propia experiencia urbana. De ninguna manera este fenómeno es lineal para el espacio de definición urbano. Su observación, de hecho, se complejiza si se parte de la idea de que en una sociedad particular, no todos los procesos de secularización de las conciencias o de secularización interna de las iglesias –o de la cultura– ha sido producto del desarrollo económico o de una ley uniforme en todas las naciones (Eisenstadt, 2000; Norris e Inglehart, 2004; Casanova, 2007; Blancarte, 2012c).

- 2) Por otro lado, el desarrollo de población sin religión en ámbitos rurales que parece explicarse por otros factores como «la costumbre», la pluralización y la competencia en el campo religioso, así como la alta movilidad, y una actitud estratégica de los sujetos respecto de la declaración de su pertenencia. En esta lógica, para Cristina Gutiérrez (2007), los distintos grupos religiosos se han convertido en importantes proveedores de servicios sociales (como educación, salud y vivienda) y beneficios vitales en un contexto de marginación. Por lo que se presume que los habitantes de estas comunidades adoptan una actitud estratégica al momento de declarar su pertenencia religiosa, tratando de no afectar los posibles beneficios de las agrupaciones religiosas.

Coda para tejer: secularización diferenciada

Es indudable que el cambio de una cultura moderna a una cultura posmoderna (o posmaterial), como asevera Soledad Loeza (2013), ha sucedido principalmente en sociedades industriales que han resuelto los problemas básicos de supervivencia de la mayoría de sus habitantes. A pesar de ello, los países (y contextos) con menor nivel de desarrollo no se han quedado al margen de este proceso, de hecho, éstos se mueven en la misma dirección que las sociedades industriales, pese a que provienen de tradiciones culturales distintas y de que el punto de partida es otro. Esto indica que «la pobreza y la desigualdad no son necesariamente un obstáculo para la secularización de valores, es decir, para la separación de la esfera religiosa de otras áreas de la vida social, sino que son condiciones generales que añaden complejidad a la comprensión de estas sociedades» (Loeza, 2013, p. 246).

Aquí conviene especificar, por tanto, que los procesos de secularización pueden estar asentados en dinámicas diferenciadas desde cada uno de los espacios de definición. En

primer lugar, es remarcable un escenario de diversificación del panorama religioso con una tendencia de transformación de la *demanda* (religiosa) expuesta por la participación activa de los individuos; y, por otro lado, se evidencia la transformación de la *oferta* (religiosa) debido a las exigencias del escenario no predispuesto por las distintas iglesias en pugna por un público que puede posicionarse legítimamente como *fiel religioso* o como *sin religión*. En este contexto, el papel de las instituciones públicas, desde el ámbito de la secularización como laicización, es el de garantizar la convivencia sin privilegios para ninguna de las instituciones de la religión organizada, de tal manera que las leyes promuevan la libertad religiosa de los individuos en todas las esferas sociales.

En este mismo sentido, una clave para pensar diferenciadamente los procesos de la secularización es a través de sus determinantes culturales y estructurales. Por ejemplo, en el trabajo de Condran y Tamney (1985), sobre los sin religión en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX, se dilucidó un cambio de modelo en la desafiliación histórica de los estadounidenses. Antes de 1960 los *nones* eran principalmente de clase baja y el deterioro de su identificación se atribuyó al aislamiento o falta de contacto regular con instituciones religiosas y, asimismo, producto del antagonismo hacia la religión por parte de quienes asimilaron la cultura laboral alrededor de los sindicatos norteamericanos. Por su parte, después de 1970 los sin religión se relacionaron con el cambio de valores distintos a los promovidos por la religión organizada y surgidos de la agenda de movimientos contraculturales. En consecuencia, la desafiliación creció entre las clases altas y entre personas con más grados de educación, quienes expresaron un rechazo aún más acentuado a la religión organizada y a sus dogmas.

En esta lógica, hay que distinguir con precisión la desafiliación religiosa del tipo cultural y estructural; a pesar de que se discierne que el desarrollo histórico pauta, en un primer momento, el tránsito de un cambio en las estructuras y, posteriormente, uno en las agencias individuales. Sin embargo, las diferentes asimilaciones de la modernidad social y la fuerza de las configuraciones locales hacen posible la hibridación de ambos procesos en un mismo territorio nacional y subnacional.

- 1) La desafiliación religiosa basada en el cambio cultural, manifestaría el efecto de la secularización sobre la demanda individual, es decir, a través del impacto en la participación religiosa de los individuos, en términos de la probable movilidad

religiosa, adquiriendo nuevas creencias y valores, y debido a la pérdida de plausibilidad de los dogmas tradicionales de los que probablemente participaron con antelación.

Esta tendencia estaría más vinculada al espacio de definición urbano, entre individuos con mejores indicadores de bienestar social y desarrollo económico, los mismo que cuestionarían las tradiciones religiosas demandando la incorporación o el cambio hacia cosmovisiones alternativas.

- 2) Por su parte, la desafiliación basada en el cambio estructural estaría influenciada por el grado de acceso a recursos religiosos producto de la disposición del campo (la oferta), más que por una inclinación de cambio individual. Bajo esta tesitura, la prescindencia de la identidad religiosa estaría asociada con la extensión e influencia de las organizaciones religiosas en un lugar determinado y, por tanto, con en el efecto de la secularización en la adaptación de las instituciones hierocráticas a la dinámica de la modernidad social.

Sin duda, el contexto rural sería más proclive a este fenómeno estructural ya que las personas sin religión en estas zonas experimentan un cambio en la oferta religiosa, cuando su entorno, por ejemplo, se pluraliza, despojando del monopolio de la verdad religiosa a una sola iglesia.

La tabla siguiente expone los elementos principales de estas dos tendencias. Las cuales, como ya se ha mentado, no son excluyentes y, he de hecho, pueden encontrarse en la trayectoria de vida de individuos que habitan una misma delimitación territorial:

Tabla 6. Tipo ideal de la desafiliación cultural y estructural

Desafiliación religiosa cultural	Desafiliación religiosa estructural
Cambio en la demanda: nuevos valores e ideologías en los individuos	Cambio en la oferta: aislamiento o sobreexposición a instituciones religiosas en adaptación del contexto
Secularización de la participación religiosa individual	Secularización y reconfiguración de las instituciones religiosas (pluralización del campo religioso)
Clase media y alta	Clases bajas
Educación promedio y alta	Baja educación
Espacio de definición urbano	Espacio de definición rural

Elaboración propia.

Dicho de esta manera, es esperable encontrar en cada uno de los contextos de investigación una gama heterogénea de población definida sin religión, con perfiles particulares que

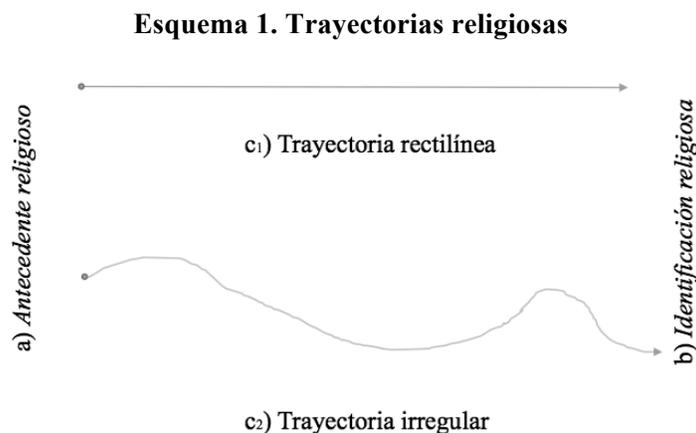
ayudan a precisar una forma de abordaje concreto. No a partir de la desafiliación como una categoría uniforme de no-religiosos, ateos, no-creyentes o desinstitucionalizados, sino más bien, como una categoría compleja que puede incluir a todos los anteriores, pero también posiciones estratégicas, multirreligiosidades o variedades de creyentes fuera de las iglesias, entre otros. En este sentido, el conocimiento de las trayectorias individuales resulta útil para vincular a la desafiliación con un motor de cambio social, ya sea éste con una inclinación estructural o cultural.

Lo que se plantea, consecuentemente, es que secularización muestra relevancia en los distintos contextos de definición, a pesar de las condiciones visiblemente distintas entre las aglomeraciones urbanas y rurales. Esto no significa que la secularización en ambos casos presagie un declive religioso traducido en el descenso del número de miembros de iglesias o la disminución de las creencias religiosas o espirituales, sino más bien, que, mediante procesos híbridos y heterogéneos de la secularización, se propicia la reorganización o movimiento, relativamente inédito, de las dimensiones del fenómeno religioso. Y esto, en el nivel de las biografías individuales, advierte el posible cambio entre trayectorias esperadas, así como la recomposición de las dimensiones del creer y practicar entre los individuos socializados a cierta distancia de un linaje creyente.⁷⁸

Operativamente, esta propuesta de secularización en la dimensión individual, desemboca en el registro de la *trayectoria religiosa* personal, conjuntamente con el relato de la experiencia de vida (religiosa) de las generaciones previas, a manera de *antecedente religioso*, es decir, el *expertise* de los padres y la caracterización de la religiosidad exteriorizada por los abuelos; al mismo tiempo que adquiere importancia el posicionamiento de los individuos respecto de las proyecciones sobre su generación sucesiva (sus hijos); ya sea que estos, en efecto, existan o se constituyan como un

⁷⁸ Todo lo anterior en la lógica del movimiento y la fluidez de la cuestión religiosa que reivindica la individualización de la experiencia sagrada, así como el contexto pluralizado en el que los individuos pueden configurar su posición sobre lo relevante e irrelevante en términos de lo sagrado y lo profano. Este movimiento del trabajo de la religión en una sociedad tiene consecuencias visibles en la afiliación o identificación religiosa y, por lo tanto, en la pluralización del mercado religioso. Como consecuencia de ello, se genera la percepción de un nuevo espacio para la creencia donde, como asevera Taylor (2002, 2007), «todas las búsquedas y cuestionamientos sobre la moral y lo espiritual pueden proceder», aunque éstas no estén enmarcadas en una estructura religiosa o en un linaje creyente *in situ*.

imaginario de las ideas y cosmovisiones que se proyectan sobre el ideal de la transmisión de un linaje creyente.



Elaboración propia.

Planteado de esta forma (véase esquema 1), el punto inicial de la trayectoria de los sujetos puede denominarse como su *antecedente religioso* (*a*), en otras palabras, la referencia o ausencia de una inclusión voluntaria o involuntaria dentro de, por lo menos, un linaje creyente, a través de un rito de pasaje como el bautismo (tal y como sucede en muchas de las iglesias con raíces cristianas). Este antecedente expresa la posible afiliación o religiosidad y el compromiso que los individuos recrean en afinidad con la experiencia biográfica dentro de su núcleo familiar o comunitario. Asimismo, la transmisión de la afiliación religiosa representa un recurso de socialización facilitado por las generaciones previas (padres y abuelos) y es la muestra visible de la continuidad o discontinuidad entre las distintas generaciones de creyentes de una familia y de una comunidad.

Por su parte, la *identificación religiosa* actual (*b*) es aquel posicionamiento presente dentro de una comunidad o linaje religioso, como consecuencia de una trayectoria de vida (agregando los marcos de significado adquiridos durante su experiencia biográfica) y de la interacción (usual, esporádica o nula) que han mantenido los individuos con la afiliación religiosa transmitida en las primeras fases de su vida. En esta misma lógica, la trayectoria se define como el relato de la experiencia de vida (religiosa) del punto *a* al *b*. Es decir, considerando el antecedente del origen religioso del individuo y la forma en que se ha mantenido esta identidad (*c1: trayectoria rectilínea*) o se ha modificado la posición religiosa respecto al linaje creyente transmitido (*c2: trayectoria irregular*). Esta trayectoria, se reconstruye en el momento en que se recoge el testimonio de los informantes, por lo que

la inclinación de la narrativa tendrá una importante influencia del posicionamiento actual de las personas (*punto b*).

Tomando en cuenta los planteamientos expuestos, esta investigación reconoce la importancia de la consonancia religiosa de los individuos como resultado de una trayectoria de vida y de su interacción con un linaje creyente transmitido generacionalmente; pero, asimismo, de su experiencia mediada por los procesos de secularización en la dimensión social, ya sea a través de cambios estructurales o las dinámicas culturales que propician el movimiento de las distintas aristas del fenómeno religioso.

Capítulo 4. Desafiliación religiosa en la Ciudad de México

*¡Padre, a quien no conozco!
¡Padre, que colmaba toda mi alma
y ahora aparta su mirada de mí!
¡Llámame hacia a ti! ¡No calles más!
Tu silencio no podrá saciar la sed de esta alma.*

J. W. Goethe (1774).

En este apartado se muestran los resultados de la investigación desarrollada en la Ciudad de México, particularmente, en la delegación Benito Juárez, con hombres y mujeres que se denominaron a sí mismos, en principio, como personas sin religión ante el cuestionamiento sobre su iglesia o religión actual. El análisis se expone bajo las dimensiones de la afiliación, las creencias y las prácticas del compromiso religioso, si es que los individuos expresaron alguna asociación con ellas. Por otro lado, en la segunda parte del capítulo se lleva a cabo una categorización de los desafiliados a partir de su trayectoria de vida y su experiencia de transmisión del linaje creyente, en términos de las generaciones que les preceden, es decir, los abuelos y padres. Por esta razón, se notan diversos perfiles de los desafiliados en el espacio de definición urbano.

Exordio

–Cuál es tu religión o iglesia, pregunto a Manuel, informantes de 45 años residente en la Ciudad de México–. Él contesta sin titubear «soy ateo, para mí el mundo real es el que podemos ver y el que podemos tocar. Soy ateo porque no creo en Dios ni en energías, ni en el karma ni en apariciones... en nada de eso».

De acuerdo con su narrativa, Manuel decidió ser ateo durante su educación en el bachillerato, es decir, cuando tenía entre 17 y 18 años. Aunque, especifica: «después tuve una leve búsqueda de una religión cuando empecé a trabajar, pero desde hace cinco años ya me declaré definitivamente *ateo*». Desde ese tiempo para acá –comenta–, «realicé diversas lecturas de textos contra la religión *La puta de Babilonia, Mentiras fundamentales de la Iglesia católica, Clemente III...* Además de eso, actualmente apoyo a un grupo de ateos con donaciones anuales para su organización... Se podría decir que en los últimos años he buscado como *practicar* mi ateísmo».

–Y ¿tú familia también es atea? –Le cuestiono para agregar datos sobre su desafiliación–. Para nada, «mi esposa es cristiana y a mis padres nunca les importó demasiado la religión, por eso nunca aprendí de rezos ni rituales». –¿Entonces tú no tienes ninguna práctica de tipo religioso? «Ninguna, yo no asisto a nada... bueno, excepto... a veces, cuando acompaño a mi esposa los domingos a su congregación. Yo respeto esas cosas, aunque no participo, estoy para acompañar». También, «hace tiempo mi madre me llevó a un ritual de *buena suerte*; mi mamá dice que ella es *bruja*, lee las cartas, la mano, y fui para darle gusto a ella. Fue un ritual y un amarre, cosas extrañas, pero no pasó nada, yo no creo».

–¿No hay ningún conflicto entre tu ateísmo y la práctica religiosa de tu esposa? «No, hay respeto, yo no tengo broncas, que la gente crea lo que quiera». Mi padre, por ejemplo, «se ha volcado al catolicismo en los últimos años; yo mismo fui bautizado en el catolicismo, pero nunca me obligaron a ser religioso, conforme fui creciendo, me fui informando y... cuando dejas de creer te dejan de pasar cosas», –aseveró Manuel.

Desde una mirada simple del fenómeno religioso, nuestro informante podría clasificarse llanamente como un ateo y, por lo tanto, sin afiliación religiosa. Igualmente, esta categorización estaría corroborada por la ausencia de creencias religiosas, a decir de su narrativa: sin creencia en dioses, ni espíritus, ni almas, ni milagros, ni vida después de la muerte, etc. A pesar de ello, no podría asegurarse que Manuel carece *tout court* de ciertas prácticas ligadas a una cosmovisión religiosa o espiritual, aunque no considere «significativa» su asistencia a la congregación con su esposa o la participación en rituales mágicos de «buena suerte» acompañando a su madre.

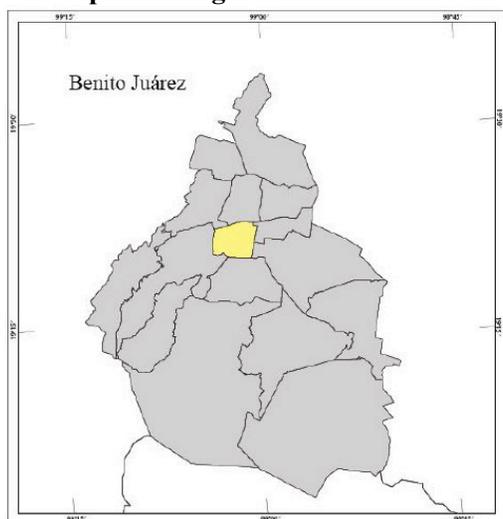
Si se parte de la tesis durkheimiana de que la vida religiosa se pone en juego a partir de la acción (en sociedad), no se puede negar que Manuel invierte tiempo en actividades regulares vinculadas con su socialización primaria, es decir, relacionadas con los patrones de conducta que su familia considera relevantes. En este sentido, la cuestión religiosa puede carecer de significado *trascendente* desde una posición subjetiva, pero su reproducción mediante la acción comunitaria, mantiene cierto peso en la vinculación con un linaje, incluso en las interacciones de aquellos que se definen como ateos.

La importancia de esta diversificación y desvinculación entre la afiliación, las creencias y las prácticas de las personas, no solamente en el caso de las personas ateas o sin

religión, sino también entre los propios afiliados, permite proponer un esquema de análisis desde la propuesta de la secularización de las trayectorias de los individuos, es decir, relacionada con el movimiento (reacomodo) de la pertenencia, la creencia y la conducta asociadas con lo religioso (Kosmin y Keysar, 2007). En este sentido, nuestra conjetura es que existe una reorganización constante de la afiliación, las creencias y las prácticas, lo que se vería reflejado en el abanico de configuraciones y posible desfase entre una dimensión y otra: católicos que no creen en Dios, cristianos que no asisten a prácticas regulares, ateos que conciben la vida después de la muerte y agnósticos que reivindican cierto compromiso religioso, etc.⁷⁹ Todo ello, en pos de la «reafirmación del derecho del individuo a *elegir* la familia de fe en la que él se reconoce» (Hervieu-Léger, 2007, p. 70).

Algunos datos a considerar

Mapa 1. Delegación Benito Juárez



Fuente: EVALUADF (2010).

La Benito Juárez es una de las delegaciones menos extensas, en términos territoriales, dentro de las 16 que existen en Ciudad de México. Esto contrasta, empero, con su presencia en términos económicos y en otros indicadores que la posicionan como una unidad

⁷⁹ Esta perspectiva ha sido propuesta por Kosmin y Keysar (2007), subrayando que para medir a la secularización se deben destacar las tres «Bs en inglés» del fenómeno religioso: *belonging*, *belief* y *behavior*; cada una contribuyendo al entendimiento de la secularización porque, de hecho, no existe correspondencia entre una y otra. Y, en últimos términos, este fenómeno daría cuenta de un mercado religioso desregulado en la manifestación de la apropiación individual de la religión.

territorial basta y compleja.⁸⁰ En concreto, la delegación cuenta con casi 27 kilómetros cuadrados y se ubica en el centro de la capital nacional, limitando al norte con la delegación Miguel Hidalgo y Cuauhtémoc, al poniente con la Álvaro Obregón, al sur con Coyoacán y al oriente con Iztacalco e Iztapalapa (obsérvese el mapa anterior).

La creación de esta unidad política territorial es relativamente reciente, ya que fue instituida como delegación mediante una modificación en la ley de gobierno del entonces Distrito Federal en 1972, tomando como nombre de la demarcación el de Benito Juárez (presidente mexicano impulsor de diversas reformas políticas, entre ellas las del estado laico, durante el siglo XIX). Esta relativa nueva conformación puede explicar por qué no existe una identidad fuertemente arraigada, como en otras delegaciones de *antigua data* en la Ciudad de México; a pesar de ello, tampoco se puede descartar la visibilidad de identidades previas de los pueblos que fueron cercados por la delimitación delegacional.⁸¹

En términos demográficos, la población total para 2010 en la BJ fue de 385,439 habitantes, con una mayoría de mujeres (54.5 %). Además, la información revela que la franja más nutrida de población se encuentra entre los 20 y 54 años de edad –con una media de 33 años–. Esto quiere decir que hay una tendencia a disminuir de forma considerable su

⁸⁰ La población económicamente activa (PEA) en la delegación es 62.67 %, es decir, por arriba de la medida nacional (52.63 %), y también por encima de la proporción de la capital como totalidad (56.75 %). En cuanto al nivel de ingresos, más de 82 % de la población en la BJ contó, para 2010, con dos o más salarios mínimos y solo 1.5 % expresó un ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo (CONEVAL, 2010b). Sumado a lo anterior, el Índice de Desarrollo Humano Municipal refiere que la BJ «cuenta con el mayor IDH del país (0.917)». Un indicador incluso similar al de algunos países europeos (PNUD, 2014). Los datos mentados contribuyen a la percepción de que los habitantes de la demarcación cuentan con un nivel de vida socioeconómico medio y medio alto. No obstante, esta apreciación debe matizarse ya que, de acuerdo con el *Estudio Básico de Comunidad Objetivo* de la asociación *Centros de Integración Juvenil*, de las 56 colonias abarcadas por la BJ, poco más de 55 % de ellas pertenecen a un estrato medio alto y alto, es decir, con «población flotante que se beneficia de la vialidad y el mobiliario urbano de la región», lo que «contribuye a la intensa actividad económica de la misma»; sin embargo, 45 % se posiciona en un estrato «medio bajo», en otras palabras, son colonias con «deficiencias en materia de desarrollo y equipamientos urbanos», con «bajo número de servicios educativos y de salud, mercados, espacios culturales y de convivencia», con servicios de vigilancia y de transporte público insuficientes y de mala calidad, entre otras condiciones que cuestionan una visión uniforme de desarrollo (CIJ, 2010).

⁸¹ Sobre este punto, el trabajo coordinado por Lucía Álvarez: *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México* (2011), expone que la Ciudad de México en el siglo XXI, tiene más de cien pueblos de origen prehispánico o colonial ubicados tanto en la zona rural y semirural del sur como en las regiones plenamente urbanizadas. «No hay una sola de las 16 delegaciones que conformen el Distrito Federal que no tenga ese tipo de asentamiento»; y muchas de las identidades urbanas se encuentran configuradas por el desarrollo histórico y adaptación de estos pueblos. Incluso, los «nuevos asentamientos» expresan la configuración de una «identidad barrial» basada en las luchas sociales y sus demandas ante el estado, como observa también el sociólogo Hugo José Suárez en el caso del barrio del Ajusco (Suárez, 2014, 2015).

natalidad, teniendo una base pequeña de población infantil y acrecentando paulatinamente las edades avanzadas.

Respecto a la educación, el grado promedio de escolaridad en este territorio –de la población de 15 años y más– es de 13.5 años, de acuerdo con el censo de 2010. Esto implica que, en promedio, los habitantes de la BJ tienen una educación de por lo menos un año de educación superior, lo que los posiciona por encima de la media capitalina (10.5) y de la nacional (8.6). De hecho, casi 80 % de la población muestra un nivel de escolaridad «media superior» y «superior», es decir, que han estudiado preparatoria o universidad –solo en el caso de la escolaridad «superior» hay 60 % de población que ha accedido a este nivel (INEGI, 2011b). En consecuencia, el analfabetismo en esta demarcación es de 1.7 %. Y, adicionalmente, solo 1 % de la población de 5 años y más, manifestó hablar alguna lengua indígena en la BJ. La comparación, asimismo, hace notar que se encuentra a una distancia amplia respecto de San Pablo Chalchihuitán, el contexto indígena de nuestra investigación, donde los pobladores solo alcanzan una escolaridad de poco más de 4 años.

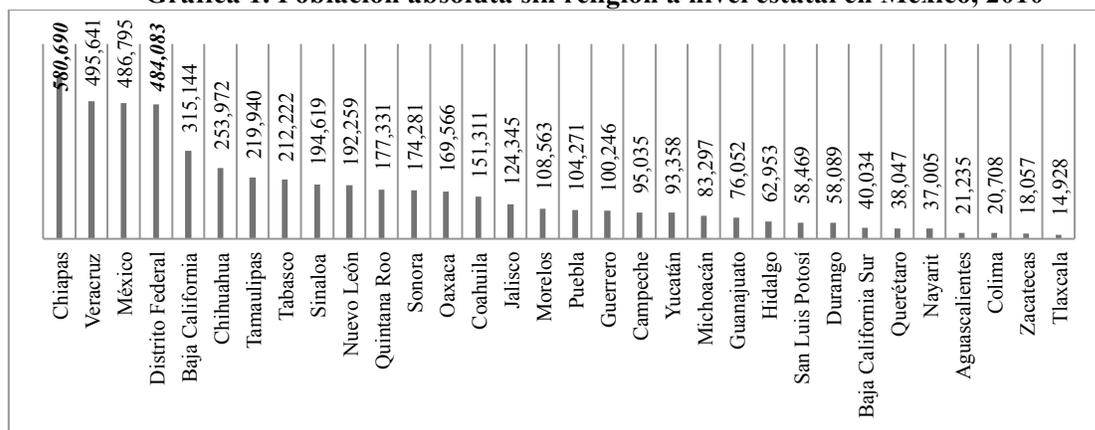
Cabe mencionar, asimismo, que el total de hogares en la BJ es de más de 132 mil, y dentro de estos, casi 39 % tiene jefatura femenina. Las viviendas de la delegación, además, tienen un promedio de 2.7 habitantes, por lo que solo un poco más de 2 % de ellas muestra condiciones de hacinamiento. Igualmente, de acuerdo con los datos generales, las viviendas muestran una importante extensión de servicios básicos: 98 % de ellas cuenta con agua entubada, drenaje conectado a la red pública, energía eléctrica y servicios sanitarios. A esto hay que sumar, finalmente, que 68 % de la población tiene acceso a seguridad social, es decir, a servicios de salud pública como IMSS, ISSSTE o Seguro Popular.

Sin poder generalizar un estado ideal de condiciones de desarrollo y urbanización con estándares altos de calidad de vida, el escenario socioeconómico de la delegación muestra un punto de partida arriba del promedio nacional en la mayoría de aspectos de satisfactores básicos, así como en los indicadores de educación e ingreso económico. Por su puesto, este contexto se distancia respecto de Chalchihuitán, el segundo contexto dentro de esta investigación, donde casi la mitad de la población indígena se identifica como sin religión. En el caso de la demarcación de la capital mexicana, las cifras estipulan que solo uno de cada diez habitantes se identifica como desafiliado, como se verá a continuación.

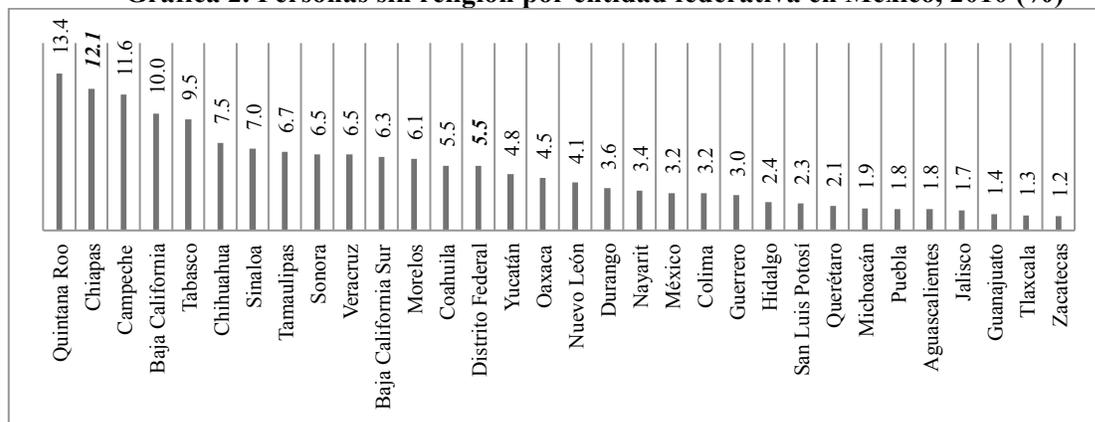
Brújula religiosa del contexto de investigación

Partiendo de lo general a lo particular, se encuentra que la Ciudad de México muestra un importante número de personas sin religión, en términos absolutos: alrededor de 484 mil personas. Esto la coloca dentro de las entidades federativas con más personas desafiliadas en el país. Pese a ello, en términos proporcionales, la ciudad no exhibe un porcentaje alto de personas que han cedido la afiliación religiosa. De hecho, su promedio para 2010 (5.5 %) es muy cercano al nacional (4.7 %) (véase gráfica 1 y 2).

Gráfica 1. Población absoluta sin religión a nivel estatal en México, 2010



Gráfica 2. Personas sin religión por entidad federativa en México, 2010 (%)



Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010).

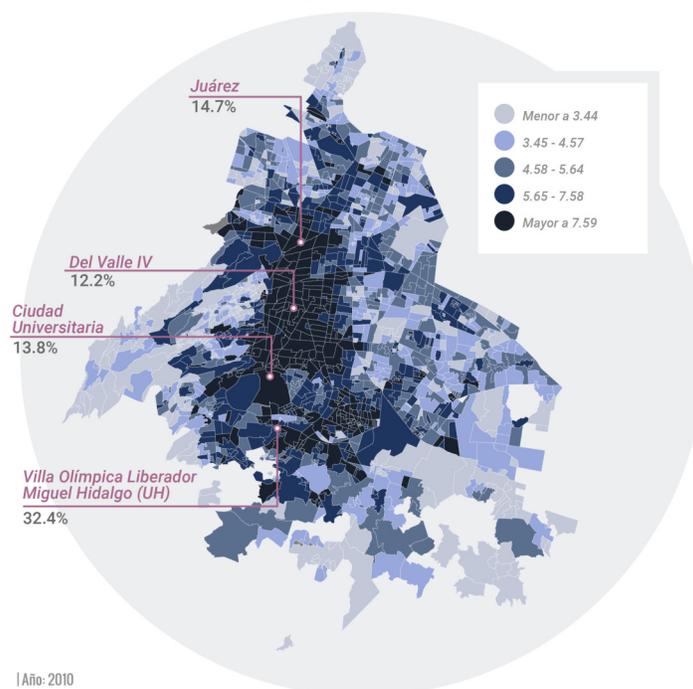
Ahora bien, a pesar de que el otrora Distrito Federal como unidad territorial muestra indicadores religiosos cercanos a la media nacional, también es cierto que dentro de sus unidades delegacionales el panorama no es uniforme. De hecho, solo tres de ellas exhiben un porcentaje de católicos por debajo de 80 %: la Cuauhtémoc (77.7 %), la Miguel Hidalgo (77.5 %) y, el contexto seleccionado para la pesquisa, la Benito Juárez (75.3 %). Por su parte, en términos de la pérdida de la afiliación religiosa, las unidades con más población

sin religión son Coyoacán (7.4 %), Cuauhtémoc (8.5 %) y, nuevamente, el espacio de definición de la Benito Juárez, con 10.1 % (INEGI, 2010).

Es importante precisar que las cuatro delegaciones mencionadas destacan por una configuración de desarrollo precisa. Estas delimitaciones cuentan con los valores más altos en términos de desarrollo humano (PNUD, 2014), es decir, que hay una asociación positiva entre el incremento de la calidad en las dimensiones de salud, educación e ingreso, y la disminución de población católica (y por consecuencia, el incremento de desafiliados); sin que se pueda presumir, por ello, una correlación positiva entre «desarrollo» de la demarcación y el incremento de su diversidad religiosa.

Además de lo anterior, si se profundiza en los datos de desafiliación religiosa por colonia, se observa que la delegación Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Benito Juárez y Coyoacán, comprenden, entre ellas, el corredor con mayor presencia de individuos desafiliados en la capital.⁸² Véase mapa siguiente:

Mapa 2. Población sin religión por colonia en la Ciudad de México (%)



⁸² De acuerdo con la información por colonias, el catolicismo para 2010 se concentró en la periferia del territorio capitalino, mientras que las personas sin religión ocuparon el corazón de la urbe: Villa Olímpica, Copilco, Ciudad Universitaria... esto es, espacios con una alta densidad de estudiantes universitarios; pero también, la colonia Hipódromo I, la Condesa y la Roma, es decir, zonas habitadas por población joven y con ingresos por encima de la media, caracterizados con un estilo de vida *moderno* y global, con acceso al consumo y los servicios urbanos (Arreortua, 2013; Hiernaux Nicolas, 1999).

Elaboración: *máspormás* (2016). Fuente: INEGI (2010).

Por su parte, en la Benito Juárez, si se conjunta la identificación Otras religiones, Sin religión y No especificado (las categorías donde esta delegación se posiciona por arriba de la media en la CDMX) se encuentra que casi 20 % de los habitantes no se identifican con alguna de las afiliaciones más comunes del contexto como el catolicismo o alguna de la rama protestante o evangélica. Véase tabla 1:

Tabla 1. Panorama de las afiliaciones religiosas en CDMX y BJ, 2010 (%)

	<i>Ciudad de México</i>		<i>Benito Juárez</i>	
	Absoluto	Porcentaje	Absoluto	Porcentaje
<i>Católica</i>	7,299,242	82.5	290,240	75.3
<i>Protestantes y Evangélicas</i>	476,242	5.4	17,626	4.6
<i>Bíblicas diferentes de Evangélicas</i>	121,151	1.4	2,919	0.8
<i>Judaica</i>	20,357	0.2	732	0.2
<i>Otras religiones</i>	21,383	0.2	2,122	0.6
<i>Sin religión</i>	484,083	5.5	39,075	10.1
<i>No especificado</i>	428,622	4.8	32,725	8.5
<i>Total</i>	8,851,080	100 %	385,439	100 %

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010).

Los datos muestran, por tanto, que el contexto donde se ha desarrollado la investigación formalmente, es uno de los espacios donde se cumple el fenómeno de decremento del catolicismo, a la vez que se tiende a incrementar el número de personas que deja de identificarse con alguna religión en particular. En concreto, la Benito Juárez es el único espacio de definición en la capital donde uno de cada diez individuos probablemente no se identifica con alguna religión. Y, asimismo, uno de cada cinco seguramente no se suscribe al catolicismo o alguna de las otras definiciones del campo religioso, lo que significa que se han comenzado a cuestionar las categorías tradicionales de los linajes creyentes transmitidos comúnmente entre padres e hijos.

Además de lo anterior, la BJ, conjuntamente con el corredor donde se concentra más desafiliación en la Ciudad de México, agrupa características importantes de desarrollo urbano que, sin poder generalizarse a toda la delegación, suponen el acceso a una calidad de vida y a satisfactores por encima de la media nacional y estatal. No se puede asegurar, a pesar de esto, que esta disposición de factores apunta a un modelo de secularización típico, basado en el incremento de desarrollo y calidad de vida, mientras se disminuye el espectro de la religión.

Este trabajo de investigación suscribe la noción de que no hay una correlación directa entre cambio religioso y urbanización en México, ya que, como observa Carlos Garma (2011), las principales ciudades o, al menos, las más urbanizadas, como la CDMX, «no tienen porcentajes altos de no católicos» como podría suponerse. Esto implica que hay un peso importante en «las diferencias regionales», y éstas explicarían mejor el desarrollo de lo religioso, antes que un solo proceso de secularización para todo el territorio nacional.

A pesar de lo anterior, se considera que la localización del fenómeno no contradice la noción de que la secularización propicia un reacomodo constante de las dimensiones religiosas en el nivel de los individuos, independientemente del punto de partida de los contextos locales y regionales. En este sentido, el enfoque puede contribuir a aclarar el – poco o extenso– cambio relativo de las afiliaciones entre las personas. Lo importante entonces no es notar el cambio o abandono de la religión, sino más bien, la configuración de la afiliación, las creencias y las prácticas de las personas.

Precisiones metodológicas

Tomando como base los datos anteriores, este trabajo doctoral se delimitó en la delegación Benito Juárez bajo las preguntas de investigación: ¿quiénes son las personas sin religión en el contexto urbano de la Ciudad de México? ¿qué afirman creer y practicar, en términos de creencias y prácticas religiosas o espirituales? Y, ¿cómo se vincula esta disposición de creencias y prácticas con la trayectoria religiosa descrita por los individuos? Asimismo, ¿qué condiciones sociales comparten en sus espacios de definición? Y, ¿cómo influye la posición estructural en los procesos de secularización individual?

El trabajo de campo se llevó a cabo mediante la aplicación de 30 entrevistas semiestructuradas con una pregunta inicial: ¿Cuál es tu religión o iglesia? Cuando el entrevistado contestó o se autodefinió sin religión o ateo/agnóstico (o algún aspecto paralelo que remitió a este tópico), se continuó con una conversación basada en un cuestionario prefijado, pero dando posibilidad al entrevistado de acrecentar la información a través de respuestas abiertas para construir una narrativa de las distintas dimensiones de

interés.⁸³ En concreto, la recolección de información en la BJ se realizó durante el periodo de un año, alternando con el trabajo de campo realizado a inicios de 2015 en San Pablo Chalchihuitán (capítulo 5). La primera etapa se realizó en Julio de 2014, y la segunda en Julio de 2015.⁸⁴

Para desarrollar el trabajo en campo se recurrió a la elección de informantes mediante redes personales, como una corriente, donde un individuo lleva a otro hasta formar un grupo diversificado. Esta estrategia colabora con la confianza de los entrevistados o, mejor dicho, en el *rapport* que resulta fundamental para «lograr un nivel de entendimiento mutuo»; previendo desarrollar, con en el individuo interpelado, un mínimo «grado de simpatía y empatía» (Vela, 2008). Sin embargo, una de las deficiencias de esta estrategia es la poca heterogeneidad (sociodemográfica) de perfiles a los que se puede acceder en campo.

Para evitar el sesgo de homogeneidad en la red de informantes, por tanto, también se realizaron también entrevistas mediante contactos incidentales en espacios públicos (transporte colectivo, parques y centros comerciales o lugares de dispersión); en reuniones de vecinos, organizaciones y asociaciones en la delegación Benito Juárez o a través del uso de las redes sociales como Facebook y Twitter. Todo lo anterior, en un escenario urbano con una dinámica ajetreada y con la desconfianza propia de las interacciones anónimas de la ciudad.

En cualquiera de los casos, como apunte metodológico, se observa un rango variable de confianza entre las distintas estrategias emprendidas. Por esta razón, el uso de redes personales resultó más efectiva para que los informantes pudieran entrar en un clima

⁸³ Las dimensiones que buscaron recopilarse se centran sobre todo en la afiliación de los individuos, creencias particulares y prácticas. Además, lo relativo a su trayectoria en términos religiosos y diversos datos sociodemográficos. Es importante mencionar que algunos informantes aseveraron: «yo no tengo iglesia, estoy alejado, no pertenezco o no creo en la religión». En todos estos casos, se cuestionó si se reconocerían en la categoría Sin religión (acotada por el censo de INEGI en México). Cuando los informantes asintieron, se procedió con la guía de cuestionario previsto. En los casos en que preferían determinarse como católico o alguna de las otras afiliaciones, a pesar de su primera aseveración, se decidió no continuar con la entrevista dado que, como se ha establecido, el objetivo ha sido emular la interacción del censo nacional para tratar de explicar el grupo de desafiados.

⁸⁴ Las entrevistas efectuadas han sido grabadas previa solicitud y acuerdo con los informantes mediante un dispositivo electrónico para ayudar posteriormente al análisis de la información. La duración de los encuentros realizados es en promedio de 48 minutos, con un rango que va desde la media hora hasta personas que han brindado información por más de una hora y media. De esta forma, se cuenta con un total de más de 24 horas de grabación con narrativas expresadas por los entrevistados sobre el tema de investigación.

de confidencialidad, ya que el investigador representa un «contacto» reconocido por el «otro» mucho menos anónimo en la interacción. En contraste, la búsqueda de potenciales entrevistados de manera estocástica en espacios públicos exigió «violentar» en cierto sentido, la interacción cotidiana que las personas tienen con su entorno: el apuro, el ajeteo, el anonimato y la ausencia de un contacto espontáneo con un desconocido que reclamaba conocer sobre su afiliación, sus representaciones y sus prácticas, así como la historia de su vida respecto del fenómeno religioso.

En este punto es necesario recordar a G. Simmel (2005), quien desde el siglo pasado encontró en el habitante de la ciudad una mentalidad con patrones particulares asociados a su experiencia urbana: 1) una racionalidad económica que se ajusta a los intercambios monetarios de la metrópoli y a los tiempos justos; y, 2) un tipo de socialización basado en el individualismo y en la autoprotección. Sobre este último punto, el sociólogo aseguró que en la ciudad «todas las relaciones emocionales íntimas entre las personas están fundadas en la individualidad», así como en el anonimato y en la reserva: «el derecho de desconfiar en los otros». A partir de esto, se explica por qué suscitar una interacción para la entrevista con un sujeto «otro anónimo» –que se autodefine como sociólogo o investigador–, resulta una complicación trezada en los espacios públicos, la cual se salva con la experiencia del entrevistador, la facilidad de palabra, las circunstancias socioespaciales o, a veces, simplemente fracasa por más que se intenta.

Las personas sin religión en la Benito Juárez

Una vez dicho todo lo anterior, se presenta la información de las personas desafiliadas en el contexto de la delegación Benito Juárez, todas ellas con dos elementos en común, presupuestados desde el muestreo intencional: el declararse sin religión y el ser habitante de la delegación durante los últimos años.

Según se especifica en la tabla 2, del total de personas sin religión entrevistadas, 16 son mujeres y 14 son hombres. El promedio de edad de los informantes es de 35 años, con una moda de 28 y un rango de entre 17 y 75 años. Respecto a su estado civil, la mayor parte de los entrevistados (63 %) manifestó ser soltero; mientras que otra porción menor dijo estar casado o en unión libre (37 %). Esta información, sin duda, impacta en la natalidad exhibida en la población entrevistada. Dentro de ellos, solo 1 de cada 3 tiene descendencia

y el promedio del número de hijos sobre la población total es de menos de uno por persona (0.57) (para más detalles ver en Anexos las Tablas 2.1 y 2.2).⁸⁵

Tabla 2. Información general de los informantes

<i>Variable</i>	<i>Absoluto</i>	<i>Porcentaje</i>
Género		
Mujeres	16	53%
Hombres	14	47%
Información etaria		
Edad promedio	35 años	
Rango de edad	17 -75 años	
Estado civil		
Solteros	19	63%
Casado o unión libre	11	37%
Descendencia		
Personas con hijos	9	30%
Personas sin hijos	21	70%
Educación		
Con estudios de bachillerato	4	13%
Con estudios universitarios	16	53%
Con estudios de posgrado	10	33%
Información de ingreso		
Ingreso promedio	\$20,828	
Rango de ingreso	\$1,000-\$70,000	

Elaboración propia.

Sobre el aspecto de educación, un poco más de la mitad de los entrevistados accedieron a educación universitaria. Un tercio de ellos estudió incluso un posgrado dentro del campo de su especialización. Y cuatro de los informantes afirmaron haber alcanzado solo educación media superior (bachillerato). En términos de ocupación, casi la totalidad de los entrevistados se encuentra realizando una actividad remunerada entre empleos de gobierno y empresas privadas, instituciones académicas, *freelance*, asociaciones civiles y dentro del comercio local. Solo un joven que estudia la preparatoria carece de empleo pues vive con sus padres y una egresada universitaria trabaja en un negocio familiar y en empleos ocasionales, mientras que otra entrevistada afirmó ser solamente «ama de casa». Esto

⁸⁵ Las tasas de natalidad entre los grupos religiosos son de suma importancia para el agregado sin religión. De hecho, de acuerdo con el *Pew Research Center* (2015), se proyecta que el grupo de desafiados, a nivel global, pasará de 16.4 % en 2010 a 13.2 % en 2050. Se atribuye este decremento al avance de la edad y la poca fertilidad de los no afiliados en comparación con la tasa de otros grupos religiosos. Esta conclusión es compartida o, mejor dicho, *temida* por algunos otros análisis como el de Norris e Inglehart (2004), para quienes la «excepción» secular, corre el «riesgo» de confrontarse con el incremento de personas con «visiones religiosas tradicionales» en otras partes del mundo fuera del espectro de las «sociedades industriales avanzadas».

implica que la mayoría de entrevistados son parte de la población económicamente activa, integrados, por tanto, a la fuerza laborar, y a las dinámicas propias del ámbito.

Se sabe, asimismo, que 77 % de nuestros entrevistados tienen un ingreso por arriba de los diez mil pesos mensuales y solo 23 % dice ganar menos de esta cantidad. En promedio, el ingreso mensual de la población analizada es de casi 21 mil pesos, y no existe una asociación entre los años estudiados y el ingreso exhibido. Esto significa que, para los desafiliados en el contexto urbano de la Benito Juárez un número mayor de años en preparación académica no representa en un ingreso sustancialmente superior.

Por tanto, sin representar una muestra probabilística, toda la información anterior sugiere que los informantes a los que se accedió son una expresión de los posibles perfiles encontrados en la delegación, es decir, personas con educación por encima de la media y alta; con un ingreso o remuneración superior al mínimo. Además, con un promedio de edad entre los 30 y 35 años, lo que significa que una parte importante de ellos nació a partir de los años ochenta, experimentando por propia mano la caída más sensible de los números de la iglesia católica en el país. Sumado a lo anterior, los desafiliados de la población de estudio son jóvenes con poca descendencia, es decir, con un número mínimo de hijos, respecto de las cifras exhibidas a nivel nacional y, también, en comparación con el municipio de San Pablo que se analiza en el capítulo siguiente.

Antes de continuar, es importante aclarar que no todos los contextos urbanos se desenvuelven sobre una dinámica de generalización de calidad en las condiciones de desarrollo humano y acceso a servicios. En el estudio de Hugo José Suárez en la Colonia Ajusco (2014, 2015), por ejemplo, se muestra que las condiciones de vida urbana en donde se socializan religiosidades populares innovadoras, alternativas y tradicionales, también puede ser un entorno de precariedades y vacíos institucionales que se profundizan en un espacio marginal de la ciudad.

Dimensiones del fenómeno religioso entre los desafiliados

Cabe recordar que la definición que se construyó para la observación del fenómeno religioso se estructura en tres dimensiones fundamentales: 1) la afiliación como manifestación evidente de un tipo de identificación con una comunidad moral, generalmente, denominada como iglesia; 2) las creencias o representaciones fundamentales

–de carácter religioso o espiritual– de los individuos inmersos en una sociedad; y, 3) las prácticas y acciones comunes que se derivan de las dos dimensiones anteriores, sumadas a aquellas que se incorporan sin tener relación directa con un universo específico de la cosmovisión religiosa de la cual se parte.

Para presentar esquemáticamente el fenómeno religioso se ha propuesto pensarlo como un *iceberg*. La parte emergente –la más visible– se refiere a las prácticas colectivas del compromiso religioso, las actividades religiosas o espirituales realizadas en el ámbito privado y aquellas acciones adaptadas de otras tradiciones o campos (generalmente desincorporadas de un dogma nuclear heredado a través de un linaje creyente). La parte sumergida e inaccesible a la mirada inmediata se compara con el contenido de las narrativas de creencia, las cuales pueden conocerse mediante la trama y la urdimbre de significados desprendidos de una religión organizada, así como las incorporaciones de religiones marginales y otros discursos (racionales, científicos, místicos, etc.). Consecuentemente, la afiliación representa una reivindicación subjetiva que el individuo pone en marcha cuando se le cuestiona sobre su vinculación con un linaje creyente. Esta identificación puede abreviar de la parte más visible del *iceberg*, es decir, de las prácticas concretas, o de las creencias constituyentes, dando cuerpo y dimensiones a todo el fenómeno religioso a través del criterio de la construcción subjetiva del creer y practicar (véase el esquema en el capítulo 2).

A partir de este modelo, a continuación se presentan algunas evidencias de las dimensiones mentadas, tomando como punto de partida la hipótesis de trabajo (H_3) de que en el contexto urbano se esperaría encontrar una transformación del comportamiento individual (participación religiosa), debido a un problema de articulación entre las normas de grupos religiosos y las conductas y actitudes de los individuos, a partir de un entorno de socialización que favorecería a la tendencia de reorganización constante de creencias, prácticas y adscripciones; y bajo la influencia de ciertos agentes modernizantes como el desarrollo económico, la educación formal, la calidad de vida, la experiencia urbana (contacto con redes seculares globales, acceso a servicios, uso de medios de información y comunicación, etc.), entre otros.

Esto representaría una dinámica de movimiento del «trabajo de la religión» [emulando la precisión de Hervieu-Léger (1985, 1991, 1999, 2006, 2007)], basada predominantemente en el cambio cultural o, mejor dicho, en la transformación de la demanda religiosa que implica el cambio en el comportamiento y la participación de los individuos.

La afiliación: «No sé cuál es el término que me define»

El problema de investigación comienza por complejizar la respuesta de aquellos que se definen a sí mismos (o son encasillados por las encuestas y censos) dentro de la categoría sin religión.⁸⁶ Aquí se plantea que la prescindencia de la identificación con una afiliación religiosa es un problema sociológico dado que ésta es la expresión visible en el individuo de una continuidad, siguiendo a Hervieu-Léger (1996), «no simplemente de creencias y prácticas de una generación a otra», sino en la reivindicación expresa de una membresía de una comunidad «que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros». Por esta razón, la afiliación es una constancia de la continuidad entre una comunidad creyente *in situ*, y un «linaje de creyentes» en el imaginario de la conciencia individual y colectiva.

Sin duda, el primer elemento que se visibiliza sobre la cuestión es que las personas desafiliadas en un contexto urbano comúnmente aseveran un tipo de desposesión en la identificación con un linaje creyente: «no tengo (religión)», soy «sin religión» o «ninguna». Cuando se cuestiona, además, el fondo de esta postura, emergen distintas directrices. Desde aquellos que se definen, «más explícitamente», como ateos o agnósticos y aquellos que solo demuestran una falta de compromiso manifiesto o apatía. Para ejemplificar, dos informantes comentan:

—«No tengo religión, soy ateo, de hecho, ya lo he contestado así en el censo pasado. ¿Por qué? Porque en mi vida no existe, o sea, no cabe Dios, es una *ecuación* donde ya lo despejé» (Antonio, 33 años).

—«Yo me definiría más bien como *desinteresado* en temas religiosos, o sea, no en todo lo religioso, si no como en la espiritualidad y eso, me interesa mucho como un fenómeno social, como un fenómeno cultural, pero como ya pensándolo en términos como de *transcendentalidad* ya no pienso así» (Alejandro, 36 años).

⁸⁶ En el caso mexicano, cuando el censo nacional da cuenta del campo religioso a través de los datos generales y locales, en realidad se refiere a los números agrupados de la identificación de las personas, recopilados mediante una pregunta básica: «¿Cuál es la religión de (cada persona que vive normalmente en la vivienda)?» (INEGI, 2010, 2011c).

Considerando lo anterior, las implicaciones de desafiliarse de una iglesia o religión institucionalizada van desde el alejamiento de una comunidad concreta, hasta la interrupción de las creencias y prácticas de un linaje creyente. En esta lógica, asegura una informante: «no me siento asidua a ningún grupo», «ni voy a alguna iglesia... no estoy asociada a ningún culto». Mientras que otra afirma: «me definiría sin religión porque... no profeso, ni tengo una creencia de... una deidad que organiza mi vida o que determine mi vida».⁸⁷

El aspecto religioso aparece en las enunciaciones de los desafiliados como un elemento generalmente secundario, relegado e incluso desconocido o ajeno. En este derrotero, los informantes aseveran que para ellos la religión «no ha sido necesaria», ni ha representado un «eje de vida» significativo para su existencia. En algunos otros casos, incluso se subraya la preeminencia de otras esferas sociales como la educación técnica científica:

—«No tengo ninguna religión por el entendimiento más científico de las cosas, de mi propia condición incluso, como individuo, que todo está orientado al entendimiento crítico o científico, no tuve una imposición, para adoptar la religión como una referencia para mi conducta, ni social, ni afectiva, ni individual durante mi infancia (Camila, 43 años).

A primera vista, parecería sencillo decir que las personas sin religión son ateos o agnósticos en muchos de los casos, empero, estas nociones no resultan del todo significativas para los propios individuos. Cuando se cuestionó a una entrevistada si se definía como atea, aseveró: «Yo no llego a tanto»; «así tanto como no creer en Dios, todavía no he llegado a ese punto, como mi papá, por ejemplo, que él sí ya dice: no hay Dios, es puro cuento».

La posición del ateo o del apóstata suele ser poco mentada entre las personas sin afiliación religiosa, a causa de que los entrevistados no afirman una absoluta insurrección

⁸⁷ Una crítica realizada por Hervieu-Léger (1996), describe que este alejamiento es un síntoma de las sociedades modernas, cada vez más «alejadas de la religión», pero no debido a su racionalismo (ideal-típico), sino a un tipo de *amnesia* en la memoria, asegura la socióloga. En otras palabras, individuos y sociedades, que «han llegado a romper las cadenas de la memoria obligada de la tradición»..., pero que en el proceso de «liberación» producen «la desestructuración y la atomización de la memoria colectiva a tal punto que [...] parecen cada vez más incapaces de pensar en su propia continuidad y, en consecuencia, incapaces de representarse su futuro» (Hervieu-Léger, 1996, p. 42).

de la perspectiva teísta, e incluso, algunos, no descartan un acercamiento a lo religioso en algún punto de su trayectoria.⁸⁸ En esta lógica, algunos individuos aseguraron:

–«No me podría afirmar como ateo, o sea no podría afirmar, o sea, eso no lo afirmo. Sin embargo, la lógica de los agnósticos también *me caga* un poco porque es, o sea... pues yo no creo [en Dios], pero sí creo que hay una energía. ¿Sabes?» (Tamara, 34 años).

–«Nunca he dicho abiertamente que soy ateo, porque creo que eso requiere un compromiso y esté, y no lo siento. No estoy comprometido con la idea de: ¡No! Dios no existe y *me vale madres*. No, no, no, no, pero si tuviera que colocarme en una escala digamos estoy mucho más cerca, creo, de ser ateo incluso que ser agnóstico... Yo me siento más cómodo con esa idea» (Alejandro, 36 años).

–«No tengo religión, pero no sé si en algún punto de mi vida lo vea necesario y termino en una religión o algo, entonces, como que estoy abierto a ciertas religiones, pero no en este punto de mi vida» (Alan, 17 años).

Se cuestiona en distintos momentos «la rigidez» y «el compromiso» de las propias categorías. Por ejemplo, definirse como ateo *stricto sensu* no es una opción para varios de los entrevistados debido a las *desventajas* que parecen emerger de esta posición. Por un lado, un compromiso en la negación de la cosmovisión religiosa; y, por otro, un concepto normativo que excluye la incorporación de otros valores, como el «alma» o como la creencia en un «ser superior» en sí mismo, o la vida más allá de la muerte.

Dicho así, los desafiliados ponen en evidencia la propia relatividad de un posicionamiento respecto del mundo sagrado, reivindicando aquello que Michel Patrick denomina como la «individualización radical de la manera de creer», y en el caso del análisis aquí propuesto, de la propia manera de abandonar la creencia. Ulteriormente, la principal consecuencia de esta individualización, siguiendo como Michel (2009), es que «el individuo ya no acepta que se le dé una respuesta normativa a la demanda de sentido que él expresa».

Aún con lo que se ha planteado, no podría afirmarse que hay una suspensión definitiva de las dimensiones del fenómeno religioso en las personas sin religión. A manera de ilustración, al cuestionar sobre su acercamiento al ateísmo o al agnosticismo una de las informantes comentó:

⁸⁸ Cabe mencionar que incluso en el caso de los ateos declarados y militantes, el proceso de desposesión de los elementos religiosos se desarrolla en distintas etapas: acercamiento, cuestionamiento y ambigüedad. Y, en algunos casos, el declararse como ateo, no implica que se carezca de creencias religiosas sustantivas. Ya diversas investigaciones han comentado que los ateos «también son creyentes» (J. M. Smith, 2010; LeDrew, 2013, 2014).

—«No conozco suficiente, la definición de ambas cosas como para decir. No sé. Antes se usaba ateo y luego agnóstico y en realidad lo que yo digo es: no creo en un Dios. Sin embargo, a lo mejor creo en todos, <risas>. No creo en uno específico, creo un poco en todos, ni voy a alguna iglesia, ni tengo algún culto. Entonces, atea no, porque... sí creo que hay algo más, que hay algo superior, que no necesariamente es una persona, ni un pensamiento, a lo mejor es el conjunto de todo, nuestra historia, ¿no? en ese sentido soy más agnóstica, no sé, *no sé cuál es el término que me define*» (Tamara, 34 años).

La ausencia de una delimitación estricta respecto de lo religioso es uno de los rasgos comunes entre los desafiliados entrevistados. Bajo esta tesitura, se encontraron diversos informantes que no se habían cuestionado sobre su posición actual en el campo de la religión hasta el momento preciso de la interacción con el investigador. Durante su trayectoria de vida habían tenido experiencias, algunas más cercanas y algunas más lejanas con la religión, no obstante, no se habían cuestionado sobre su propia posición y el nivel de su compromiso religiosa. La religión, en un sentido por lo menos de afiliación, había sido una esfera relegada a los escombros de la identidad y ninguna camiseta de las otras esferas sociales había tapado los harapos de una fachada significativa para estos individuos. Para ilustrar, Edna de 42 años afirmó:

—«Previo a la entrevista venía pensando ¿quién soy? No creyente, evidentemente, pero el ateísmo implica una postura proselitista... yo no me ocupo, de pelear con otros, si tú crees, chingón por ti, pero en mi cabeza no cabe que haya una deidad, Dios o como lo quieras concebir».

En términos generales, se encontró que los desafiliados no expresan una posición radical de transgresión o herejía contra las iglesias o religiones del mundo, excepto por las posiciones radicales de algunos antiteístas o ateos. A pesar de ello, lo que sí remarcan es una sensación de lejanía, de desposesión, pero ¿de qué? o, ¿hacia qué? Posiblemente de tres elementos que se asocian, sociológicamente, con la dimensión de la pérdida voluntaria de la afiliación: 1) lejanía con una comunidad concreta, de carne y hueso, donde las personas comúnmente interactúan, se comunican, se asocian y se apoyan, eso que Durkheim llama una comunidad moral o iglesia; 2) rompimiento con un linaje creyente o, en otras palabras, la falta de continuidad imaginaria intergeneracional con aquellos cercanos, creyentes del pasado y del futuro, y por lo cual, muchos de los entrevistados aseveraron que difícilmente inculcarían una religión a sus hijos, a menos que «ellos lo buscaran»; y, 3) distancia respecto de una jerarquía institucional eclesiástica que administra y media entre los símbolos religiosos y la comunidad creyente. En tal caso, las cúpulas religiosas son relativizadas y cuestionadas

constantemente, por lo que esta crítica constituye un «lugar común» para explicar el cisma con la afiliación religiosa. De hecho, la posición al respecto de la actuación social de las jerarquías amerita por sí misma una categorización entre las personas sin religión, la cual se desarrolla más adelante.

Por su puesto, por encima de las distintas formas de divisoria entre la religión y los individuos, un elemento terminante sobre la actitud de los entrevistados es el «respeto» de las religiones y de las diversas comunidades de creyentes. Los desafiliados consienten, al menos en el discurso, la posibilidad de un ecumenismo al interior y exterior de sus lugares de definición: en la familia nuclear o en su barrio o colonia. La aceptación de la pluralidad confesional es un signo distintivo de las personas que dicen no tener religión, mientras se respete el propio derecho para incluirse o excluirse de un colectivo moral. Se cita para ilustrar a dos mujeres:

–«Cuando digo que no tengo [religión], pienso que estoy demandando ante nada, respeto. Y si tú vienes, católico, yo te digo: –yo no tengo religión– y tú debes respetar porque te respeto que eres católico. Y si eres protestante o budista o equis, igual, yo te digo, –yo no tengo religión–, estoy abierta a lo que tú me quieras decir, pero tú también vas a respetar porque yo te estoy respetando» (Ilse, 40 años).

–«Yo sí respeto lo que hace cada uno con su fe y su creencia, pero para mí no es un elemento que considere superimportante para mi vida, pero tampoco me hace daño, respeto» (Rafaela, 40 años).

Esta actitud de horizontalidad ante las diferentes visiones del mundo se encuentra asociada, primero, con la actitud de un régimen laico de consentimiento de la libertad de conciencia entre todos los individuos, lo que implica reglas claras y generalizadas para que cada sujeto adopte cualquier forma de conciencia, siempre y cuando ésta le parezca legítima. Y, en segundo lugar, sugiere, el detrimento de una sola verdad religiosa, con una posición dominante dentro del campo religioso. En este sentido, las aseveraciones de pluralidad y tolerancia en los individuos son expresiones evidentes del proceso de secularización en la esfera pública y en las instituciones religiosas.

Creencias: «los que no creemos estamos más solos»

Una de las asunciones generales es que las personas sin religión –quienes, ahora se sabe, con base en la evidencia preliminar del apartado anterior: no se ubican necesariamente en un perfil estático de definición atea o agnóstica– no tienen creencias religiosas significativas, en concordancia con la desafiliación expresada. El antropólogo Carlos

Garma, por ejemplo, dice que aquellos que abandonan la religión, pueden devenir «herejes» renunciando a toda creencia religiosa. «El individuo llega a pensar que todas las religiones son igualmente falsas. Ya no cree en nada. Es un ateo y es posible que también se haya convertido en un apóstata», es decir, que «se suscribe al acto de agredir y atacar a la religión verdadera» (Garma, 1999, p. 158).

En la mayor parte de los casos observados, es claro que la noción que supone a las personas «liberadas de toda creencia religiosa» es un equívoco, incluso en aquellos que concluyentemente se identifican como ateos o agnósticos. Las observaciones exhiben que las personas sin religión en la delegación estudiada mantienen creencias, con distintas magnitudes y con diversos contenidos, con independencia del acto de desafiliación religiosa. Esto coincide con los hallazgos de diversos autores y con la información macro que han encontrado diversos estudios cuantitativos en otras partes del mundo (Day, 2009; Pew Research Center, 2012, 2014, Rodrigues, 2007, 2009, 2012).

Hasta donde se ha encontrado, las narrativas de creencia matizan la suposición de un «fuerte ateísmo» o de un «ateísmo de facto», tal y como el divulgador científico y ateo Richard Dawkins lo entiende en su más famosa obra: *The God Delusion* (2008).⁸⁹ Si hay, por lo tanto, la referencia a un Dios *ausente*, éste podría ser particularmente aquél concebido institucionalmente:

—«No creo en Dios, sería engañarme ¿Sabes? Porque la verdad es que no, o sea, lo cierto es que no y... porque tengo allí todo un argumento de por qué no. Como que siento, bueno, de entrada, romper radicalmente con... esta idea de un «Dios institucionalizado», ¿no? Me parece bien absurdo la existencia de iglesias, y me parece bien absurdo y cuestionable la existencia de un Dios ante tantas injusticias» (Tamara, 34 años).

En la práctica, para algunos otros informantes, la idea de Dios es plausible bajo el argumento de un «creador» o como una «energía» fuera de la órbita del control de las iglesias institucionales. Solamente de esta manera se concibe la noción de «un ser superior». Una entidad que no está encargada de regular, administrar o castigar las acciones

⁸⁹ Dawkins desarrolla en este texto una tipología a través de la «probabilidad de certeza de Dios». En ella, una persona se considera: 1) «fuertemente teísta» cuando acepta al 100% que Dios existe; 2) «teísta de facto» cuando considera una alta probabilidad de que exista pero no está 100% seguro; 3) «agnóstico inclinado al teísmo» cuando supone más del 50% que Dios existe, pero esta seguridad no es muy alta; 4) «agnóstico imparcial»: quien se coloca a la mitad entre los dos extremos; 5) «agnóstico inclinado al ateísmo»: aquellos que piensan que Dios existe con menos del 50% de probabilidades, pero sin exhibir bajas proporciones de increencia; 6) «ateo de facto»: quien dice que hay bajas probabilidad sin llegar a 0%; y, 7) «fuertemente ateo» quien otorga 0% de probabilidad a la existencia de Dios.

del individuo, sino de articular un sentido más armónico con los elementos de la cotidianidad. Así se afirma:

–«¿Crear en dios? O sea, como un ente no, creo que es una... puede ser una energía. Es decir, si finalmente la materia no se crea ni se destruye, solo se transforma, por lo tanto, la energía no se crea ni se destruye solo se transforma, entonces, pues este mundo tiene la misma materia, la misma energía que hace quince millones de años, que ha acumulado toda la sabiduría de todos los acontecimientos. En ese sentido creería en eso como [...] todo lo que ha sucedido y evidentemente todo lo que va a suceder, en ese sentido sí, lo concibo como una cosa superior a nosotros» (Malena, 45 años).

–«Si tú vas al cristianismo, ese Cristo crucificado, ensangrentado, ¿cómo puede encontrar la gente paz, cuando esa imagen de culpa de pecado? Eso es muy terrible, en cambio, vas a la India: colorido, diosas voluptuosas, glamurosas... una diosa con una flauta y con una lanza y con un animal, eso me gustaría creer... en un personaje así, pero no pues, bueno, la ciencia me dice que no y ni modo» (Mariana, 64 años).

La socióloga Hervieu-Léger asegura que «creer es saberse engendrado» y de alguna manera los entrevistados en el contexto urbano parecen confirmar la idea de que no hay detrás de ellos la noción de un ser omnipotente y omnisciente que los vigila y los recrea: no son seres engendrados, asegurarían. Y a pesar de ello, estos individuos se esfuerzan, al mismo tiempo, en creer «deseándose engendrados», por «recordatorios de la memoria» o, quizás, por recordatorios de la nostalgia, como ilustra la siguiente entrevistada:

–«En épocas oscuras de mi vida *me he encontrado extrañando tener un Dios* en el que confiar y a quien encargarle que se haga cargo, ¿no? De pronto, tengo la impresión de que *los que no creemos, estamos más solos* que los que creen, aunque sea exactamente lo mismo, y en ese sentido, me parece que uno va colocando su fe o su creencia en cosas, quizás para mí es el método científico, porque es algo que está al acceso de mi raciocinio, mucho más que la idea de un Dios que todo lo ve y que todo lo decide y creo que yo no podría con esa idea, tendría que poder sentarme a platicar con ese Dios para sentirme tranquila (Malena, 45 años).

Por otro lado, a pesar de las posturas que dan por descontado a un Dios como parte de los sistemas de creencias religiosas institucionales, esta posición no es incompatible con otras creencias esenciales como la noción de una vida extraterrenal o la concepción de seres y energías metafísicas, con quienes los informantes han tenido *contacto* en ocasiones determinadas. Por esta razón, al ser cuestionados sobre la experiencia después de la muerte, algunos no descartaron la idea de una existencia posterior al deceso físico, aunque sea admitida secularmente como una «reintegración de la materia al ciclo universal».

En todo caso, la atenuación de la idea de una trascendencia más allá de la muerte con una narrativa religiosa no provoca una incertidumbre en la experiencia del mundo de vida cotidiana de los hombres y mujeres sin religión, debido a por lo menos dos

determinaciones. Primero, porque los sujetos, pueden reemplazar la idea de paraíso con el argumento de que «la energía no se crea ni se destruye solo se transforma», como aseveró Antonio de 33 años, para dar una pequeña posibilidad a otra forma de experiencia sensible después del último aliento. Y, segundo, porque como aseveran Norris e Inglehart (2004), «los valores más fundamentales de las personas terminan convirtiéndose en fines en sí mismos, y su abandono produce incertidumbre y ansiedad»; si bien, el deseo de una existencia ulterior ha dejado de significar un valor significativo para los propios desafiliados: «termina tu ciclo y ya»; «solo pasas a ser otro tipo de materia y te empiezas a descomponer».

En relación con la concepción de otros «seres», uno de los hallazgos de la antropóloga Abby Day en su documento *Believing in belonging: An ethnography of young people's constructions of belief* (2009), fue que los jóvenes ingleses expresaban una creencia generalizada en «fenómenos sobrenaturales». En sus palabras: «muchos de mis informantes, incluidos aquellos que dijeron ser ateos, reportaron sentimientos de la presencia de sus parientes fallecidos o haber visto fantasmas».⁹⁰ Por nuestra parte, en el acceso desarrollado en campo la mayor parte de los informantes confirmaron estas observaciones que podrían suponerse descartadas de una cosmovisión secular del mundo. Léase, por ejemplo, el caso de un entrevistado que a pesar de definirse estrictamente como ateo y afirmar, fehacientemente, no creer en Dios, aseguró:

—«Sí pienso que hay muchas cosas que la ciencia no puede explicar, llámale como quieras... fantasmas, energías... no quiere decir eso que sean demonios, pero sí pienso que hay cosas que la ciencia no puede explicar... los *mal llamadamente* demonios, pero que no tienen por qué ser malos» (Antonio, 33 años).

Además de todo lo anterior, las observaciones hacen notar una creencia significativa en una «ética» o «humanismo» basados tanto en el bienestar de la persona y, asimismo, en el

⁹⁰ Aunque estas experiencias no se pueden conectar directamente con el fenómeno religioso, la concepción de elementos «sobrenaturales» se ajusta a la experiencia de un orden mágico, que según dice Weber (2005), parece haberse eclipsado con la «racionalización» de la propia religión. Esto podría implicar un cierto síntoma de retorno a la magia más allá, o por fuera, de la propia religión, con la cual comparte ciertamente la delimitación de un ámbito sagrado y que aparece, al menos transversalmente, en las entrevistas sobre religión, creencias y prácticas de los individuos. En la indagación realizada, las narrativas mágicas emergieron en las conversaciones por lo que se incorporaron como un elemento a considerar en las entrevistas. Así dicho, se encontraron perfiles como: el joven ateo que dijo concebir seres no «malvados»; la informante que no cree en Dios, pero se percibe como bruja; la profesionista a quien se le apareció su abuelo o la empleada que dijo haber platicado con su madre entre sueños. Todas ellas, experiencias significativas en la dimensión de las representaciones que parece ser susceptibles de una interpretación sagrada y profana.

bienestar colectivo. En esta lógica, ante la indagación sobre otras creencias significativas, muchos de los entrevistados, hombres y mujeres, contestaron aludiendo a «la idea de ser feliz en la vida», en términos de lo que cada persona determina, pero, sin omitir la corresponsabilidad con el entorno y con la sociedad de la cual forman parte. Alrededor de esto giran muchas de las respuestas que se recopilaron, como aseveró una de las entrevistadas, en «no perder eso que nos hace humanos», ya que, «si no somos capaces de conectar como especie, estamos perdidos» (Malena, 45 años). Otra de ellas, por ejemplo, comentó:

—«Si me preguntas, ¿en qué creo? Pienso y creo en el ser humano, o sea, soy una decidida creyente ¿no? <Risa>. Si en algo pudiera creer es la posibilidad real que tiene el ser humano para ser, hacer, crear, amar; o sea, podemos [hacerlo] como seres humanos, sólo que a través de la religión y de la existencia de un Dios se minimizan estas posibilidades» (Tamara, 34 años).

Las afirmaciones sobre el «potencial humano» y las capacidades que se pueden desarrollar, por fuera de una religión organizada, sin duda, aproximan la reflexión a la noción de agencia en los individuos. La creencia en el ser humano individualiza a las personas, retrayéndolos de una comunidad religiosa porque la perciben como limitadora de las «capacidades humanas»; sin embargo, el acto de individualización no es una diligencia egoísta. Mediante esta inclinación se reafirma la pérdida del dominio de los sistemas religiosos sobre la experiencia de los individuos, a la vez que subraya la capacidad de una sociedad para «orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma» (Hervieu-Léger, 1999, p. 37).

Bajo todo lo anterior dicho, esta revisión de las creencias aporta un marco general para aseverar que los individuos desafiliados están lejos de posicionarse como «no creyentes» o «increyentes», según ciertas apreciaciones generales. En efecto, mantienen sus «propias creencias», pero desreguladas y sin atarse a una moldura de alguna «tradicción religiosa» para constreñirlas. Esto indica que las observaciones coinciden con la postura de Patrick Michel quien asegura, sobre las personas sin religión:

«Evidentemente tienen su propia “creencia”, al exterior de las tradiciones existentes, que ocasionalmente utilizan, combinándolas, y sin preocuparse necesariamente por pertenecer a un “linaje creyente”, o rechazando la idea de hacerlo, en nombre mismo del creer dentro del cual se reconocen. Tampoco necesitan buscar un “nicho comunitario”, ya que, de cualquier modo, su búsqueda de sentido puede ubicarse o se ubicará bajo el signo de una total irreductibilidad del individuo» (Michel, 2009, p. 666).

Otros sociólogos como Mallimaci y Mosqueira, coinciden en la premisa de la individualización de la creencia. Para ellos, el fenómeno radica en un «amplio y complejo proceso de individuación y de cuentapropismo», donde las narrativas religiosas institucionales pueden mantener cierta validez, pero son incorporadas desinstitucionalizándolas y estructurándolas con otra serie de tramas y urdimbres incluso de corte racionalista y científico, que se considerarían de primera mano, excluyentes, pero que en las narrativas de creencias de los desafiados son perfectamente parte de su estructura de representaciones.

De manera conclusiva sobre las creencias o representaciones de las personas sin religión, se comienza por decir que para ellos: 1) el creer no es un acto para recrear una identidad religiosa o una comunidad moral fuertemente definida por la tradición o por la herencia intergeneracional. Antes bien, el creer puede usarse como una estrategia para remarcar la agencia del individuo, al atribuir en él ciertas capacidades y autonomías. Además, 2) que el creer está ceñido sólidamente a la experiencia mundana y a la autenticidad de un discurso con distintas narrativas: científicas y humanísticas, o la mezcla de diversos argumentos, entre ellos, los místicos y mágicos; y, 3) que, estas representaciones se encuentran en constante movimiento, adaptación y evaluación, remarcando el carácter individual del proceso de secularización, tal y como se ha propuesto desde las hipótesis del proceso en la dimensión de la conciencia individual.

La práctica de los desafiados: «no tengo tiempo»

Cuando se preguntó a los habitantes de la Ciudad de México sobre las actividades que perciben importantes para administrar su tiempo, el aspecto más determinante fue convivir con la familia. Después, sobresalió el tener algunas horas libres para divertirse o para descansar del trabajo. Y, en tercer puesto, la gente consideró que era importante la disponibilidad de tiempo para la reflexión o para practicar su religión (EVALUA-DF, 2010). Esta última actividad, relacionada directamente con el tópico religioso, se encontró por encima de la necesidad de otras actividades públicas como la participación en organizaciones cívicas, políticas o barriales, lo que indica el destacado nivel de legitimación que muestran estas acciones referidas al plano de lo sagrado y lo profano, al menos en la percepción de los ciudadanos de la capital mexicana.

En la práctica, mientras la participación en asociaciones de carácter público se consideró en algún grado «ni necesario ni deseable», es decir, con cierto grado de prescindencia para los habitantes de la urbe, la convivencia familiar, el tiempo de esparcimiento y el plano de la reflexión y la religión aparecieron como temas relevantes para las personas. Por su puesto, en un nivel jerárquico el uso del tiempo parece inclinarse por privilegiar la convivencia familiar y el esparcimiento antes que cualquier otra actividad. Y, de hecho, cuando no se destina tiempo para las dos primeras actividades, se alega que es, en la mayoría de los casos, porque las personas «no pueden», mientras que la falta de disposición para el tema de la reflexión y la religión se justifica, en más de la mitad de los casos, sencillamente «porque no quieren». Esto significa que las actividades religiosas deben considerarse como un acto que, para llevarse a cabo, debe ser filtrado por la disposición de tiempo «el poder», pero también, y cada vez más frecuente, por la legitimación voluntarista del «querer».

Esta información atribuida a los habitantes de la Ciudad de México despliega un panorama donde la religión sigue mostrando signos importantes de vitalidad como esfera fundamental dentro de las distintas actividades de las personas, sin embargo, un elemento queda claro: no es el objetivo primordial de los individuos. Se encuentra en una posición media por debajo de actividades cotidianas relacionadas con la familia y con la calidad del tiempo aplicado en el entretenimiento o la diversión. En todo caso, cuando la religión se descarta como una opción para el uso del tiempo personal y colectivo, esto se debe a una prescindencia voluntaria, el «no querer», por encima del «no poder». En otras palabras, que incluso si las personas tuvieran tiempo suficiente para administrar sus actividades entre la familia, la diversión y la religión, esta última contaría con la evaluación de la voluntad para legitimar una práctica de tal rango.

Estos datos son relevantes para la dimensión de las prácticas y el compromiso religioso de las personas desafiadas que fungieron como informantes. En más de un caso, los entrevistados manifestaron, por ejemplo, carecer del tiempo suficiente para desarrollar actividades o prácticas religiosas: «Apenas tengo tiempo para mí, para mi casa», dice Ilse – de 40 años, con 3 hijos y administradora de una organización civil– cuando se le preguntó sobre su asistencia regular a prácticas religiosas. Otros aseveran definitivamente que «no tienen tiempo» durante su rutina semanal, no solamente para servicios religiosos, sino

también para otro tipo de actividad vinculante con una comunidad o asociación civil, revelando un vacío en las actividades de asociación y organización social pública.

Por otro lado, cuando se investigó sobre la asistencia a servicios religiosos las personas sin religión de la Benito Juárez vincularon esta actividad con una comunidad de creyentes específica. La mayor parte de las veces, esta comunidad es la Iglesia católica, lo cual no es extraño si consideramos los porcentajes históricos y actuales de católicos en el país (alrededor de 80 %), sin embargo, también se mencionaron otros grupos como los «mormones» y los «evangélicos» o «protestantes». Dando muestra de la creciente diversidad en el panorama del campo religioso de la ciudad.

En concreto, sobre las actividades religiosas, las respuestas se hallaron en un rango que va desde quienes aseguraron no asistir absolutamente a nada, por apatía o falta de tiempo, y quienes «de vez en cuando» convergen en templos o congregaciones para «misas, bautizos, bodas» u otras «invitaciones por parte de familiares y amigos». En uno de los extremos, una informante comentó que, pese a denominarse sin religión, se había casado por la Iglesia católica siguiendo los requerimientos familiares, en una especie de *performance* legitimado solo por el círculo social más que por la agencia personal. Así lo describe:

—«Era, como que antes, un requisito más válido, estar casado en la religión católica más que en ninguna otra, entonces hicimos la pantomima y toda, la iglesia, y *bla bla bla*, invitados... lo hicimos por la abuelita que estaba muy arraigada. Ella dijo: —¿Cómo te vas a casar y no te vas a casar por la iglesia? ¡Cómo! Eso no se puede—. Y dije: —Bueno, pues me caso, para cumplir con la abuelita [...]. Pero, después de la boda dije: —no vuelvo a prestarme a ningún *circo*, porque para mí fue un *circo*... Mis hijos, por ejemplo, ya no están bautizados, porque ya no veo la necesidad, no les piden la fe de bautismo» (Ilse, 40 años).

Además de lo anterior, también se hallan quienes han incorporado relaciones y modos de acción no vinculantes a una religión institucionalizada, sino que proceden de prácticas constituidas por religiosidades esotéricas, orientalistas, étnico-indigenistas y racionalistas-seculares; sin que éstas impliquen una categoría menor en la constitución de satisfactores espirituales (D. Gutiérrez, 2005). Para ilustrar este punto, una de las informantes narró que no invertía tiempo en asistir a una iglesia, pero que sí concurría «religiosamente cada viernes a terapia [psicológica]», desde hace un par de años. Adicionalmente, otra entrevistada compartió que durante un tiempo practicó «Kundalini-Yoga» como medio

terapéutico para sanar y descansar el cuerpo, sin embargo, dejó de asistir cuando el instructor le exigió más compromiso e introspección espiritual:

–«No puedo creer ¿Sabes? <Risa>. Ése es mi problema, no puedo creer, o sea, no puedo depositar mi fe ciegamente en eso. Cuando empezaron con sus discursos [religiosos] me perdieron, sí, sí, sí, me perdieron porque comenzaron a decir: –Dios y hay que ofrecerle y hay que adorarlo y hay que agradecerle y hay que... hacer todo por Dios... No, ahí me pierden, me perdieron» (Tamara, 34 años).

Este síntoma de animadversión hacia el compromiso religioso, en cualquiera de sus modalidades, influye en la decisión del individuo de percibirse como afiliado y en la visión de un individualismo (y subjetividad) que media entre las prácticas y creencias legítimas, y la demanda normativa que solicitan las diversas instituciones religiosas o sus jerarquías. Por esta razón, se remarca la conjetura de que en el universo contemporáneo del creer y practicar –con una circulación fluida en todas sus partes– el sujeto «es inmediatamente reacio a cualquier referencia estructurante, que remita a algún tipo de estabilidad cualquiera, excepto que esta estabilidad se plantee como puramente operatoria, por no decir, transitoria» (Michel, 2009, p. 656). La fórmula conocida *in sæcula sæculorum* (por los siglos de los siglos), se vacía de significado para adoptar otro axioma: *hasta que su legitimidad caduque*.

En cualquier caso, no se puede afirmar que las personas sin religión se alejan automáticamente de prácticas religiosas o espirituales, si bien es cierto que la mayor parte de ellos muestra renuencia a realizar actividades dentro un «compromiso religioso» específico. Pese a ello, cuando los desafiliados reproducen acciones del *performance* religioso, buscan aislarlas al máximo de su ámbito sagrado y de cualquier religiosidad expuesta, en otras palabras, expresan que pese a tomar participación en una actividad de corte espiritual o religiosa, para ellos, el acto carece de «legitimidad» y potencia simbólica. Por ejemplo, una de nuestras informantes asegura que no tiene religión, pero:

–«Cargo con una imagen de la virgen de Guadalupe y del Señor de las Maravillas. ¿Por qué? Porque mi mamá se siente tranquila que yo tengo ese *acompañamiento* y tampoco me daña. Si me preguntas si me ha ayudado. Pues no, no creo que un asaltante se detenga porque traigo la estampita, pero no me hace daño cargarlo» (Ramira, 40 años).

En este mismo sentido, otra de las entrevistadas dedicada a la actuación en teatro, asevera que para ella el budismo ha sido una «filosofía de vida importante», más no una religión:

–«Me fue muy significativo como filosofía de vida [el budismo] pero no como religión, no son preceptos religiosos, sino como una forma de pensar distinto las cosas, y yo no creo en la

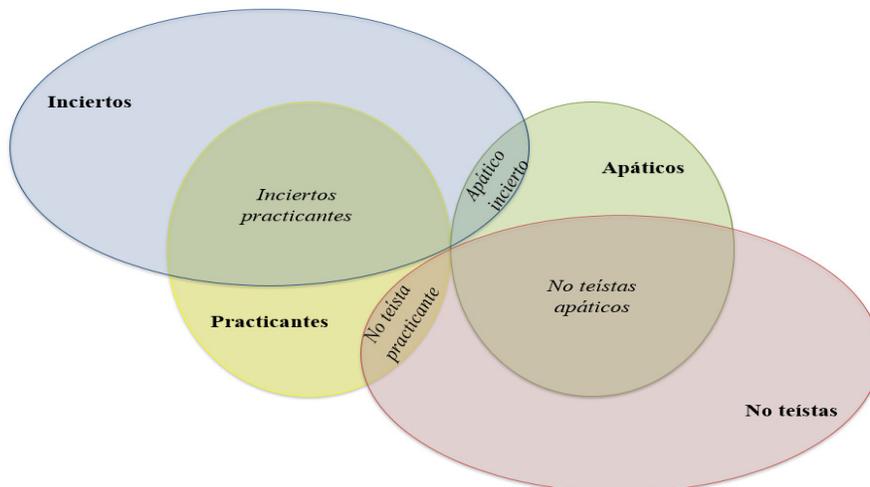
reencarnación, ni creo en el karma... –¿Y por qué dejaste de practicar el budismo?– «Sentí esta cosa de querer adoctrinarme, sentí poco natural». «Un día alguien preguntó, por qué les pasó a los niños de ABC lo que les pasó y la maestra dijo “algo debieron hacer en sus otras vidas”. Yo dije “eso no cabe dentro de mi sistema de valores” y me alejé» (Mar, 23 años).

Por tanto, para agrupar las practicas que emergen entre los desafiliados urbanos, resaltan tres elementos: 1) la preponderancia de la elección individual (volitiva) para tomar parte en alguna actividad bajo la legitimación de la agencia de los individuos desafiliados. Esta misma tendencia individualista es la que justifica la ausencia de prácticas relacionadas a lo religioso, cuando los entrevistados se muestran apáticos a las acciones en una comunidad religiosa o iglesia. 2) Por otro lado, se observa cierta continuidad de algunas actividades del compromiso religioso, a pesar de cierta reticencia a las prácticas mediadas por las iglesias, sobre todo cuando los individuos adquieren «beneficios sociales» de este intercambio. Por ejemplo, evitando la *tensión* con las generaciones precedentes o con el cónyuge que muestra algún grado de inclinación religiosa. 3) Y, finalmente, se subraya una tendencia de vaciamiento de las prácticas religiosas, esto cuando las personas sin religión consideran que su participación en ceremonias y rituales es un *performance* desvinculado de una legitimación sagrada. En tal caso, la acción se justifica por el efecto terapéutico de ciertas prácticas o por la «riqueza cultural» de los símbolos.

Perfiles de las personas sin religión

Tomando en considerar las dimensiones expuestas, se propone organizar las tendencias de las personas sin religión en cuatro perfiles:

Esquema 1. Perfiles de la desafiliación



Elaboración propia.

De acuerdo con el esquema previo, se encuentran las personas no teístas; los inciertos; los practicantes; y, los apáticos. Esta categorización destaca, sobre todo, la configuración de las creencias y de las prácticas religiosas o espirituales, de manera que resulta determinante si los individuos admiten o no la existencia de concepciones religiosas: Dios, entidad superior, energía universal, etc. Y, por otro lado, si las personas toman parte en rituales, servicios religiosos o cualquier elemento que ponga en acción a una comunidad moral o a un linaje creyente.

Personas sin religión no teístas

En esta categoría se agrupan todas aquellas personas que basan su desafiliación religiosa predominantemente en la no creencia en alguna noción de divinidad. Aquí se ubican evidentemente los autodenominados ateos, de carácter intelectual o militante; así como la porción de individuos identificada por la literatura sobre el tema como antiteístas o «nuevos ateos» (*new atheism*).

La diferencia entre los ateos intelectuales y militantes estriba en el hecho de que los primeros desarrollan su postura a través del consumo y el estímulo de referencias intelectuales: libros, videos, revistas, blogs y otros medios de difusión y debate de las ideas. Para ellos, la principal forma de externalización de su posición en el mundo es a través de una empresa epistemológica sobre la orientación del sentido social de la religión y la existencia o no existencia de una «deidad». Son portadores de argumentos humanísticos o científicos para justificar su perspectiva, e integran a su vocabulario información sobre autores de la ciencia, la filosofía, la sociología, la teología, la política, y otros campos del conocimiento humano.

Estos ateos intelectuales, a pesar de todo, no sobrepasan el piso del debate de las ideas, mientras que los ateos militantes buscan ser proactivos. El activismo mínimo pasa por confrontar las ideas de sus círculos primarios de socialización hasta otras manifestaciones más colectivas, como reuniones con otros ateos o grupos de «librepensadores». En esta lógica, este segundo subgrupo participa de congresos, de marchas y de campañas por la promoción del «pensamiento libre», colaborando de manera directa o indirecta, por ejemplo, a través de apoyos económicos a asociaciones seculares. Para algunos autores, como LeDrew (2014), de hecho, este tipo de identificación activa es

determinante para considerar a una persona, en efecto, atea como tal; es decir, bajo el criterio de que el individuo haya buscado, por lo menos en una ocasión, la posibilidad de socialización de su posición en el mundo.

Finalmente, un tercer conjunto de individuos se identifica concluyentemente con una postura antiteísta, en el sentido de que consideran a la religión –y a cualquier elemento que se desprenda o sea cercana a ella– como un factor nocivo para el «florecimiento humano». Este grupo de personas también se ha categorizado como nuevos ateos y, a decir de McGrath (2016), y sostienen tres argumentos más o menos recurrentes dentro de sus perspectivas. Primero, que hay un conflicto manifiesto o, mejor dicho, una beligerancia entre los discursos de la religión y de la ciencia. Segundo, que el ateísmo es una posición «superior» a la religión porque se basa en discursos científicistas. Su inclinación es, por tanto, la adopción de la ciencia como «último estándar y árbitro de todas las cuestiones de interés humano». Y, tercero, que el único atributo que se le puede reconocer a la religión y a las nociones «retrogradadas» de divinidad, es la corrupción que han realizados de las capacidades humanas. Retratando, en consecuencia, a la religión como el «otro cultural» o, mejor dicho, como «el enemigo».

En general, como puede observarse en el esquema 1, este grupo de personas sin religión no teístas manifiesta dos superficies de intersección con la práctica religiosa y con la actitud de apatía. Esto significa que algunos desafiliados que no suscriben la creencia en un Dios o entidad superior asisten, de cualquier manera, a servicios religiosos o rituales ya que los pueden considerar significativos o con beneficios sociales (no teístas practicantes). Por otro lado, otra tendencia es la indiferencia a las manifestaciones sociales de la religión, más allá de una posición sólida contraria los dogmas de la religión (no teístas apáticos). Ulteriormente, el grupo con el que no hay convergencia son los inciertos, quienes expresan una tendencia distinta a la concepción de una «fuerza superior».

Personas sin religión inciertas

Se denomina como inciertos a aquellos con una postura de irresolución respecto a la probabilidad de que Dios existe y resguarda, en efecto, los actos y los pensamientos de las personas en el mundo. De hecho, la delimitación del significante suele variar en las narrativas de creencia, de tal manera que para denominar al significado [Dios] los

desafiliados adoptan otras nociones desreguladas del control de las religiones organizadas. Entre estos otros se hallan: la energía universal, un ente superior, el todo, el universo, *algo*, etc.

La actitud principal entre estos desafiliados es la de mantener la «mente abierta» ante la «profundidad» y las «maravillas» de la experiencia, sin que esto represente un estado de incertidumbre vital, ya que de hecho la incertidumbre es una suerte de identificación individual. En este sentido, para estos sujetos la máxima que ha escrito J. W. Goethe es adecuada: «*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie und grün des Lebens goldner Baum*» [Gris es toda teoría, más valioso amigo, y verde el árbol dorado de la vida] (traducción propia).

Las explicaciones «lógicas» o «científico-rationales» suelen ser adoptadas por las personas sin religión inciertas, si bien esto no implica un compromiso fehaciente con una posición científicista. En realidad, frecuentemente reconocen que la «ciencia» tiene límites y que no aporta todas las respuestas necesarias para abarcar la riqueza de la experiencia. Por consiguiente, reconocen la dificultad de construir un sentido para la realidad de la vida cotidiana mediante un esquema unitario. Por ello, validan la diversidad de creencias y los significados que los «otros» incorporan en su experiencia de vida, considerando que «todas las búsquedas y cuestionamientos sobre la moral y lo espiritual pueden proceder» (Taylor, 2007, p. 20).

Sin duda, esta tendencia se encuentra cercana a la definición del agnosticismo, no obstante, como se ha observado, no se reduce a una sencilla operación de neutralidad respecto a la probabilidad de existencia de una entidad o universo más allá de la experiencia terrenal. La neutralidad del agnóstico es mucho más relacionable con un tipo de indiferencia o apatía, la cual desde luego es visible entre algunos inciertos (apáticos inciertos); aunque la práctica de actividades religiosas y espirituales también es una manifestación recurrente, partiendo de la base de que las personas sin religión inciertas consideran legítimas las distintas formas de proceder en el mundo, siempre y cuando se busque la tolerancia y la pluralidad o, mejor dicho, que ninguna religión mantenga el monopolio sobre las distintas formas de «salvación».

Personas sin religión practicantes

Aquellos que, independientemente de su creencia positiva o negativa alrededor de una noción de divinidad, continúan desarrollando prácticas y rituales de una religión institucionalizada o de alguna creencia marginal son los practicantes sin religión. Esta continuidad o apertura se atribuye generalmente a los beneficios sociales, terapéuticos, culturales y anímicos de las acciones comunitarias o individuales de tipo religioso o «espiritual». Aunque también se observa el caso de quienes vacían de significado a las acciones religiosas, considerándolas simplemente como una dramaturgia social.

En el primer caso, destaca un tipo de apropiación de la práctica religiosa de tipo utilitaria ya que los individuos rescatan de una o varias tradiciones (o linajes creyentes) aquellas «enseñanzas» que les enriquecen. En este sentido, ellos encuentran beneficio en mantener ciertas tradiciones y rituales, por ejemplo, pueden participar en ceremonias, danzas, meditación, clases de yoga, o celebraciones con raíces indígenas. Toda vez que la puesta en acción de los elementos y símbolos no implica el compromiso de una afiliación consolidada y una exclusividad manifiesta, ya que estos individuos prefieren ser identificados sin religión pese a todo.

Por otro lado, cuando las prácticas religiosas se realizan bajo un reconocimiento explícito de su falta de utilidad espiritual o anímica, pero se remarca la expectativa social que se pone en ellas, se lleva a cabo la actitud de «cínico» que Erving Goffman ha explicado en la *Presentación de la persona en la vida cotidiana (1981)*. Esto es, cuando el individuo en cuestión es un escéptico de sus propios actos, deja de creer en ellos y pretende solo «guiar la convicción de su público solo como medio para otros fines», ya sean estos conscientes o inconscientes. Y siguiendo a Goffman, se puede decir que esta actitud se despliega aún más cuando las personas quitan la potencia simbólica a sus actos y dejan de interesarse por las impresiones de su público.

En términos generales, se observa que los desafiliados inciertos suelen tener más inclinación a las prácticas o acciones religiosas que los no teístas, aunque este segundo grupo también puede converger como se observa en el esquema 1. En cualquier caso, este agregado, en su totalidad, se distancia de los apáticos.

Apáticos

Aquí se agrupan aquellos que generalmente no realizan prácticas religiosas y sostienen que para ellos la religión, así como todo su bagaje concomitante, no es un tema de interés o no representa un rol sustancial para el desarrollo personal o colectivo. En consecuencia, definirse sin religión implica expresar que en su cabeza no aparece lo religioso y que las prácticas y creencias atribuidas a este fenómeno resultan irrelevantes, ya sea por la «falta de tiempo» para ello o por que las prioridades están puestas sobre otras áreas de su desarrollo personal: la familia, el trabajo, la recreación, etc.

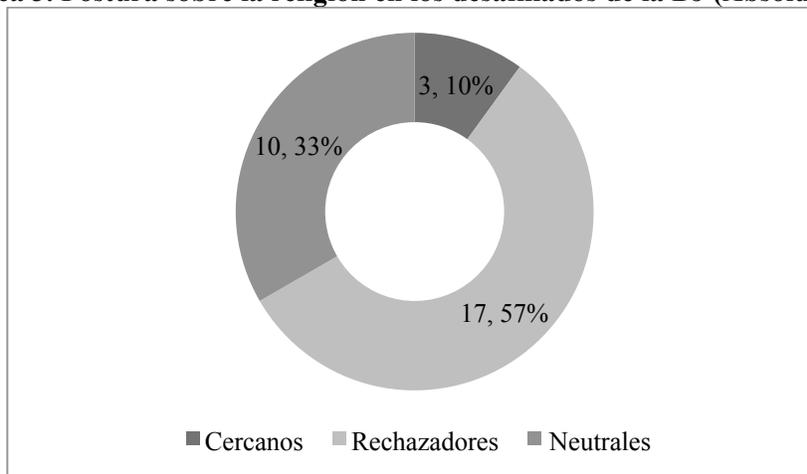
A pesar de lo anterior, para estos desafiliados su indiferencia no puede encasillarse superficialmente como una posición contra o negativa hacia la religión ya que, en la práctica, tampoco reivindican una agenda secular: ateísmo, antiteísmo o agnosticismo. Y, de hecho, la apatía puede converger con una posición no teísta e incluso con algún grado de incertidumbre en las creencias fundamentales sobre lo religioso (véase esquema 1).

La postura sobre la religión de los desafiliados

Sobre el asunto de la legitimidad de las creencias y prácticas religiosas es sustantivo notar la exaltación de la valoración individual del fenómeno religioso. Algunos desafiliados, por ejemplo, pueden considerarse espirituales, pero no «religiosos» y así lo expresan. Dicen rechazar a cualquier linaje creyente, porque «pervierte la espiritualidad» como tal. Por esta razón, mientras la «espiritualidad» es legítima, porque es individual y permite «conectarte» con un todo «universal»; la religión se presenta como desestimada, debido a que implica una serie de «regulaciones de vida» que han sido impuestas institucionalmente. La autoridad institucional, en este sentido, aparece en las narrativas de los desafiliados contraria a los fines de la agencia, y en ella se destacan sobre todo sus vacíos: corrupción, poder, enriquecimiento, simulación, hipocresía, doble moral, etc.

De hecho, con relación a la postura sobre los «beneficios» o «inconvenientes» de las religiones en su totalidad, se desarrolla una clasificación considerando las posiciones que los desafiliados expresaron alrededor de dos cuestiones sustantivas: 1) cuál es la relevancia de la religión en su experiencia personal y social; y, 2) qué percepción tienen sobre la influencia y el poder de la religión, sobre todo a través de sus jerarquías y burocracias. De esta manera, se notan tres agregados con características cercanas y mesurables: los que rechazan; los neutrales; y aquellos cercanos a la religión (gráfica 3).

Gráfica 3. Postura sobre la religión en los desafiliados de la BJ (Absoluto y %)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en la delegación Benito Juárez.

Los desafiliados que rechazan a la religión representan poco más de la mitad de los entrevistados (57 %). Para ellos, generalmente la religión no representa un elemento sustantivo en su vida y arguyen que, como totalidad, tanto sus jerarquías como sus ideas, dañan a la sociedad mucho más de lo que la benefician. En consecuencia, es común hallar entre las narrativas de estas personas, elementos de animadversión y reticencia sobre las formas de proceder de la religión institucionalizada: «la religión justifica tanta barbarie»; «es esclavizante»; «un medio de control»; «no te permiten pensar, son nocivas»; «son machistas»; «son agresivas y prescindibles»; «el catolicismo es de las más perversas religiones que hay»; «son muletas donde la gente débil sana sus heridas emocionales», etc.

Otro conjunto de individuos sin religión (33 %) describe una posición neutral sobre el tema. De hecho, para ellos, pensar en la religión amerita un registro ambivalente. No les parece importante individualmente o, en términos institucionales y prácticos, sin embargo, suelen reconocer que las instituciones religiosas, sus ideologías y moralidades, así como la actuación de algunos líderes, suelen ser más beneficiosas que perjudiciales para la sociedad. La dirección de las opiniones para este grupo se centraliza entonces en matizar sus propios enunciados: «Las religiones son buenas, si se llevan sin extremos, si no eres fanático»; «no son ni buenas ni malas, depende de la interpretación que les dé de la gente»; «pueden crear y destruir»; «pueden crear comunidad»; «no son importantes, pero no hacen daño». «Las jerarquías sirven al poder, pero algunos salen del patrón»; «algunos sacerdotes son discriminadores e incongruentes, pero otros nobles»; «aportan espiritualidad al lugar donde

están»; «Norberto Rivera... nefasto, hay que darle un tiro; pero a Samuel Ruíz lo respetaba»; «Solalinde», «el obispo Vera», etc.

Por último, uno de cada diez individuos (10 %) en el grupo de estudio destaca la relevancia personal y social de la religión, subrayando alguna de las *bondades* del espectro de lo religioso: su aporte cultural, el valor moral de sus enseñanzas, el enriquecimiento espiritual de sus prácticas, la colaboración en comunidad, entre otras. Debido a lo anterior, estos desafiliados son también quienes más predisponen un acercamiento a las prácticas y rituales cotidianos de las religiones organizadas o alguna de las consideradas marginales (*practicantes*). Así se entiende el contenido de sus aseveraciones: «Quizás nos manipulan, pero puede ayudar»; «para el respeto entre las personas puede ser algo bueno, si lo llevas de manera adecuada»; «es una manera de encontrar alivio personal»; «quizás para mucha gente quitarles la religión no es lo mejor».

Sin duda, estas posiciones complementan los perfiles expuestos anteriormente, no obstante, el conocimiento adicional de la trayectoria de los individuos, puede sugerir algunas conexiones significativas para develar quiénes son los mexicanos sin religión para las primeras décadas del siglo XXI en el contexto urbano.

Coda para tejer

Finalmente, para dar paso hacia el siguiente apartado se considera importante remarcar algunos elementos observados hasta este punto. Por un lado, cuando se desarrolla alguna de las diversas prácticas alrededor de las religiones, los individuos remarcan considerablemente la idea de que hay un acto *performativo* en desarrollo. Este evento se vuelve legítimo cuando se realiza voluntariamente, sin embargo, se transforma en una fachada *sin sentido*, cuando no hay una disposición auténtica. En esta «ética de la autenticidad», dice Taylor, cada cual vive su propia vida, sin criticar los «valores» de los demás, «pues tienen derecho a vivir su propia vida, igual que hacemos todos. El único pecado que no se tolera es la intolerancia» (Taylor, 2002, p. 98).

Adicionalmente, se menciona que en la biografía de los desafiliados urbanos emerge cierto proceso de secularización en conexión con las distintas generaciones que preceden al sujeto. La ilustración general muestra que la figura de la abuela (o los abuelos) resalta entre

los entrevistados como un punto de contacto con lo religioso.⁹¹ En concreto, las abuelas resultan ser figuras determinantes del fenómeno religioso que se hace presente en las narrativas, algunas veces con una religiosidad francamente punitiva y otras como una referencia de práctica y compromiso religioso más o menos significativo. En algunos casos, los abuelos dirigen a los entrevistados a un contacto directo con la institución religiosa, aunque los padres no lo procuren.

Por su parte, la generación de los padres es determinante, al menos en el perfil de la formación religiosa, porque es con ellos donde se inician los procesos de secularización abierta o, mejor dicho, donde la religión pierde peso específico en términos de prácticas y creencias. La figura de la madre, en este caso, resulta fundamental para diversos entrevistados. Ella representa un personaje de «fractura» con diversas estructuras tradicionales, generalmente atribuido a la educación y el acceso a un mercado laboral mejor establecido para su género. En diversos casos, la generación previa es la que dio apertura para que los entrevistados tuvieran contacto con recursos atenuados de lo religioso o, definitivamente, para percibir como prácticamente inexistente el campo religioso en sus formaciones.

Dicho de esta manera, la pérdida del peso específico de lo religioso en la generación previa, se observa sobre todo en el caso de individuos que percibieron el desapego en sus padres o en aquellos que no fueron incentivados a participar *ab origine* en un linaje creyente. La consecuencia ulterior de este alejamiento es la falta de contacto con recursos religiosos durante el crecimiento de las personas sin religión. En este caso, varios informantes aseguraron que nunca tuvieron un acercamiento a la religión porque: 1) los padres no dispusieron de un *set* de creencias para usarlo en su vida cotidiana; 2) y, también, porque al decidir «abandonar a la religión» tuvieron apertura y tolerancia por parte de la generación previa. Esto implica que la desafiliación comienza con la erosión del fenómeno religioso en los padres, a pesar de que los abuelos mostraron una religiosidad fortalecida, y concluye, finalmente, en los hijos, quienes conciben como «normal» una trayectoria carente de afiliación religiosa.

⁹¹ Esto no significa que la generación anterior a la de los padres sea *per se* vinculable con una religiosidad mucho más encendida. Se debe recordar que hay una tendencia por acercarse a lo religioso en las edades adultas, posiblemente asociado con la percepción de más incertidumbre vital producto de las enfermedades y el declive de la vida en las edades mayores.

Estas distintas configuraciones de la experiencia religiosa en la trayectoria de las personas, merecen un tratamiento particular y un esfuerzo por categorizarlas. En el siguiente subcapítulo, por tanto, se desarrolla una propuesta analítica para dar orden a las disposiciones de las trayectorias de los individuos sin religión en el ámbito urbano de la Ciudad de México. Se precisa que esta proposición, sin embargo, no debe pensarse de manera teleológica ni progresiva, es decir, suponiendo que a medida que se secularizan las generaciones éstas se convertirán cada vez más en cohortes desconvertidas o irreligiosas. De hecho, cuando se cuestionó a los desafiliados sobre la transmisión de elementos religiosos a sus hijos, diversos de ellos aseguraron que podrían heredar ciertos valores religiosos que consideran socialmente importantes. Sobre esto se extiende el siguiente apartado.

Capítulo 4.1 Trayectorias religiosas entre los desafiliados

*When the oracle speaks
with a single clear voice, it is easy to believe
it is the voice of God.
When it speaks with twenty different voices,
it is tempting to look behind the screen.*

M. Trzebiatowska y S. Bruce (2012).

Este apartado es una continuación del capítulo anterior encargado de mostrar los resultados de la pesquisa en la Benito Juárez, con hombres y mujeres que se denominaron así mismos como personas sin religión ante el cuestionamiento sobre su iglesia o religión actual. Aquí se lleva a cabo un análisis de la definición de la desafiliación religiosa, conjuntamente con la experiencia que desarrollan las personas sin religión durante su trayectoria de vida, en términos de la narrativa intergeneracional del linaje creyente que recibieron *ab origine*, si es que éste se hizo presente. En estos términos, se concluye con una propuesta de tipología tratando de organizar las tendencias de aquellos que han mostrado un tipo de religión laxa, algunos procesos de desconversión religiosa y un tipo que se ha denominado como *nativos seculares*.

Caracterización de la desafiliación religiosa

Esta parte de la investigación da cuenta de la desafiliación religiosa en un contexto urbano, la cual puede ser pensada inicialmente como un tipo de cambio sustantivo en la postura o definición religiosa reconocida –en primera instancia– por los propios informantes, entre las que aparecen: conversiones, intensificaciones de la religiosidad y, el caso de interés: las deserciones o declinaciones religiosas.⁹²

El cambio religioso, es un fenómeno de la conciencia individual, ya que se manifiesta en el movimiento de la afiliación, las creencias o prácticas de un individuo; pero también es un fenómeno visiblemente estructural, al ser la manifestación del descenso de

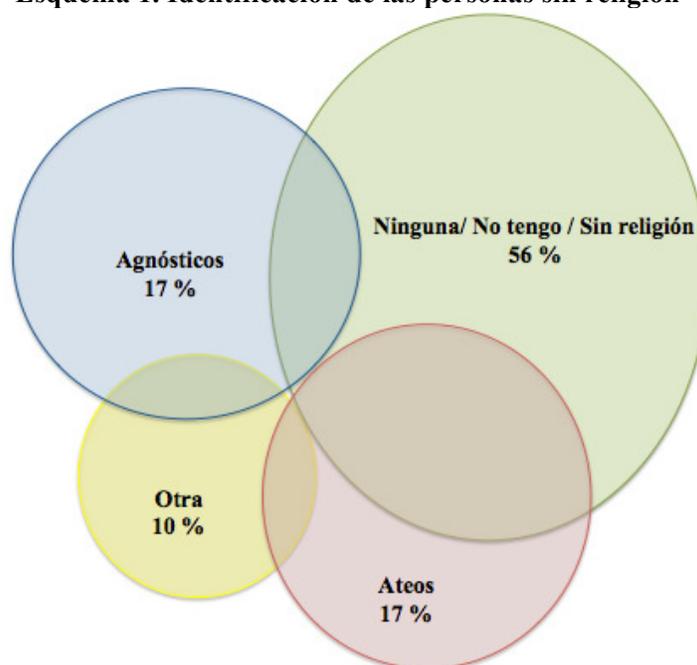
⁹² Si bien el cambio religioso se asume generalmente como la emergencia de otras posibilidades en la «búsqueda de lo trascendental», lejos del dominio de un solo sistema de creencias durante toda la vida de una persona (Garma, 2011, p. 82); para el proceso específico de la declinación religiosa se observan –en diversas magnitudes– manifestaciones de distanciamiento o rechazo hacia ciertas adhesiones, creencias, prácticas, actitudes, moralidades u otras acciones de corte espiritual o religioso que las personas identifican como parte de un dogma o religión organizada.

afiliaciones de iglesias históricas, así como el motor del surgimiento de grupos voluntaristas que conforman nuevos movimientos religiosos. Esto permite explicar, por ejemplo, el descenso del catolicismo en los países donde, hasta el siglo pasado, era considerada la religión monopólica y el crecimiento de otras afiliaciones religiosas o, incluso, el incremento en la proporción de aquellos que han abandonado directamente las filas de una afiliación específica.

En esta investigación se da centralidad a la manifestación más tangible del abandono de lo religioso: la deserción de la afiliación religiosa. Según se ha definido en los capítulos previos, ésta puede ser entendida como una ruptura o falta de continuidad, «no simplemente de creencias y de prácticas de una generación a otra, sino de una *afiliación* que el creyente (individual o colectivo) reivindica expresamente y que lo hace miembro de una comunidad que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros» (Hervieu-Léger, 1996, p. 28). Esta comunidad imaginaria de la cual los individuos sin religión se desafilian puede ser denominada, en tanto, como linaje creyente.

Una vez en el campo, el criterio sustantivo para seleccionar a la población de estudio en Benito Juárez ha sido el declararse sin religión ante la pregunta ¿cuál es tu religión o iglesia? A pesar de esta desafilación, en cambio, el conjunto retrata algunos otros matices, como se observa en el esquema siguiente.

Esquema 1. Identificación de las personas sin religión



Elaboración propia.

La profundización de los datos entre los informantes confirma que casi dos terceras partes de los desafiados (56 %) describen una *desposesión* o falta de identificación con un linaje creyente (generalmente el católico como se verá más adelante). Por otro lado, una de cada tres personas en el grupo de estudio se definió particularmente como ateo o agnóstico. Mientras que una proporción menor (10 %) agregó otras respuestas como: «no sé», «no soy creyente», «no creo en la Iglesia».

Sobre esto, cabe destacar que, pese a que ateos y agnósticos suelen ser congregados en un grupo homogéneo en mucha de la literatura sobre el tema, entre ellos no comparten algunas posiciones de rechazo comprometido a la religión organizada. Esto permite hacer una definición sustancial entre la posición atea y la agnóstica:

En el caso de los ateos, los individuos afirman ser o estar sin religión, pero también sin Dios, en términos de una creencia religiosa central. Sin embargo, la negación o falta de creencia no es el relato fundamental del ateísmo ya que, de hecho, engloba otro conjunto de sistemas de creencias complejos: valores científicos o humanísticos, epistemologías, doctrinas políticas, entre otros. A esto hay que sumar la militancia en algún colectivo ateo que complementa su posición en el mundo (LeDrew, 2013, 2014).

El agnosticismo, por su parte, se define formalmente como una posición que «no echa de menos a Dios». Estos individuos sostienen la «incognoscibilidad» de toda propuesta trascendente y absoluta en el ámbito privado y, en este sentido, asevera Bericat (2008), ellos son una de las expresiones más puntuales de la «duda posmoderna» que aleja al colectivo de las posiciones extremas.

En fin, entre los entrevistados sin religión solo cinco de ellos manifestaron un ateísmo declarado en el momento de la entrevista, no obstante, ninguno ha asistido a una reunión con un grupo de ateos o alguna organización similar. La mayor parte de los acercamientos con la posición «antiteísta» se concentra en el consumo de videos o lecturas realizadas a través de Internet y, solo en un caso, uno de los informantes aseveró cooperar monetariamente con una asociación de ateos.

Trayectoria hacia la desafiación

Ahora bien, si los individuos muestran una desposesión, al menos en términos de la afiliación religiosa presente, cabe preguntarse si ésta es una referencia continua durante su

trayectoria de vida o si proceden de alguna adhesión en un linaje previo, en otras palabras, ¿cuál es el antecedente religioso de los entrevistados si es que reconocen alguno?

Dicho de esta manera, la trayectoria se define como el relato de la experiencia de vida (religiosa) considerando el antecedente del origen religioso del individuo y la forma en que se ha mantenido esta identidad (*trayectoria rectilínea*) o se ha modificado la posición religiosa respecto al linaje creyente transmitido (*trayectoria irregular*).

En consecuencia, el punto inicial de la trayectoria de los sujetos puede denominarse como su *antecedente religioso*, es decir, la referencia o ausencia de una inclusión voluntaria o involuntaria dentro de, por lo menos, un linaje creyente, a través de un rito de pasaje como el bautismo (tal y como sucede en muchas de las iglesias con raíces cristianas). Este antecedente expresa la posible afiliación o religiosidad y compromiso que los individuos recrean en afinidad con la experiencia biográfica dentro de su núcleo familiar o comunitario. Por su parte, la *identificación religiosa* actual es aquel posicionamiento presente, dentro de una comunidad o linaje religioso, como consecuencia de la trayectoria de vida y de la interacción (usual, esporádica o nula) que han mantenido los individuos con el linaje creyente transmitido en las primeras fases de su vida.

Partiendo de la delimitación estipulada, la información conjunta de los desafiliados en la delegación Benito Juárez es la siguiente:

Tabla 1. Linaje creyente de origen de los desafiliados en la BJ

Religión	Absoluto	Porcentaje
<i>Católica</i>	20	67
<i>Protestantes y evangélicos</i>	5	17
<i>Mormona</i>	1	3
<i>Sin bautizo</i>	4	13
Total	30	100 %

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en la delegación Benito Juárez.

Dentro del grupo de estudio una mayoría visible (87 %) procede de una afiliación en una religión organizada. Dentro de éstas, el catolicismo congrega el mayor antecedente (dos de cada tres de los desafiliados entrevistados). Después, le siguen precedentes en otras denominaciones protestantes y evangélicas, así como un ex afiliado de la Iglesia de los Santos de los Últimos días, mejor conocida como Iglesia mormona. Y, por último, solo en cuatro casos (13 %) los desafiliados afirmaron no haber sido iniciados formalmente en una

religión mediante un ritual de pasaje (este dato es la base para plantear la categoría de nativos seculares que se desarrolla más adelante).

Más allá de un solo origen religioso, es necesario notar aquí que en, por lo menos, dos casos los entrevistados refirieron haber sido bautizados en el catolicismo y, posteriormente, en otra iglesia, producto de una conversión al interior de su familia (la madre, para los casos del grupo de informantes). Esto implica que la trayectoria personal puede incorporar más de un momento de iniciación ritual en alguna de las iglesias establecidas. Este fenómeno suele ser menos frecuente en contextos con poca pluralidad confesional, no obstante, en espacios con una alta competencia dentro del campo religioso la adaptación en diversas afiliaciones es un acontecimiento más recurrente.⁹³

Si se considera que la mayor parte de desafiados actuales proceden de algún linaje con raíz cristiana, se puede concordar con la asunción de que la disminución de la adhesión religiosa en las iglesias tradicionales puede ser entendida como un proceso de «descristianización» (Boulard, 1971; Boulard & Le Bras, 1952). Si bien esto es matizable, en primera, porque aseverar que la sociedad actual es menos religiosa es solo una hipótesis histórica que exige mucha más investigación; y, segundo, porque a pesar del alejamiento de una comunidad en torno a la iglesia y del abandono de la afiliación o el desconocimiento de los principios a los que obliga el cristianismo, las personas pueden mantener ciertos elementos invariablemente vinculados con el cristianismo. En otras palabras, a pesar del aparente rechazo a la afiliación, «hay una serie de principios y valores culturales de origen cristiano» de los que los individuos son partícipes (Luengo, 1993, p. 206).

Periodo de inflexión en la trayectoria religiosa

Dado que una mayoría visible de las personas sin religión consultadas manifiesta un antecedente en una de las afiliaciones del campo religioso –generalmente la católica–, es sustancial cuestionarse entonces: ¿en qué momento de la trayectoria se descartó el linaje religioso de los informantes?

⁹³ Ilustrativamente, en el trabajo de campo realizado en la comunidad de San Pablo en Los Altos de Chiapas (capítulo 5), diversos pobladores hicieron referencia a personas que «brincaban» de una iglesia a otra, porque no «les gustaba las maneras» de unas o tenían mejores expectativas sobre otras, sin que el tránsito implicara, necesariamente, un proceso de conversión o desconversión inminente y, además, sin que este cambio religioso suscitara un conflicto de identidad entre los habitantes de la localidad.

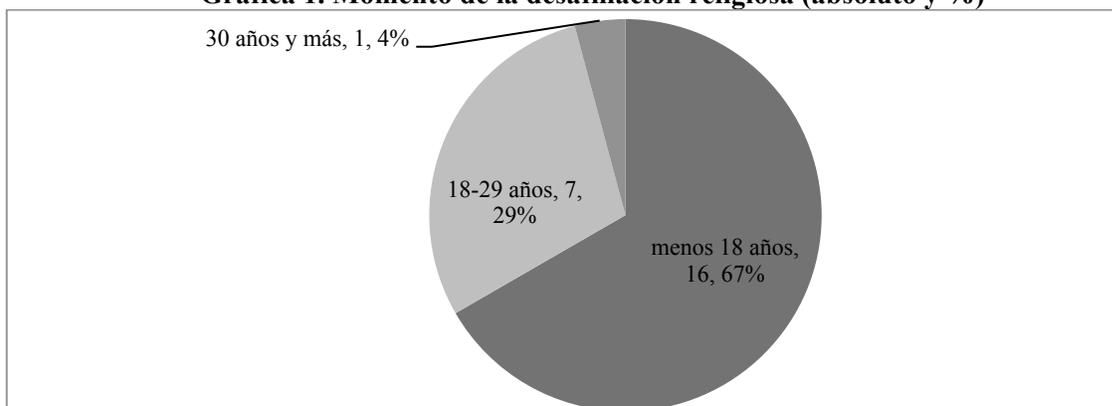
De acuerdo con algunas investigaciones como la de Luengo (1993), el «proceso típico que experimentan quienes abandonan su fe religiosa suele iniciar alrededor de los 12 años», en correspondencia con la preparación intelectual de los individuos y, también, de su «edad mental». En sus palabras:

«...en esta edad se manifiesta un interés por los problemas religiosos y existenciales. Al mismo tiempo en que se da este interés, aparecen las dudas en torno a lo que fue aceptado durante la infancia sin crítica. Las dudas se dirigen en principio a las prácticas de la Iglesia y, posteriormente, al contenido de las creencias, lo cual sugiere una relación entre el desarrollo de la duda y la comprensión. Los temas sobre los cuales se duda con mayor frecuencia son el pecado, el cielo, el infierno, la vida eterna y la relación ciencia-religión» (Luengo, 1993, p. 249).

Una vez que se rebasa este umbral, el proceso de declinación religiosa (en términos de una atenuación de creencias, prácticas, actitudes morales, entre otros elementos) tiende a disminuir, alcanzando su punto más bajo hacia los 22 años, «dependiendo del contexto sociocultural y biográfico de cada individuo» (Luengo, 1993, p. 248). De hecho, diversos estudios en otros contextos señalan que el acceso a una etapa de madurez y vejez (conjuntamente con otras condiciones como la procreación y la socialización con círculos confesionales) suele ser un periodo donde las personas adquieren o recuperan prácticas y discursos religiosos (Sherkat & Wilson, 1995; Stolzenberg, Blair-Loy, & Waite, 1995; Stolzenberg et al., 1995).

Para el caso del estudio realizado, se observa que el periodo previo a la mayoría de edad es sustancial para que los individuos se alejen del linaje religioso transmitido. Véase la gráfica siguiente:

Gráfica 1. Momento de la desafiliación religiosa (absoluto y %)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en la delegación Benito Juárez.

En concreto, 67 % de informantes expresan una *desafiliación prematura* ya que identificaron un punto de inflexión generalmente en el periodo de la infancia y la adolescencia, es decir, antes de los 18 años. En esta fase, previa a la mayoría de edad, los individuos reconocen haber comenzado a cuestionar los elementos religiosos heredados desde su infancia, por lo que el inicio de su desafiliación religiosa es situado en este lapso de vida. Uno de los entrevistados, por ejemplo, comentó:

—«En algún punto de los 17 años dije “esto de la religión no va conmigo porque la mayoría de las personas son falsas”, y yo no quería ser falso. No me gustaba la hipocresía de la gente, al sentirse y tratar de fingir que predicaban la palabra de Dios, y no es así. Además, me dije, “ni siquiera voy a la Iglesia, ni siquiera sé si existe [Dios]. Mejor corto por la paz y respeto, pero no me meto más...”. Fue una ruptura y ya» (Homero, 27 años).

Por otro lado, un grupo adicional de personas sin religión dejó de identificarse «religiosamente» en la etapa de juventud que va de los 18 a los 29 años (29 %). Sobre esto, es importante aclarar que la consideración de este rango es totalmente intencional para esta investigación, ya que concuerda con el periodo de inicio de los estudios superiores o universitarios donde los individuos suelen acrecentar su reservorio de conocimientos, juicios y críticas sobre las instituciones, entre ellas las religiosas. De modo semejante, en este lapso se acumulan los contactos con redes seculares e interacciones significativas que cuestionan los planteamientos individuales sobre lo sagrado y lo profano. Uno de los entrevistados con antecedentes en el mormonismo, comentó ilustrativamente:

—«Yo pensaba que mis creencias estaban súper firmes y pues cuando entré a la universidad a los 18 años... me gustó mucho: mis clases, me gustaba que podía llevar el cabello largo, lo que no podía hacer en la preparatoria. Poder ir vestido como yo quisiera, podía participar en las clases, podía conocer mucha gente que tenía ideas afines, ¿no? Intereses afines. Eso me gustó mucho, me sentí muy en mi elemento, además, conocí una chica de la que me enamoré perdidamente... comencé a explorar mi sexualidad... lo cual resultaba un tanto difícil. No, no tan difícil, era imposible de armonizar con la lógica normativa religiosa ¿no?... Entonces, eso sí fue un punto clave que me hizo... como tomar distancia, digamos, de la creencia y de la normatividad religiosa» (Alejandro, 36 años).

Para este subconjunto, la variable de la educación formal –y las experiencias alrededor de ella– muestra mayor peso específico que para los *desafiliados prematuros*. En tal caso, el tránsito por la educación superior contribuye a conocer otros estilos de vida mucho más secularizados; así como a la asimilación de ideas y experiencias que recurren a la «razón» y la «racionalidad» como criterio para confrontar las creencias, las prácticas y la moral religiosa; todo lo anterior alrededor de una experiencia cotidiana que se inserta en un

contexto de un mundo «moderno» que se asume como «contrario a los principios de “autoridad” como criterio de verdad» (Sota, 2010, p. 32).

Este grupo podría situarse, además, en la «elite global» que representa, según Peter Berger, una subcultura portadora de creencias y valores ilustrados, y que se desempeña en los espacios de las definiciones «oficiales de la realidad» como el sistema educativo, los medios de masas, el sistema legal, etc. (Berger, 1997, p. 10). A pesar de lo anterior, estos *desafiliados jóvenes* no son necesariamente quienes se posicionan como antiteístas integrales, es decir, quienes desarrollan una crítica más soterrada sobre los argumentos de las religiones organizadas.

Un tercer agregado de personas sin religión –de mucho menor magnitud que los dos anteriores– tiene la característica de haber gestionado su desafiliación en una etapa *madura* de su vida; esto es, de los 30 años en adelante. Particularmente, entre los informantes accedidos, solo uno de ellos (4 %) desertó del halo religioso después de ese periodo. Esto implica una baja probabilidad de hallar personas que decidieron «abandonar» su afiliación religiosa en una etapa adulta de su trayectoria de vida. Además de ello, como sucede con los *desafiliados prematuros*, la variable de la educación superior tampoco resulta neurálgica para su posicionamiento contrario a la posesión de un linaje creyente.⁹⁴

Sobre estos hallazgos, es importante mencionar que la mayor parte de los que se definieron como no teístas en el grupo de estudio, aseguraron haber prescindido del espectro de su linaje religioso a temprana edad (antes de la adolescencia) o en el periodo de madurez: *desafiliados prematuros* y *maduros*. Esto sugiere, por tanto, que, al menos para el grupo de estudio, resulta válido decir que los desafiliados tempranos y los frutos tardíos pueden concentrar las críticas más encrespadas contra la religión; mientras que las posiciones más moderadas, tolerantes y plurales, suelen ser halladas entre las personas que se desafiliaron durante la juventud (18-29 años),

⁹⁴ Estos datos deben, sin duda, matizarse por el sesgo de la edad de los entrevistados. Se precisa, en este sentido, que el promedio de edad de los desafiliados en esta investigación es de 35 años mientras que la moda es de 25. Y el rango de quienes fueron considerados para esta pesquisa es de 17 a 75 años. Pese a lo anterior, es importante considerar que los resultados encontrados son muy cercanos a las tendencias que se han hallado entre los desafiliados de otros contextos. Por ejemplo, en el caso de Estados Unidos de América, para el año en curso se ha determinado que la desafiliación se suscita individualmente antes de alcanzar los 18 años en 62 % de los casos. Después, 28 % de desafiliados abandonan la religión entre los 18 y 29 años. 5 % entre los 30 y 49 años; y solo 2 % a los 50 años y más (PRRI, 2016).

De hecho, para este último grupo definido en la juventud, parece ser que la educación formal superior tendría un papel mucho más significativo que otros factores. Por su parte, para los sin religión prematuros, se tendrían que considerar otras variables con más peso, como la percepción del dominio del linaje creyente, el contacto con una cultura urbana globalizada e industrial, así como la agencia proyectiva de los propios sujetos que desde temprana edad se consideraron a sí mismo como escépticos o incrédulos respecto de los argumentos de la religión.

Para finalizar este apartado, queda mencionar que no todas las personas sin religión identificaron un punto de ruptura o espacio de inflexión que modificó sustancialmente su posición respecto a un linaje creyente. En concreto, para uno de cada cinco entrevistados no existió tal *turning point*. En algunos casos, esto se debió a que su deserción fue experimentada más bien como un proceso o acumulación de experiencias, aunque también están aquellos otros que no fueron iniciados formalmente en una de las religiones organizadas, por lo que no tuvieron una modificación sustantiva sobre su postura o definición religiosa, esto significa que experimentaron la desafiliación como nativos.

Acerca de los puntos de inflexión, en esta investigación se consideran como esas marcas percibidas retrospectivamente por el sujeto en el curso de vida y que se traducen en evaluaciones individuales de continuidades y rupturas. A decir de Norman Denzin (1989), existe una variedad de epifanías en concordancia con sus magnitudes, entre las que distingue: los eventos mayores (epifanía mayor), que tocan cada trama de la vida personal; los eventos acumulativos o representativos (epifanía acumulativa), que ejemplifican aquellas erupciones o reacciones dentro de una serie de experiencias que han estado pasando por un largo periodo de tiempo; la epifanía menor que representa simbólicamente un momento extraordinario, a pesar de su nombre; y, los episodios cuyo significado es dado por la experiencia revivida (epifanía revivida).

Sin duda, en el caso de la desafiliación, la percepción de un momento de ruptura se reconstruye en relación con el ambiente confesional o secular que se experimentó en la interacción primaria del círculo familiar. De tal manera que, cuando las personas sin religión reconocen una epifanía mayor en el momento de su desafiliación, casi siempre es en correlación con unos padres caracterizados como fuertemente religiosos. Por su parte, la

experiencia de epifanía acumulativa o menor, se expresa merced a una familia alejada o diversa, religiosamente hablando, como se observa a continuación.

Experiencia intergeneracional

Según la máxima de la sociología de Max Weber sobre las acciones religiosas, todas ellas, en su forma primaria, representan una acción racional, por lo menos relativa: «si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia» (Weber, 2005, p. 328). En otras palabras, con un apego fundamental a la vida cotidiana de los individuos y, aquí se agrega, de las experiencias temporales que en ella se incentivan. No es extraño, en esta lógica, que cuando se investiga la afiliación o desafiliación religiosa de las personas (así como sus creencias y prácticas en este ámbito) la narrativa remita, invariablemente, a la historia biográfica y al espacio familiar donde se incentivó o atenuó cotidianamente un comportamiento religioso particular.

La familia es sin duda fuente sustantiva de la religiosidad o, mejor dicho, «el agente más importante como institución socializadora de prácticas y creencias religiosas» cuando ésta otorga a la religión un espacio significativo que conduce, cuando se procura, a la relación de los hijos con otros agentes «que refuerzan tal socialización» (Luengo, 1993, p. 25).

En el caso contrario, estos mismos padres, en su papel de agentes socializadores, pueden ser los conductores de un cambio religioso, por ejemplo, cuando «predican, pero no practican»; disyuntiva que es internalizada por los hijos «como un sistema de retórica más que como un sistema de significancia “última”» y cuando se replica de forma sistemática este «desajuste» entre generaciones y, entonces, es posible que se produzca un «cambio cualitativo o cuantitativo», es decir, «una situación en la que el proceso típico de socialización no incluirá por más tiempo el modelo “oficial” de religión» (Luckmann, 1967, p. 100).

En términos prácticos, algunos estudios han demostrado la vinculación existente entre la religiosidad de los individuos y la herencia remanente hacia sus sucesores. A manera de ilustración, el trabajo ya citado de Enrique Luengo, expone que, para los jóvenes dentro de su estudio, «puede afirmarse, en el caso de los católicos practicantes entrevistados, que cuando ambos padres son religiosos, los hijos lo son también» (Luengo, 1993, p. 267). De tal manera que, cuando la educación religiosa es una realidad en la

familia, los jóvenes, antes de llegar a la educación superior, tienden a ser más religiosos, sobre todo en un escenario en el que el grado de integración en el grupo familiar es mayor.⁹⁵

Una situación similar se describe en el caso de la desafiliación. De acuerdo con Baker y Smith (2009), las personas con padres sin religión son «más probablemente» desafiados que aquellos con padres religiosos. De hecho, para el trabajo mentado se esboza un modelo en el que la desafiliación es más recurrente cuando los padres no son religiosos (sobre todo la madre), agregando otras atenuantes como: contar con una pareja o conyugue sin religión y, también, cuando la persona en cuestión no tiene hijos. Sumado a lo anterior, también se ha hallado que la relativa estabilidad familiar es sustancial para la transmisión de una identidad religiosa en vista de que los individuos que crecen con padres divorciados tienden a abandonar la afiliación religiosa, mucho más que los que crecen con padres unidos. El divorcio, en este caso, se observa como un factor que incide en la asistencia religiosa de las personas, por lo que pueden menguar el compromiso recurrente de los que se asumen como fieles (PRRI, 2016).

Tomando en consideración estas tendencias, es importante reconocer la consonancia religiosa de los individuos como consecuencia de una trayectoria de vida y, dentro de ella, a través de su interacción (usual, esporádica o nula) con un linaje creyente transmitido a través de las generaciones que le preceden, es decir, en contacto con la tradición religiosa facilitada por las generaciones previas, de tal forma que se configura un recurso de socialización para las siguientes cohortes. De esta manera, se pauta la continuidad o discontinuidad de lo que Hervieu-Léger (1996), definió como la comunidad de «los creyentes pasados, presentes y futuros».

⁹⁵ Vale la pena mencionar que, de acuerdo con las observaciones de esta investigación, el agente religioso que tuvo mayor presencia en la transmisión de principios religiosos hacia los sujetos de estudio fue la madre, lo cual es significativo también en el caso de la desafiliación religiosa. Generalmente, la percepción de una madre con una agencia importante e independiente de las tradiciones y dogmas religiosos es considerada como fundamental para posicionarse sin afiliación religiosa. En este sentido, la diferenciación de género en los padres es neurálgica. Las tendencias muestran que la desafiliación de las iglesias es una faceta de la secularización que comienza con los hombres, por ello, para varios de los desafiados entrevistados, sus padres fueron los primeros en alejarse; si bien, este proceso comienza a extenderse hacia las mujeres, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX y bajo condiciones estructurales específicas como mayor educación, acceso al mercado laboral, consumos culturales globales, etc. (Trzebiatowska & Bruce, 2012).

Para construir este relato intergeneracional, el trabajo en campo registró no solo la narración sobre la religión de la generación previa, es decir, la de los padres, sino también, la caracterización de la religiosidad exteriorizada por los abuelos y, adicionalmente, el posicionamiento expuesto por los individuos sin religión respecto de las proyecciones sobre su generación sucesiva (sus hijos); ya sea que estos, en efecto, existan o se constituyan como un imaginario de las ideas y cosmovisiones que se proyectan sobre el ideal de la transmisión de un linaje creyente.

La generación religiosa de los abuelos

Durkheim dice, lúcidamente, que «los antiguos dioses envejecen o están moribundos» ya que «las grandes cosas del pasado, las que entusiasman a nuestros padres, ya no encienden en nosotros el mismo ardor» (Durkheim, 2013, p. 473). Este juicio sumario adquiere mucho más sentido cuando se analiza el cambio religioso de una generación a otra, hasta desembocar en la posición de los desafiliados religiosos actuales.

Cuando se caracteriza la posición de los abuelos de las personas sin afiliación religiosa, situando la narrativa de los informantes dentro de un contexto histórico, se remarca el carácter sustantivo que tenía la religión en el México de la primera mitad del siglo pasado. En este lapso, a pesar de que el país había tenido un proceso de secularización en el nivel de las instituciones públicas, merced a la creación de las Leyes de Reforma en el siglo XIX, la sociedad seguía manifestando una religiosidad arraigada, donde el catolicismo era la afiliación de alrededor del 97 % de los mexicanos y con una presencia exigua de otras opciones religiosas.

Si la religión católica se estableció como la religión oficial, al menos en el nivel social en la primera mitad del siglo pasado, no resulta extraño que al menos la mitad de los abuelos de los desafiliados (uno de cada dos casos) hayan sido considerados como personajes asociados fuertemente con las prácticas y creencias religiosas. Los relatos, de hecho, exhiben un afanoso compromiso religioso en la generación de los abuelos, generalmente en la afiliación católica, y con comportamientos particulares. Así dicho, se reúnen aseveraciones de distintos informantes, quienes aseguraron: «mi abuela era sumamente conservadora y religiosa»; «leía el rosario y asistía a misas»; «regía su vida con base en la religión» o «era una católica extrema».

Uno de los jóvenes sin afiliación religiosa, por ejemplo, narró:

–«Viví con mi abuelo los primeros 16 años de mi vida... Él era extremadamente católico, muchas de sus decisiones las tomaba siempre tomando en cuenta a la religión, a causa de eso era homófobo y, de hecho, se murió sin saber que yo era homosexual por lo mismo» (Rolando, 25 años).

En otra de las tramas, uno de los entrevistados comentó la relación entre su iniciación circunstancial en un linaje creyente merced a la autoridad de sus abuelas:

«Mis abuelas eran católicas, a mí me bautizaron por *el poder* de mis abuelas, ellas fueron capaces de ejercer *el poder*. Mi abuela me llevaba a la Iglesia, las dos abuelas. Y ya sabes, se juntan las abuelas para bautizar al nieto, juntan *poderes* de mamás para que mi mamá me bautizara, aunque nunca he hecho nada más desde entonces. Me sé tres rezos» (José Miguel, 25 años).

La experiencia de las personas desafiadas sobre la rigidez religiosa de la generación de sus abuelos subraya, por un lado, la atención que prestaba esta cohorte a la realización de prácticas asociadas con la afiliación religiosa: asistir a servicios piadosos, bautizar a los nietos y procurar el cumplimiento de los sacramentos, al menos en la religión católica. Y, además de ello, describe, generalmente, un compendio de valores morales para las «buenas prácticas» de los integrantes de la familia, a través de la dinámica de castigo alrededor de la idea de «pecado». A este respecto, la siguiente narrativa es ilustrativa:

–«[Con mi abuela] ...si yo llegaba con una playerita me decía “ay hijita, ¿no tienes frío?”. Y yo “¿estoy muy descubierta o qué abuela?”. Y siempre se la pasaba hablando de que había visto la aparición de tal santo... y obviamente todo lo vinculaba con la religión... pero dice mi mamá que mi bisabuela también los levantaba supertemprano, no podían dormir y el discurso era que cuando tú te quedas dormido en la cama, más del tiempo que te tienes que quedar dormido, es que el diablo está abajo atizando el fueguito para que tú estés bien cómodo. ¿Sabes? Imagínate, para mi madre haber crecido con eso, con el pánico del diablo, porque todo era el diablo... entonces dijo mi mamá –alguna vez lo platicamos– “es que yo crecí aterrorizada con eso”. Y sí, yo veía a mi bisabuela y decía “está bien deschavetada”. Y a mi abuela yo la quería mucho, y de pronto me decía, cuando te sientas sola, rézale al arcángel, a tu angelito de la guarda, y me regalaba cositas y yo “sí” de “sí abuela”, como para darle gusto (Lizbeth, 32 años).

Sin profundizar demasiado en la reconstrucción de la religión de esta generación, su descripción muestra un contexto de una normalización de la religión católica en la vida cotidiana de estos individuos socializados a principios del siglo XX. En México, de hecho, durante cerca de tres siglos y medio el catolicismo mantuvo el monopolio religioso instaurando, entre otras dinámicas, a través de una «*moral religiosa* católica» que parece mostrar algunas variaciones, sobre todo, en las generaciones más jóvenes de Mexicanos (Sota, 2010, p. 44), en medio de un contexto de una pluralización religiosa gestionada a

través de los procesos seculares en las instituciones políticas de finales del siglo XIX y principios del XX.⁹⁶

Una limitación de esta primera interacción es que se presupone una convivencia cotidiana con la generación de los abuelos, lo cual no es necesariamente cierto en todos los casos. Algunas personas sin religión pueden mostrar un alejamiento concreto de la generación previa a los padres por distintos motivos, entre ellos: el fallecimiento de los abuelos, la distancia geográfica, un alejamiento voluntario desde la cohorte de los padres, e incluso, como sucede en diversos contextos rurales, el desconocimiento total de la historia de vida de estas figuras parentales. Esta dificultad, de hecho, también puede suscitarse con respecto a los padres de los informantes.

La religión disminuida de los padres

La generación de los padres de los desafiados en el contexto urbano, por su parte, nació generalmente en la segunda mitad del siglo XX mexicano, incorporando a su experiencia un decremento perceptible del catolicismo y los primeros indicios de diversificación del panorama religioso en la nación. Según se observó con los datos presentados en el tercer capítulo de esta tesis, el catolicismo para 1960 bajó su proporción hasta 96 % del total de la población, transfiriendo adherentes principalmente hacia las personas sin religión, los no especificados y la franja de religión protestante o evangélica, en ese orden.

En concordancia con estas tendencias históricas, los padres y madres de las personas sin religión entrevistadas muestran una diversificación notable respecto de sus predecesores. Se podría asumir llanamente que la mayor parte de ellos se sitúa en el espectro del catolicismo, y eso es cierto, debido a que 81 % de los padres se relacionó, de alguna manera, con la afiliación católica: católicos alejados, practicantes, católicos con pareja de distinta afiliación, entre otros. A pesar de lo anterior, existen algunos matices destacables:

⁹⁶ Después de que el catolicismo se instaurara como la religión única, prácticamente hasta el siglo XIX se logró modificar esta «estabilidad religiosa» con el objetivo de limitar el poder de la jerarquía católica dotando al Estado de fuerza y autonomía. Fue la reforma juarista la que puso las bases del Estado laico en México y en 1859 se estableció por primera vez en el país la separación Estado-Iglesia. Además de los cambios jurídicos y económicos que significó desposeer a la Iglesia de ciertos bienes, otro cambio fundamental fue el reconocimiento de la «libertad de creencia», lo cual permitió la entrada legal de otras religiones, por ejemplo, las de denominación protestante que arribaron al norte del país (Garma, 2011, pp. 82–85).

Tabla 2. Religión de los padres de los desafiados en la BJ (Absoluto y %)

Religión	Absoluto	Porcentaje
<i>Católicos</i>	14	47
<i>Católicos alejados</i>	5	17
<i>Catolicismo no compartido</i>	5	17
<i>Católico / Madre Protestante o evangélica</i>	4	13
<i>Católico / Madre «Esotérica»</i>	1	3
<i>Protestantes o evangélicos</i>	3	10
<i>Mormones</i>	1	3
<i>Sin religión / Madre Judía</i>	1	3
<i>No contestó</i>	1	3
Total	30	100 %

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en la delegación Benito Juárez.

Como puede observarse en la tabla 2, una proporción visible de entrevistados describió a sus padres como católicos alejados (17 %), es decir, en ese espacio suspendido que, según el trabajo de Fernand Boulard (1966), en la Francia rural del siglo pasado, se caracterizó por el abandono de toda referencia a la Iglesia católica por parte de aquellos que fueron bautizados en ella. De hecho, la propia Iglesia romana reconoce que, conjuntamente con los «fieles tradicionales», los «alejados» son aquellos que «se fueron», pero que «conservan raíces»; estos, sumados a otros perfiles como los desencantados, indiferentes, selectivos, creyentes no practicantes, tibios, y otros, constituyen la diversidad de personas dentro de la iglesia. (IMDOSOC, 2009).

A lo anterior hay que sumar, por supuesto, otro grupo de padres en donde convive el catolicismo y alguna otra afiliación religiosa, habitualmente de la madre que se ha convertido al protestantismo o algún grupo evangélico (17 %). Esto último es particularmente importante ya que la presencia de progenitores con distinta religión en la trayectoria de los individuos puede resultar sustantiva. De acuerdo con la literatura revisada y con las observaciones propias, la falta de unicidad de criterios en el linaje creyente contribuye a la relativización de la afiliación de las personas sin religión.

Además de lo anterior, el panorama de la generación previa se complementa con la información de padres con una afiliación religiosa distinta a la católica (mormonismo y protestantes o evangélicos) (13 %). Mientras que solo se halló un caso donde uno de los progenitores fue definido directamente «sin religión», en convivencia con las raíces judías de la madre de nuestra informante.

A partir de estas informaciones, si se observa el vaso *medio vacío*, se nota que la mayor parte de los padres de los desafiliados en la Benito Juárez se sitúa como «desviados», en mayor o menor grado, respecto a la religión hegemónica en México, ya sea como alejados, practicando una religión distinta a la del común denominador o mostrando una mixtura de afiliaciones dentro de las parejas de progenitores. En concreto, más de 50 % de los padres, manifiestan un tipo de «disolución» respecto del catolicismo, aunque esto no implica necesariamente un cuestionamiento de la afiliación en este linaje creyente.

En términos de la afiliación y aún a pesar de mostrar signos de diversificación en la generación de los padres, la identificación como «católicos» no fue disputada o abandonada, como sucedió con los entrevistados directos. Por otro lado, estos resultados también expresan que las personas sin religión abordadas no han «derivado» su desafiliación como parte de una transmisión generacional sino como parte de una gestión individual de la identidad religiosa, aunque sin duda, tomando recursos de la transición que ha comenzado con sus abuelos y padres.

Más allá de la afiliación, en concreto, la memoria que se reconstruye sobre la importancia de la religión en la vida de los predecesores retrata un tipo de cambio en la práctica, respecto de la generación previa. Esta experiencia temporal suele narrarse como un «alejamiento» del espacio de lo religioso o, en otras palabras, una religiosidad mucho más ligera (o laxa) respecto a la de los abuelos. De hecho, los padres se distinguen como practicantes poco recurrentes, exponiendo un compromiso de baja intensidad y, en consecuencia, escasa rigidez en la transmisión de un linaje creyente hacia sus hijos. Una de las entrevistadas, en esta lógica, relacionó su propia desafiliación con la práctica de sus padres:

—«Mi mamá practica una especie como de catolicismo medio pagano, como que le mezcla de distintas religiones, pero principalmente el catolicismo, pero de repente tiene sus estatuas de Buda y de sus hadas y libros de magia o vudú, como que agarra un poquito de todos lados. Ella no va a misa, va a veces a algunas iglesias a rezar, pero no va a misa. Mis abuelos eran católicos, pero yo con ellos casi no tuve relación. Mis abuelos paternos, los dos eran muy católicos, mi abuela [va] a misa cada que puede... Mi papá, por su parte, fue monaguillo cuando era chavo, mi abuela lo metió... fue monaguillo dos años y desde allí ya no, no le gustaba, nomás no comulgaba con las ideas y de a poquito se fue separando de su familia, en ese aspecto, ahora hasta se dice “ateo” ... Mi familia materna culpa a mi papá de mi ateísmo... [Yo] veía a mi papá que no rezaba o que no entraba a la iglesia y hacía chistes como que “le quemaba el agua bendita”. Siempre pensé que por allí iba y en mi casa nunca vi a nadie ir a misa o rezar, mi madre se echaba sus plegarias, pero a la vez le prendía velas negras a un santo de otra religión, no era nada consistente» (Marina, 23 años).

Otro ejemplo sobre este mismo aspecto se halla en la siguiente narración:

—«Mi mamá es católica, creció en Guanajuato en una familia muy tradicional, creyentes católicos, con creencias bastante firmes y ella... heredó toda la parte del ritual católico, la lectura de la biblia, el rito religioso, las misas, los sacramentos; por eso tengo esa leve formación, lo conozco, sé de qué se trata, pero en casa había un ambiente de mucha tolerancia. De hecho, mi papá no cree mucho, no tuvo formación religiosa, con él era siempre cuestionar esos símbolos, no los valores, pero sí los símbolos, [decía] que no era necesario ir a misa, ni creer en Dios o en unos santos, ni mucho menos en los ritos, son bonitos en términos folclóricos y nada más» (Camila, 43 años).

Sin lugar a dudas, este cambio generacional no puede ser entendido sin un escenario con otras modificaciones de carácter estructural durante la segunda mitad del siglo XX en México. Sin que se proponga realizar aquí una mención profunda sobre las transformaciones de la clase media y su impacto social, es importante reconocer y señalar los elementos que los propios informantes han destacado.

Entre estos elementos, los desafiados sostienen que sus padres experimentaron algunos procesos estructurales determinantes:

- 1) Primero, el acceso a un nivel de educación escolarizada mayor a la de los abuelos, lo que condujo al encuentro con otros conocimientos y concepciones del mundo, por ejemplo, el racionalismo cartesiano, los debates filosóficos y otros consumos culturales, como el cine, la radio, la televisión. Todo ello, propiciando un alejamiento visible con las estructuras tradicionales heredadas, entre ellas, la religiosa.
- 2) Segundo, la migración interna de los padres que proporcionó un marco de experiencia de «disgregación» respecto de la comunidad originaria. Allí, donde anteriormente se procuraban los vínculos religiosos fuertes, sustanciales y de sangre, como afirmó el sociólogo Ferdinand Tönnies. Bajo este entendido, la movilidad espacial, resultó significativa, debido a que las personas, en su nuevo contexto, suelen asociar «la idea de religión al atraso del pueblo que un día dejaron» o, incluso, «a los intereses de los poderosos» en el terruño (Dalmau, 1995, p. 15).⁹⁷

⁹⁷ La relación de la migración y la religión se puede observar en el trabajo de Lugo (2013), donde muestra que de los casi 13 millones de mexicanos migrantes a EUA, casi 11 millones de ellos son católicos; aunque a su llegada a territorio estadounidense la afiliación suele modificarse en al menos un 15 % de los migrantes. En este sentido, la mayor diferencia de afiliación religiosa se observa entre la primera y segunda generación de migrantes. De acuerdo con sus datos, mientras la primera generación presenta un catolicismo

- 3) Y, finalmente, el contacto con una cultura laboral y sindical que reivindicó los derechos de los trabajadores por sobre todas las cosas, dando un peso significativo a los axiomas del marxismo y el socialismo, u otras tendencias ideológicas que contribuyeron a una relativa descristianización de las clases trabajadoras, como sucedió en el contexto francés (Emile Poulat, 1966) y el norteamericano (Condran & Tamney, 1985).

Las personas sin religión como herederas

Bajo las circunstancias anteriores, la generación entrevistada –ya definida sin religión– ha nacido en promedio después de 1980 y, por lo tanto, ha participado de un contexto diferenciado, con condiciones tales como el acceso a medios de comunicación global, mejores expectativas de educación respecto de sus padres y abuelos, acceso al mercado productivo, así como una disminución evidente del catolicismo (hasta un porcentaje que ronda actualmente 80 % en el país). Conjuntamente con lo anterior, el proselitismo de otros grupos en el campo religioso ha favorecido que este grupo de desafiados conozca de propia mano distintas experiencias de pluralidad y contacto con otras religiones además de la católica.

Para ilustrar esta experiencia, por ejemplo, una de las informantes narró las condiciones de un entorno familiar marcado por su reconocimiento de otras opciones en el campo religioso:

–«Mi abuela materna era muy religiosa, ella da aportaciones sin falta a la iglesia cada semana. Y del otro lado, mi papá y mi mamá se conocieron en la misma calle. Y del otro lado, mi abuelo paterno era católico y mi abuela materna protestante. Entonces, siempre nos dimos cuenta de que había muchas versiones» (Ilse, 40 años).

En otro caso, una entrevistada con estudios en lingüística retrata su experiencia de «acercamiento» a distintas afiliaciones de su entorno:

–«Yo tuve experiencias con otras religiones no porque me interesaran, sino porque mi exnovio era mormón, aunque después se hizo católico. Él decía “qué aburrido, porque era más restrictivo”, no lo hagas. Por mi ex también conocí a los Testigos (de Jehová) y visité su centro, pero nunca me interesó tener otra religión, voy a donde me inviten, voy porque soy

de un 81 % y alrededor de 5 % de desafiados, la segunda cohorte modifica su posicionamiento hasta un 64 % de catolicismo y 10 % de personas sin religión. Esto significa que hay un número importante de mexicanos que en la experiencia de la migración «han abandonado el catolicismo en pro de otros destinos» (Lugo, 2013, p. 76).

chismosa, y me gusta coleccionar, por ejemplo, biblias de distintas religiones y comparar sus traducciones» (Soledad, 30 años).

Estas memorias de pluralidad religiosa incentivan la relativización de las propias creencias ya que el contacto con otros discursos despoja de centralidad a una sola verdad religiosa. En otras palabras, y parafraseando a Charles Taylor (2007), se crece en un espacio de definición donde la opción primaria religiosa es una más entre otras tantas. Esto implica que, a pesar de tener una base en una confesión particular, también se favorece la concepción de un espacio de inclusión para otras confesiones, pero, sobre todo, se observa como plausible la conformación de una afiliación propia, dejando abierta la posibilidad a la continuidad o la ruptura con aquel imaginario creyente que se transmitió inicialmente, pero que no se condicionó como parte sustancial de la realidad del mundo de la vida cotidiana.

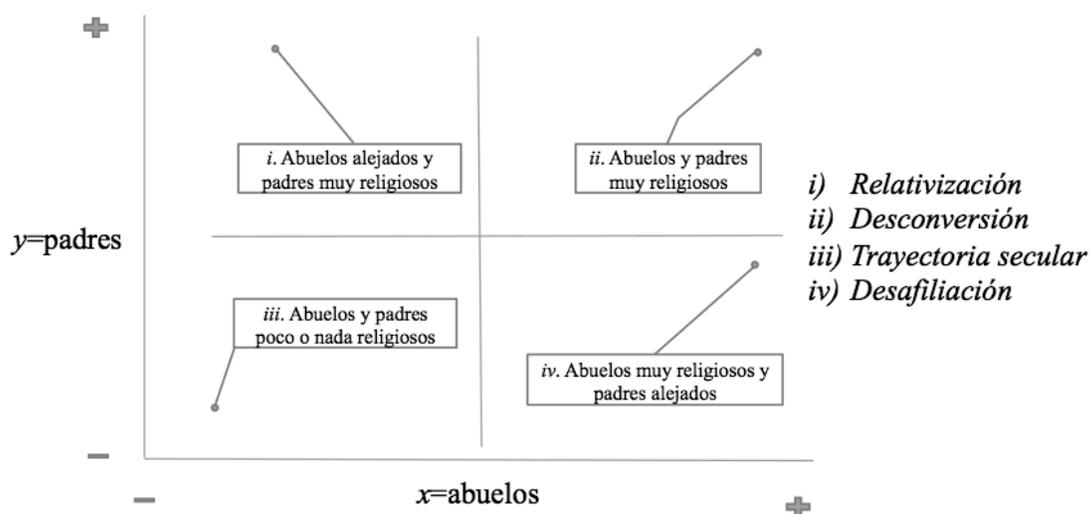
Para estas personas socializadas bajo las condiciones de posibilidad del creer o no creer, resulta válido el «silencio» descrito por Miguel de Unamuno sobre el *sentimiento trágico de la vida*. Aquél que trata de convencer al individuo sobre la duda, el «quién sabe», colocada tanto del lado del absoluto convencimiento religioso o del lado del total escepticismo; o, mejor dicho, que entre aquellos que creen estar convencidos de que «con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria» o entre aquellos con «alma creyente» y que guardan la fe en la vida futura, resuena «el silencio de aquel escondrijo» que les dice ¡quién sabe!:

—«Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente... hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: “¡quién sabe!”. Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oírlo. ¿Cómo podríamos vivir, sino, sin esa incertidumbre?» (de Unamuno, 1997).

En este sentido, la posibilidad de acción electiva en el momento de optar por una identidad religiosa, debe pensarse en relación con la historia de vida de los individuos en contacto con distintas expresiones y grados de confesionalismo y pluralidad y, en tanto, como un hecho que es configurado de manera intergeneracional. La investigación sugiere que los procesos de secularización operan, en este aspecto de la transmisión religiosa, a través de una atenuación del compromiso religioso en la generación de los padres, cuando ésta funciona como filtro del peso específico de lo religioso entre abuelos e hijos, y bajo las condiciones atribuidas a un contexto confesional y a una posición estructural particular.

Este fenómeno describe una tendencia común entre diversos de los entrevistados sin religión: el de abuelos con compromiso religioso alto (generalmente en el catolicismo), y padres que han disminuido la influencia de la religión en su vida, hasta un nivel mínimo de identificación. A pesar de ello, más allá de una sola vía, es posible bosquejar un modelo con varias entradas. Y, dentro de éstas, por lo menos tres adicionales que se muestran en el siguiente esquema:

Esquema 2. Experiencia intergeneracional de la religión entre los desafiados



Elaboración propia.

En el eje de las x se expresa el compromiso religioso que los individuos asocian con la generación de sus abuelos. Por su parte, en el eje de las y , se refleja la información sobre la afiliación y práctica religiosa de los padres. En ambas, la proporción va de menos a más influencia de la religión en la vida cotidiana de los individuos (-, +). De tal manera que se pueden observar cuatro cuadrantes, cada uno con un perfil de individuo asociado a la desafiliación religiosa:

- 1) *Cuadrante i (abuelos alejados y padres muy religiosos)*: aquí se ubican los individuos que han relativizado el peso de la religión en su propia experiencia de vida debido a que percibieron un fuerte compromiso religioso en sus padres, pero no así con la cohorte de sus abuelos. Posiblemente, la posición de sus padres se deba a un proceso de conversión, a pesar de ello, la falta de continuidad entre las generaciones pasadas y presentes, permite que la religión de los individuos pueda cuestionarse o, incluso, abandonarse, dado el caso de una desposesión voluntaria.

- 2) *Cuadrante ii (abuelos y padres muy religiosos)*: en este segundo espacio de definición, se esboza una historia de vida con un ambiente confesional alto, es decir, tanto los abuelos como los padres se describen en la trayectoria de vida como dos determinantes que incentivaron el compromiso religioso en los individuos, al grado de que ellos mismos se identificaron como personas religiosas en algún punto de su trayectoria, a pesar de ello, a casusa de un fenómeno de desconversión y cambio de conciencia individual, se alejaron de la trayectoria religiosa esperada hacia una posición de desafiliación religiosa.
- 3) *Cuadrante iii (abuelos y padres poco o nada religiosos)*: en el tercer cuadrante se proyectan las historias de vida en la que se ha desarrollado una trayectoria secular en el ámbito familiar, en otras palabras, donde el centro de vida ha dejado de ser la cuestión religiosa, por lo que tanto padres como abuelos se develan como agentes de una narrativa biográfica poco cercana a lo religioso o incluso desposeída de estos recursos de socialización. En tal caso, los individuos que relatan esta trama pueden considerarse analíticamente como *nativos seculares*.
- 4) *Cuadrante iv (abuelos muy religiosos y padres alejados)*: Aquí se colocan las personas desafiadas que relatan una experiencia de vida con abuelos con un compromiso religioso fuertemente expuesto, y padres que han mermado la influencia religiosa en su vida cotidiana. La desafiliación religiosa se afirma de esta manera como parte de un proceso de secularización en el nivel del individuo a través de un impulso que comienza a notarse en la disminución del compromiso religioso de las generaciones, producto del cambio estructural de la propia sociedad en la que se desenvuelven y de los otros procesos de secularización en el espacio público y en las propias instituciones hierocráticas.

Tal y como se ha esquematizado, este modelo de la secularización intergeneracional retrata la posibilidad de distintos rangos de religiosidad en la generación previa a los individuos que, en la actualidad, evalúan la pertinencia de afiliarse o no a un linaje creyente. En cada uno de los casos, no se trata simplemente de una desafiliación religiosa *tout court*, sino que el proceso que atenúa la influencia de las asociaciones hierocráticas en los individuos, puede caracterizarse como una inclinación por la relativización de las creencias, la desconversión religiosa, la desafiliación religiosa por sí misma, o el reflejo de una

trayectoria secular *ab origine*. Cada uno de los cuadrantes sirve, en tanto, de cajón para clasificar la trayectoria de los individuos en una sociedad con cierto grado de secularización social, política y religiosa.

Dicho así, la desafiliación religiosa se concibe como un efecto de la secularización intergeneracional, cuando las generaciones previas –sobre todo la de los padres– se retraen del oficialismo religioso de diversas maneras (como el alejamiento, la pluralidad religiosa o el abandono de la práctica). Esto es sobre todo significativo para los *desafiliados prematuros*, aquellos que se cuestionaron la identidad religiosa transmitida entre la infancia y la adolescencia. Para los otros casos, los padres pueden ser un factor importante más no determinante, por lo que podría considerarse la influencia de otros atenuantes como la vida urbana, la educación o la propia predisposición crítica de los individuos hacia los linajes creyentes y sus prácticas.

La religión de las generaciones futuras

Ahora bien, si se extrapola la idea de reproducción de una identidad religiosa residual o selectiva hacia la generación que sucede a las personas sin religión, es decir, hacia sus propios hijos (ya sea que en efecto los tengan en el momento de la entrevista o bajo el ideal de procrearlos en un futuro), se observa cómo la reorganización continua del trabajo de la religión en la sociedad, contribuye a que las personas, incluso desde una posición de desafiliación, consideren pertinente desarrollar un tipo de imaginario o moral religiosa entre sus hijos. Esta tendencia no es extraña y ya se ha encontrado en otros trabajos como en *Losing our Religion: How Unaffiliated Parents Are Raising Their Children* (Manning, 2015). En este último, se asevera que la decisión que tomen los desafilados en torno a la transmisión de valores o pautas de algún linaje religioso, será trascendental para el futuro de las organizaciones religiosas, en un país como el norteamericano donde actualmente uno de cada cuatro individuos se identifica como *None*.

Por su parte, desde la investigación emprendida aquí en la Ciudad de México, se encuentra que para al menos uno de cada cinco (20 %) de los entrevistados sin religión, la transmisión de algún tipo de valor religioso o afiliación en un linaje creyente, dentro del abanico de posibilidades del campo religioso, es una opción válida o incluso «deseable» (obsérvese la tabla 3).

Tabla 3. ¿Fomenta o fomentaría alguna religión a sus hijos? (absoluto y %)

Respuesta	Absoluto	Porcentaje
Sí	6	20
<i>Bautizados y criados como católicos</i>	6	20
No	22	73
No sabe / No contestó	2	7
Total	30	100%

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en la delegación Benito Juárez.

Además de lo anterior, también resulta interesante notar que en todos los casos los promotores de la afiliación provienen del catolicismo, y perciben a su exafiliación como «menos nociva» respecto de otras. A manera de ilustración, una de las informantes afirmó:

«Pensamos (con mi esposo) que sí, les podríamos transmitir una religión (a nuestros hijos). No es tan mala idea, pero haciéndolo crítico, para que nadie les cuente. Creo que sí es necesario. Les inculcaría el catolicismo, *la menos dañina de todas*» (Soledad, 30 años).

Lo anterior no significa, sin duda, que las personas sin religión apuestan por la religiosidad cuando se trata de sus sucesores. De hecho, una mayoría relativa (79 %) aseguró que no estaba dispuesto a reproducir en sus hijos elementos religiosos, exponiendo diversos argumentos para ello, pero, sobre todo, remarcando el ámbito de libertad de elección y voluntarismo que ellos mismo consideran ideal para una convivencia tolerante entre diversas religiones. En esta lógica, para los desafiliados es común proyectar la transmisión de «respeto», «tolerancia» y «libertad» que «debería» encontrarse en un perfil típico de una persona sin religión. Tal y como expresó uno de los jóvenes desafiliado:

–«Antes pensaba que sí inculcaría elementos religiosos en mis hijos, si los tuviera, pero no, ya no, he conocido a gente que creció sin religión y me parece genial, ¿sabes? Porque crecen sin muchos prejuicios, sin muchas prenociones... Yo creo que mi hijo me agradecería más de no darle (religión) que sí, sería más tolerante» (Alfredo, 28 años).

Asimismo, otra de las entrevistadas con una hija adolescente, comentó:

«Jamás le inculcó nada a mi hija, si ella quiere creer cuando sea mayor de edad que elija si quiere ser budista, católica o Hare Krishna, lo que sea... Yo le digo, no hay un solo sistema de creencias, el catolicismo es uno de tantos» (Edna, 42 años).

En conclusión, la visualización de la experiencia temporal del linaje creyente de las personas sin religión permite distinguir un proceso de cambio religioso que comienza generalmente con las generaciones previas. Pasando por una cohorte visiblemente comprometida con el discurso religioso (los abuelos) y en condiciones estructurales de poca diversificación del campo de creencias y afiliaciones, hacia una generación de padres

todavía cercana a la afiliación mayoritaria de la nación, pero con signos evidentes de otra experiencia de vida, marcada por la pluralización y una agencia que desarrolla un grado importante de relativización de los elementos religiosos.

En esta cuna construida en un contexto secular, se brindan las condiciones para desarrollar una agencia selectiva alrededor del tema religioso. Sin duda, «la mayoría de la gente tiende a mantener la fe que adquirieron de sus padres, pero cada generación trabaja con menos ahínco para asegurar que sus hijos son socializados en la fe» (Trzebiatowska & Bruce, 2012, p. 161). En este entendido, la desposesión de un linaje creyente se gestiona generalmente en una etapa prematura del periodo de vida, es decir, durante la infancia y adolescencia, cuando los sujetos maman de las condiciones particulares para el cambio religioso: padres alejados, espacio semiconfesional de socialización primaria, acceso a educación y cultura global de comunicaciones, así como la predisposición de la agencia individual de los escépticos o incrédulos. Si no es que, de hecho, los individuos fueron criados directamente como nativos seculares.

Categorización de las trayectorias de la desafiliación

Con la información descrita previamente, se propone pensar el perfil de las personas sin religión desde tres trayectorias particulares, rescatando algunos elementos fundamentales: como el inicio ritual en alguna de las religiones del mercado religioso (bautizo, en el caso de diversas iglesias cristianas) y, adicionalmente, el grado de participación dentro de una comunidad religiosa desprendida de alguno de los linajes creyentes que se heredaron a través de la generación previa o que se adoptaron como parte de la acción voluntarista de las personas.⁹⁸

En virtud de ello, se visibiliza en primer lugar, a un grupo significativo de desafiliados que proceden de una experiencia de religión laxa (70 %). Además, otro conjunto de aquellos que expresan un proceso que aquí se ha denominado como de

⁹⁸ Una estrategia similar fue desarrollada por LeDrew (2013), al analizar la trayectoria de ateos en Canadá. A decir del investigador, los ambientes de socialización son fundamentales para la atenuación de la afiliación religiosa, al menos en el caso de los ateos militantes. Entre ellos encontró por lo menos dos tipos de socialización, una secular y la otra religiosa. La primera, entre quienes la religión estuvo ausente o en una medida prácticamente insignificante durante su formación y por lo cual «nunca fueron creyentes»; y, por otro lado, aquellos que fueron criados en ambientes religiosos de diversas intensidades, tanto en el ámbito de la creencia como la práctica, y, por tanto, «fueron alguna vez creyentes».

desconversión (17 %). Y, finalmente, aquellos que han experimentado la desafiliación como nativos (13 %). Así se despliega la información en la siguiente tabla:

Tabla 4. Tipos de trayectorias religiosas de los desafiliados en BJ (absoluto y %)

Categoría	Absoluto	Porcentaje	Bautizo ritual	Religión padres	Turning point
<i>Religión laxa</i>	21	70		Alejados/ diversidad	Epifanía acumulativa
<i>Desconversión</i>	5	17		Practicantes	Epifanía mayor
<i>Nativos seculares</i>	4	13	×	Alejados/ diversidad/ desafiliados	Sin punto de inflexión
Total	30	100%			

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en la delegación Benito Juárez.

a) *Religión laxa*

Aproximadamente dos tercios de las personas sin religión en el grupo de estudio se sitúan en esta categoría. En ella se agrupa las personas que fueron, inicialmente, afiliadas mediante un ritual (bautizo) para el acceso simbólico a un linaje creyente, e incluso llevaron a cabo otros rituales de transición, sin embargo, se alejaron progresivamente del paraguas de la religión por su falta de compromiso posterior.

Estos desafiliados describen una experiencia de educación confesional laxa durante su trayectoria de vida. Esta tendencia se atribuye al aislamiento de sus padres quienes son generalmente católicos alejados o con orientaciones religiosas distintas entre padre y madre. Lo que contrasta innegablemente con la religiosidad mucho más marcada en la generación de los abuelos.

En estas condiciones, los desafiliados de este subgrupo no percibieron una exigencia sustantiva para poner en acción la religión del linaje creyente al que fueron suscritos en su infancia y, por lo tanto, su *desposesión* religiosa se presentó, generalmente, sin algún tipo de escarmiento social o familiar, distanciándose del espacio confesional y de la afiliación transmitida generacionalmente, de manera progresiva, en una suerte de epifanía acumulativa.

Para ilustrar este perfil, se muestra la historia de Daniela –joven universitaria de 26 años–, para quien lo religioso la remitió, inicialmente, a la imagen de su abuela «sumamente religiosa y conservadora»; en contraposición con el «rompimiento» que representó su madre: «mientras mi abuela se dejaba llevar mucho por la religión mi mamá prefería leer». Bajo tales condiciones, Daniela describió la religión de sus padres como «ligera», con poca asistencia a servicios religiosos e, incluso, con incentivos marcados para construir su propia definición en términos de afiliación:

«Tenía amigos muy católicos y otra amiga cristiana. Ella me dijo un día “me molesta que mis papás no me dejan vestirme como quiero”. Y yo “okey”, “no, mis papás me dejan, salir los domingos y vestirme como quiero”... mientras que yo cumpliera con la escuela, podía hacer lo que quisiera. Claro, nunca llegué borracha, nunca me drogué, era muy *ñoña*, ¿no? Pero nunca tuve una educación de “tienes que creer”. Mi mamá siempre me decía “tú cree en lo que más te convenga, en lo que más te ayude. Si ir a la iglesia te hace bien, pues ve”, ¿no? “Si no quieres ir no vayas”. Así me decía, “si no quieres no vayas”. Y yo “bueno”, entonces me quedaba a dormir» (Daniela, 26 años).

En efecto, aprovechando los atisbos de agencia situacional, producto de la secularización intergeneracional, los desafiliados que experimentaron una religiosidad laxa suelen utilizar los espacios de flexibilización religiosa para conformar su propia identificación individual, sumando otros recursos como los discursos educativos o el contacto con redes no confesionales durante su trayectoria, y estableciendo un punto de inflexión acumulativo para posicionarse como desafiliados respecto del campo religioso. Por ejemplo, otra de las mujeres entrevistadas, aseguró:

–«En la adolescencia, ya no le entré a nada de eso [de la religión], yo misma dije, “no... no quiero ir, no quiero estar, me siento incómoda, me pone triste, no le veo sentido”, y se me respetaba mi decisión. Mi madre decía “quédate, no importa, no pasa nada”. En el CCH [bachillerato] comencé a desvincularme de la parte religiosa, me tocó la formación marxista, obviamente, “la religión es el opio del pueblo”. Cuando entré a la universidad, también, ya no, aunque todavía antes me involucraba para estar en la familia» (Camila, 46 años).

A pesar de lo anterior, como ya se ha mencionado previamente, la variable de la educación superior no representa el tópico fundamental para identificarse sin religión en este grupo de desafiliados, ya que la mayor parte de ellos abandonó las filas de la religión en una etapa temprana de su vida (*desafiliados prematuros*). Antes bien, la percepción de un linaje creyente atenuado en la generación previa parece ser el elemento principal para su ruptura con la religión organizada.

b) Desconversión religiosa

Antes de describir esta categoría es importante recordar que la desconversión se define como el proceso de cambio religioso cuando se participó activamente de un linaje creyente, pero se decidió modificar la conciencia religiosa por una secular. De acuerdo con la investigadora brasileña Denise Rodrigues, esto implica «un corte de lazos afectivos fuertes que impone una reconstrucción de la identidad y la cosmovisión personal» (Rodrigues, 2012, p. 1143). Lo que puede generar un conflicto que se intensifica cuando se refiere al

abandono de grupos comunitarios. En esa óptica, los momentos previos a la salida del grupo son los más conflictivos, así como los primeros meses después de este cambio.

Algunos autores no están de acuerdo en llamar a este proceso como desconversión y prefieren denominarlo simplemente como conversión, ya que ésta significa un cambio en la identidad religiosa, con independencia de su dirección hacia otra religión o hacia la desafiliación religiosa (Cragun & Hammer, 2011). En esta tesis, empero, se mantiene el concepto de desconversión ya que se desea remarcar la desposesión que realizan los sujetos de los argumentos con centralidad religiosa hacia otros, con recursos retomados de distintos marcos de significado.

Partiendo de esta aclaración, en esta pesquisa, los hombres y mujeres sin religión que han pasado por un proceso de desconversión representan otro perfil delimitable del fenómeno estudiado. En este caso, la exclusión religiosa se asume posterior a una reconfiguración de la identidad de la persona, transitando de una visión sustentada en un discurso religioso a otra con una explicación secular del mundo. Y este proceso se atribuye generalmente a un desfase pragmático entre las reglas y dogmas institucionales y la experiencia mundana de los individuos en la vida cotidiana.

Así dicho, la desconversión inicia comúnmente (al igual que en la categoría previa) con un proceso de admisión ritual en uno de los linajes creyentes (bautismo). La diferencia estriba, sin embargo, en el hecho de que los desconvertidos se comprometieron, originalmente, con el linaje creyente transmitido o elegido voluntariamente, por lo que participaron activamente de la comunidad religiosa en cuestión. A pesar de ello, en un punto de su trayectoria decidieron excluirse del paraguas de la religión, pasando de una visión sustentada en un discurso religioso a una con una explicación secular, a través de un evento de epifanía mayor.

Se asume como una epifanía mayor porque este cambio religioso no puede resultar baladí para el individuo ya que, de hecho, implica una diferenciación axiomática. Desde la propuesta de Georg Simmel, por ejemplo, se asevera que el posicionamiento religioso representa un «estado de la propia alma». El individuo que cree se proclama como «un ser distinto del hombre». Significa, en este sentido, «un modo de existencia interna» y de «unificación» con la representación de Dios por «medio del corazón». En contraste, para quien ha abandonado este estado del espíritu, su creencia se ha transformado en «un saber

acerca de Dios»; esto es, un estado anímico donde el sujeto es sólo un «portador desinteresado» de un conocimiento religioso, considerándolo como un recurso secundario y no más como un contenido significativo para la persona (Simmel, 1998, pp. 146–147).

Este cambio del ser y estar en el mundo, se desarrolla en un contexto de socialización primaria generalmente confesional (padres afiliados y practicantes). Manteniendo, en primera instancia, la lógica de que los hijos con ambos padres practicantes tienden a ser también religiosos en grado considerable. Pese a esta base confesional, en el periodo de madurez que coincide con el lapso de educación superior, los individuos tienen a reformularse, alejándose del espectro religioso por *mutuo proprio*. Esta característica típica ideal, permite atribuirle más peso a la educación universitaria o superior en la «conciencia» alcanzada por los desconvertidos, lo que implica que la desafiliación se define generalmente en la etapa de juventud y formación del individuo (*desafiliados jóvenes*).

A lo anterior hay que sumar el papel del conflicto que surge cuando los individuos desafiliados realizan un nuevo diagnóstico de su experiencia vivida. En la narrativa, la tensión emerge cuando la experiencia «mundana» se confronta con los dogmas religiosos. Uno de los casos más recurrentes, por ejemplo, es el inicio de la vida sexual de los entrevistados o las primeras experiencias de consumo de alcohol. Estos sucesos exigen a los individuos un reposicionamiento a través de la mundanización de las prescripciones normativas de su afiliación. Para dar una ilustración específica, léase la trama de otro informante con un antecedente de mormonismo comprometido:

«Cuando entré en conflicto dije, “tengo dos opciones... o bien modifico mi comportamiento para armonizarlo con la normatividad [religiosa] o me deshago de la normatividad por completo”. No la modifico porque no es mi potestad, yo no puedo decir “ah bueno, de ahora en adelante ya se puede el sexo premarital en mi iglesia” ... Entonces ¿lo sigo suscribiendo o ya no? Y entonces pensé, creo que ya no. ¿Y por qué no? ¿Cómo puedo justificar frente a mí mismo mi desafiliación? Pues porque puedo caracterizar toda esta normatividad como una cuestión meramente de fe, si uno cree, la verdad Dios existe, y lo cree y se acabó y no hay para qué entenderle; lo crees o no lo crees. “Creo que yo puedo dejar de creer” –dije– porque no tiene ningún sentido ya para mí» (Alejandro, 36 años).

Para el caso de la estampa expuesta, el conflicto se desató a partir del inicio de la vida sexual del entrevistado consultado y las prescripciones normativas de su afiliación mormona, en donde estaba absolutamente prohibido ejercer una «sexualidad libre». Ante este hecho, Alejandro decidió alejarse no solamente del linaje creyente que había practicado durante casi 24 años, sino también de las creencias sustantivas de esa tradición

creyente. Bajo esta tesitura, este proceso no es un simple tránsito de «movilidad religiosa», sino que requiere poner en operación a la agencia individual a través del uso de recursos de la experiencia de otras esferas seculares del mundo de vida cotidiana.

c) Nativos seculares

Finalmente, entre las personas sin religión un grupo menos numeroso es denominado como nativos seculares. A partir de la investigación cualitativa, se ha hallado que para estos individuos la trayectoria de vida se ve marcada por una experiencia prácticamente nula respecto al acercamiento hacia los recursos de una religión organizada.

En la literatura, este tipo de perfil ha sido denominado como «socialización secular», cuando se describe una trayectoria con una presencia de la religión prácticamente insignificante durante la formación de los individuos, de manera que se definen desde su infancia como «no creyentes» (LeDrew, 2013). Asimismo, también han sido nombrados como «aislados» debido a que no crecieron bajo la socialización de agentes de grupos religiosos dominantes. Se asevera que para estas personas el estilo de vida convencional, dentro de una religión, no es significativo, aunque no se descarta un acercamiento emergente a partir de la educación masiva o el uso de medios de comunicación (Condran & Tamney, 1985, p. 422).

Dentro de las formas expuestas para la definición de este agregado de personas sin religión, esta investigación disiente de la imputación de desviación que tiene el hecho de llamar «aislados» a los desafiliados que no fueron socializados en una religión. De esta manera, resulta más conveniente definirlos como nativos seculares, entendiendo que el efecto de la secularización aquí, se visibiliza la pluralidad de visiones (religiosas) donde ninguna resulta privilegiada y, además, donde la reorganización contante del trabajo de la religión es una dinámica común entre las distintas dimensiones y esferas de lo religioso y de lo social.

Bajo este entendido, resulta válido el juicio de que es difícil vivir en un mundo que trata como igualmente válido a un largo número de creencias diversas, dejando de afirmar una sola autoridad, sin que eso implique suponer, para el individuo, que no existe una sola verdad (religiosa). Y esta diversidad es particularmente catalizadora cuando se presenta dentro de la familia (Trzebiatowska & Bruce, 2012, p. 160).

Dentro de las trayectorias de los nativos seculares se observa, por tanto, una falta de incentivos en una doctrina religiosa específica, generalmente porque los padres no procuraron afiliación alguna o apego a un linaje creyente durante la trayectoria de los informantes. La mayor parte de los progenitores, en esta lógica, se describieron como alejados, con afiliaciones disímiles entre la madre y el padre o, incluso inclinados hacia una incipiente desafiliación o ateísmo merced al contacto con las redes laborales anticlericales o a la migración de los padres fuera de su comunidad y terruño de origen, como se ha mostrado anteriormente.

En términos de la experiencia biográfica, el vacío de contenidos religiosos configura una conciencia de extrañamiento en referencia a las distintas formas de acción y práctica de las iglesias. En consecuencia, es común encontrar en la narrativa de los nativos seculares la percepción de «sentirse ajenos» a los servicios religiosos y los símbolos en acción en los que se han involucrado durante su trayectoria de vida. Para ilustrar, una profesora universitaria comentó:

—«Yo no estoy en ninguna religión porque no fui bautizada y no tengo ningún sacramento, nada, o sea, *yo soy hija del diablo*... Mis papás se radicalizaron conmigo, pero no con mis hermanos, a ellos sí los bautizaron» ... «Aunque, ir a misa porque pus he ido, o sea, no te digo que no, te invitan a una boda y pus vas, al bautizo de no sé quién, pus vas, pero no, o sea, no entiendo ni siquiera el ritual, o sea, me es tan, tan, tan ajeno... llegar y sentirte como el marciano de la circunstancia» (Tamara, 34 años).

En conclusión, el *tipo ideal* del nativo secular se deriva de una trayectoria de vida con una formación no confesional *ab origine* y, posteriormente, de la continuidad en el relato biográfico de una experiencia secular del mundo, en donde las referencias religiosas forman parte del entramado cultural del individuo o de los conocimientos generales de su socialización, pero sin que estas ideas e imágenes representen un marco general significativo para su mundo de vida cotidiana. Esto, sin embargo, no descarta que en algún lapso de la trayectoria se puedan interiorizar ciertos preceptos y prácticas de los recursos religiosos. Como se observó en el subcapítulo anterior, las tendencias de las personas sin religión también pueden comprender a practicantes no teístas, inciertos e, incluso, ateos.

Capítulo 5. Personas sin religión en el contexto de Chiapas

*¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva,
tarde te amé!
Tú estabas dentro de mí y yo fuera,
y por fuera te buscaba; y deforme como era
me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste.
Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo...*

San Agustín (397-398).

*La ignorancia del hombre
que no ha visto a Dios en su gloria es profunda,
pero más profunda si Dios no le revela que NO EXISTE.*

Georges Bataille (1947-1948).

A través de este capítulo se aborda el contexto rural del fenómeno de la desafiliación religiosa en México. Por tanto, se presentan las observaciones realizadas en el municipio chiapaneco para investigar a la población sin afiliación religiosa. Puntualmente, se enlistan los resultados encontrados en el municipio de San Pablo Chalchihuitán en donde, además de la secularización característica del paradigma de la modernización en algunos jóvenes tzotziles, se remarca un escenario de preeminencia de las configuraciones estructurales que expresan relaciones particulares de poder y formas históricas de participación en el espacio público, las cuales han determinado un fenómeno de desafiliación *sui géneris*.

Exordio

Chalchihuitán es un municipio con una población mayoritariamente indígena (tzotzil) enclavado en los altos de Chiapas. La manera de acceder a esta comunidad es a través de su comunicación terrestre con San Cristóbal de Las Casas. El transporte público consiste en taxis que realizan un recorrido de alrededor de una hora por honduras carreteras y caminos curvos que se elevan y se inclinan por distintas comunidades rurales de la zona de los Altos, y que los choferes manejan con temeridad y habilidad intrépida.

En el trayecto hacia el poblado, por las orillas de la carretera pueden mirarse pequeños locales de venta de abarrotes y gasolina en galones; niños y madres transportando madera o arreando a sus borregos y cabras; así como a personas caminando con machete y madera sobre la espalda, sorteando a los perros enclenques que se calientan el cuerpo en el calor del asfalto. Todo lo anterior, enmarcado por un mar de nubes que se distiende como

un ramillete de dientes de león y, en ocasiones, como una *maremagnum* de niebla que ciega los caminos culebreantes de la carretera que comunica las localidades de la región.

Anteriormente, el poblado poseía el nombre tzotzil de *Ghlumnichim* (tierra de flores), sin embargo, en la Colonia se le colocó el nominativo de *Chalchicoatlán* (lugar donde habitan los chalchihuites o piedras de jade). En 1549, a la llegada de frailes dominicos, se le antepuso el nombre de San Pablo. Y, posteriormente, en 1934, se modificó la denominación de la comunidad hasta quedar solo como Chalchihuitán. Pese a lo anterior, sus pobladores aún conservan el nombre atribuido por los evangelizadores católicos como parte de su identificación local (SEGOB, 1987, p. 125). No es extraño, por tanto, que sus habitantes sean conocidos como pableros; residentes ancestrales de los territorios accidentados que componen los 75 kilómetros cuadrados del municipio.

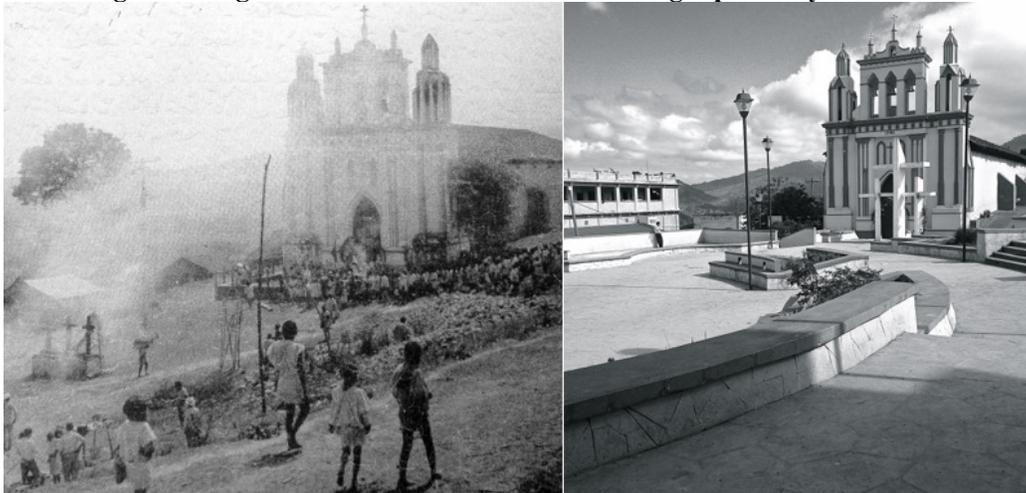
Entre las historias antiguas rescatadas por la etnografía del siglo pasado se cuenta que hace muchos años los habitantes de Chalchihuitán no tenían tierras ni milpa para sembrar, vivían en las cuevas del cerro sagrado llamado *Sibarat*. Según las historias de los viejos más viejos, en los tiempos antiguos todos los pableros moraban en las cuevas del cerro sagrado, pero el apóstol San Pablo llegó un buen día para sacarlos de allí y darles tierra para sembrar (Guiteras, 2002, p. 209). Desde entonces, para el pueblo las cuevas significaron un elemento sagrado y mítico, como sucedió en muchas culturas mesoamericanas (Esponda, 2014), y, asimismo, la agricultura se convirtió en una práctica de subsistencia común entre los habitantes de San Pablo. En la actualidad, de hecho, la siembra de maíz, frijol y café, continúa siendo la actividad básica para la reproducción familiar de la comunidad.

Cuando se asiste por primera vez al pueblo, la entrada se realiza por una senda inclinada en donde se alcanza a mirar un anuncio que da la bienvenida a propios y a extraños: «Bienvenidos a Chalchihuitán. Población: 14,450 habitantes. 1025 metros sobre el nivel del mar». Al llegar a territorio pablero, el clima que se percibe es semicálido-húmedo, como casi todo el año, con abundantes lluvias en verano que ensanchan el cauce de los tres ríos que atraviesan el municipio (el San Cayetano, el San Pablo y el Blanco), complicando los caminos para el acceso al pueblo.

Una vez en la cabecera municipal, se puede escuchar a distintos pableros platicando, jóvenes y viejos, madres con sus hijos, autoridades y caminantes que comparten charlas e

interactúan, generalmente en tzotzil y contadas veces en español, el idioma de los *kaxlanes*, como ellos denominan a los foráneos mestizos. Tal y como afirma el investigador nativo Marcos Pérez (2005), la voz de los chalchihuitecos es recurrente: sus palabras, «se escuchan en los caminos, en las veredas, en las plazas en las reuniones y en los trabajos comunitarios». De ella se desprende su conocimiento cultural compartido y la forma de organizarse que ha sobrevivido históricamente a todo tipo de violencias estructurales.

Fotografía 1. Iglesia católica de San Pablo en el siglo pasado y actualmente



Fuente: Calixta Guiteras (2002) y Carlos N. Mora (febrero de 2015).

Algunos datos importantes

San Pablo se localiza en los Altos de Chiapas, y colinda al norte con Las Maravillas, al este con Pantelhó, al sur con Chenalhó y al oeste con El Bosque, como puede observarse en el siguiente mapa:

Mapa 1. Ubicación cartográfica de San Pablo Chalchihuitán



Fuente: *Google Maps*.

Fiel al indicador vial que da la bienvenida en la entrada de la localidad, en 2010 Chalchihuitán contaba con una población de más de 14 mil pobladores (51 % mujeres y 49 % hombres). Además de ello, en el municipio había casi 3 mil hogares y viviendas particulares habitadas con un promedio de cinco personas en cada uno de ellas. La población de Chalchihuitán de 15 años y más tenía una media de educación de poco más de cuatro años. Esto significa que gran parte de la población en esta comunidad no termina la primaria (88.4 %); de hecho, casi 34 % de personas eran analfabetas en 2010.

En términos de servicios básicos, casi la mitad de la población (46 %) no tuvo acceso a la educación y tampoco a servicios de salud (43 %) (CONEVAL, 2010). En concreto, la comunidad contaba solo con 49 escuelas para su educación y, dentro de ellas, una sola para bachillerato, la cual fue fundada tres años antes, según relatos de los propios pobladores. Para atender los problemas de salud entre los chalchihuitecos, por su parte, el pueblo contaba con dos unidades médicas y solamente seis médicos encargados del cuidado de más de 14 mil personas.

Respecto al desarrollo social, el municipio mostró cifras importantes de rezago, como muchas de los poblados del sureste chiapaneco. En Chalchihuitán, casi 97 % de la población se encontraba en pobreza y casi 80 % en pobreza extrema. A esto hay que sumar que alrededor de 74 % de viviendas no disponían de drenaje y 69 % no disponían de agua entubada de la red pública. Bajo estas condiciones, se comprende que el grado de marginación y de rezago social en la comunidad se categorizó como «Muy alto» para la primera década del siglo XXI (SEDESOL, 2010). Esta situación abrumante pone de manifiesto la «profunda desigualdad que existe en la participación del proceso de desarrollo... en la sociedad mexicana», y, en términos humanos, esto implica poblaciones enteras con una débil estructura de oportunidades sociales (CONAPO, 2010, p. 21).

A estos datos hay que agregar algunas tendencias, por ejemplo, que históricamente San Pablo ha sido una comunidad con muy poca migración. De hecho, para el 2000 el grado de intensidad migratoria era «Nulo», y en 1980, «del total de la población de Chalchihuitán solo cuatro personas cambiaron su lugar de residencia», siendo solamente «contadas y temporales», las ocasiones en que algunos habitantes del municipio salen hacia otros lugares para trabajar durante la época de recolección de café y corte de caña

(INEGI, 1987, p. 7). Más allá de esta migración temporal, en los últimos años, ha surgido otro tipo de movilidad espacial asociada a los jóvenes que salen del poblado para estudiar – y trabajar simultáneamente– en diversos municipios cercanos.

Por otro lado, a pesar de que hay un alto porcentaje de población ocupada, casi la totalidad se dedica a las labores del campo y una proporción menor al comercio, a la elaboración de ropa, de ollas y de vasijas. Esto significa que la población generalmente se aglutina en torno a las actividades primarias, al autoempleo y la subsistencia mediante la siembra en los periodos tradicionales del ciclo agrícola. Es por tanto común, que en este lugar donde la propiedad de la tierra es comunal, los habitantes suelen vender sus productos en mercados intercomunitarios, cuando no en la cabecera municipal en los días en que se reciben los apoyos gubernamentales.⁹⁹

Sobra decir que toda esta información es significativa para caracterizar las condiciones materiales y objetivas de un municipio compuesto casi en 99 % de población indígena. Cuyo lengua principal y exclusiva sigue siendo el tzotzil, para el caso de las generaciones mayores y, gradualmente, conjugada con un cuasi dominio del español en el caso de las cohortes más jóvenes. En este espacio de definición es en dónde, según los datos oficiales, una mayoría de pobladores se han alejado de una afiliación religiosa particular.

Brújula religiosa de San Pablo Chalchihuitán

Chiapas es uno de los contextos más plurales y complejos del campo social religioso del país como lo muestran diversas investigaciones y reportes (Kan y Marcos, 1998; Pérez-Enríquez, 1994; Rivera et al. 2004, 2005). A manera de ilustración, para 1990 en 25

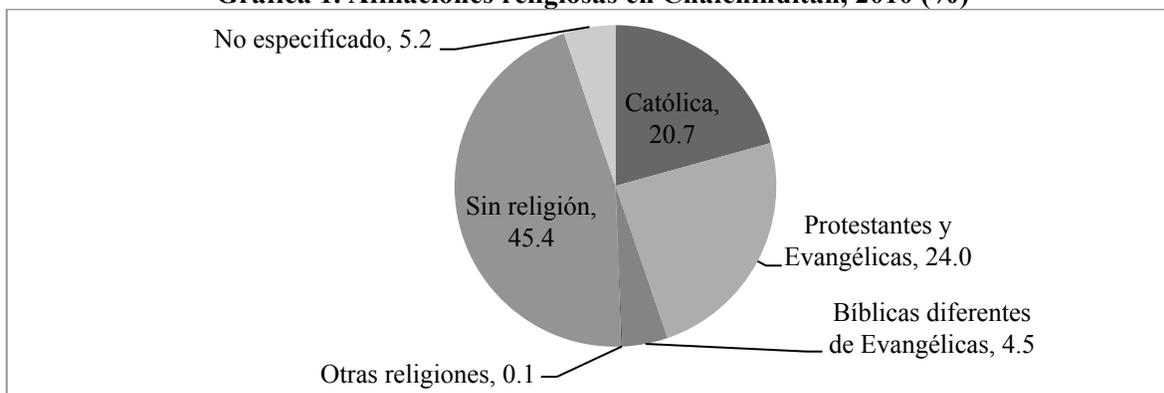
⁹⁹ Uno de los registros del diario de campo refiere sobre esta situación: «me dirigí a la presidencia, ingresé y me di cuenta que las mujeres estaban recibiendo el apoyo económico del programa Prospera. En la biblioteca municipal uno de los encargados contabilizaba billetes entregando el apoyo a las mujeres formadas alrededor de la presidencia. Me quedé un tiempo allí observando como recibían el subsidio federal. Muchos hombres miraban desde lejos, al igual que yo, esperando a sus esposas con el dinero. No había encontrado algún mercado sobre la calle principal del pueblo, sin embargo, esta vez había uno dispuesto en las calles alrededor del templo católico y sobre la avenida principal. Al parecer el objetivo de los mercaderes era aprovechar el pago de Prospera para que las mujeres y sus familias pudieran adquirir artículos como sandalias y botas, ropa para los hombres y los niños, de a 10 pesos la pieza; tela blanca e hilos de color azul, morado y rojo, para elaborar los vestidos tradicionales; comales y artículos de peltre para la cocina, así como comida, pan y bisutería. Los olores del pequeño mercado eran penetrantes, y el lugar era transitado por mujeres y sus hijos, principalmente, quienes alegremente compraban las mercancías, aprovechando el ingreso recogido» (17 de febrero de 2015).

municipios de la entidad los católicos ya eran menos de 50 % del total de su población. Diez años después, para el censo del 2000, el número creció a 33 de los 111 municipios. Y, en el último censo (2010), se observó que 43 de los 118 municipios registrados exhibían a menos de la mitad de la población afiliada al catolicismo.

Tan solo para 2010, en 14 localidades chiapanecas el grupo mayoritario ya no fue el católico sino de otra denominación. De ellos, en ocho casos los grupos evangélicos y protestantes mostraron ser mayoría en la localidad; en tres, el primer puesto es ocupado por las asociaciones Bíblicas diferentes a Evangélicas; y en 3 más, la población sin religión resultó mayoritaria: Bella Vista (31.4 % de personas sin religión), Benemérito de las Américas (34.6 %), y San Pablo Chalchihuitán (45.4 %). Éste último, el espacio de investigación seleccionado.

A nivel nacional, el municipio con más población sin religión se encuentra en Veracruz (Mecayapan) con un porcentaje de 53.7 % de desafiados (INEGI, 2010).¹⁰⁰ Después de éste, se encuentra Chalchihuitán con 45.4 % de desafiados, lo que se traduce en más de 6 mil habitantes de San Pablo que han referido no pertenecer a una iglesia o religión en particular. De hecho, al interior del poblado, este porcentaje es una mayoría considerable y coloca a las personas sin afiliación por encima de otros grupos del campo religioso municipal, como los católicos (20.7 %) y los evangélicos (24 %). Véase la gráfica a continuación:

Gráfica 1. Afiliaciones religiosas en Chalchihuitán, 2010 (%)



¹⁰⁰ Las características de este municipio son condiciones de marginación y pobreza evidente, al igual que los otros que concentran los mayores porcentajes de población sin religión. Esto permite aseverar que, en la mayoría de los casos, las localidades con más desafiación muestran grados de marginación alto y muy alto, pobreza considerable y grados de desarrollo humano bajo y medio bajo. Además de ello, en diversos de estos poblados, la población indígena es mayoritaria, con porcentajes de más de la mitad de la población en adelante, y la movilidad migratoria de sus poblaciones es baja o prácticamente nula (Gutiérrez, 2007).

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010).

De acuerdo con las cifras anteriores, en el censo del año 2000 San Pablo también se encontraba en el rango de los municipios con más porcentaje de población desafiada. En tal periodo ocupaba el sexto lugar con un porcentaje de 44.13 % de personas sin religión. En la lista de los 10 municipios con más alto porcentaje de población desafiada se localizaban otros poblados de Chiapas (Mitontic, Bejucal, Chanal, Bella Vista, Cancuc, Chenalhó y Santiago el Pinar) y de Veracruz (Tatahuicapan y Mecayapan). Singularmente, diez años después, todos los poblados mentados disminuyeron el porcentaje de población sin religión hasta menos de 20 % en algunos casos. Solo en San Pablo se mantuvo el crecimiento porcentual de este sector de la población. Obsérvese la siguiente tabla:

Tabla 1. Municipios con + porcentaje de población sin religión en México, 2000 y 2010

Municipio	2000	2010	Diferencia
Santiago el Pinar	63.94	42.2	-21.74
Mecayapan	55.85	53.7	-2.15
Tatahuicapan de Juárez	46.03	43.3	-2.73
Chenalhó	44.73	23.1	-21.63
San Juan Cancuc	44.19	34.7	-9.49
Chalchihuitán	44.13	45.4	+1.27
Bella Vista	41.05	31.4	-9.65
Chanal	36.76	19	-17.76
Bejucal de Ocampo	36.49	26.9	-9.59
Mitontic	35.17	16.5	-18.67

Elaboración propia. Fuente: INEGI (2010) y Gutiérrez (2007).

Esta tendencia de ensanchamiento del grupo sin afiliación en Chalchihuitán se mantiene incluso desde finales del siglo pasado. En 1990, la información disponible dice que el municipio contaba con un 19.28 % de población sin religión. Para este periodo, este fenómeno podía explicarse, a decir de Viqueira (1995), porque «buena parte de los tradicionalistas, [fueron] conminados a identificarse con una de las religiones reconocidas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)», por ejemplo, la católica, a pesar de no reconocer la «autoridad espiritual de la Iglesia romana». Además de ellos, asegura el investigador, otro grupo de «tradicionalistas», «prefirieron decir que no profesaban religión alguna, lo que explica la tasa tan alta de ateos que registra el INEGI» durante los años 90.

Ya puede notarse en este punto que la elección de este municipio para investigar a la población desafiada radica en las condiciones peculiares de su campo religioso.

Particularmente, en el incremento continuo que ha tenido la población sin religión desde finales del siglo pasado. En aquel periodo (1990), uno de cada cinco de los habitantes de San Pablo se identificó como sin religión (y los católicos representaron el 60 % de la afiliación recurrente). Dos décadas después, para 2010, las personas sin religión se posicionan como el primer grupo dentro del campo religioso del municipio, con más del 45 %, casi el equivalente de los católicos, y los protestantes y evangélicos en conjunto.

Todo lo anterior reconociendo que el caso de San Pablo no es representativo dentro de los datos estatales o nacionales. Como se ha mentado, Chalchihuitán es uno de los 43 municipios en el país donde el catolicismo representa menos de la mitad de la población en 2010, y solo uno de los tres en donde la población sin religión es mayoría. De hecho, el sector sin afiliación en Chiapas es el más alto en términos absolutos en todo el país (un poco más de 580 mil habitantes), sin embargo, su porcentaje se encuentra en 12.1 %, por debajo solo de Quintana Roo, con más de 13 % de personas sin religión, a nivel estatal.

Faro metodológico

La antropóloga Calixta Guiteras trabajó durante 1946 en la comunidad de San Pablo Chalchihuitán, y durante esa pesquisa escribió:

«el hecho de llevar... semanas sin tener un informante no me desalentó, o un poquito solamente. El trato diario, la observación constante, el oído siempre atento, el persistente esfuerzo por romper la resistencia tenaz y larga que se me opuso, dieron por fin sus resultados...» (Guiteras, 2002).

Lo anterior resulta, sin duda, revelador, en una comunidad que todavía hoy se caracteriza, como en el siglo pasado, por ser «uno de los núcleos indígenas más conservadores de la zona tsotzil», a pesar del contacto que la comunidad ha tenido con el exterior, lo cual ha modificado la vida interna del poblado. En este hermetismo étnico el investigador es solamente un *kaxlan* intruso que arriba al pueblo para interrumpir la cotidianidad de los pableros.

Sin omitir los límites de la interacción mentada, la investigación cualitativa de este trabajo doctoral se concretó en San Pablo bajo las preguntas iniciales: ¿quiénes son las personas sin religión dentro de la localidad? ¿En qué creen y cuáles son sus prácticas religiosas, si es que tienen algunas? Y, así mismo, ¿qué tienen en común las trayectorias de las personas sin religión en Chalchihuitán?

El trabajo de campo en este poblado indígena se llevó a cabo en el primer trimestre del 2015, durante los meses de enero, febrero y marzo. Se realizaron más de 75 entrevistas, charlas, interacciones incidentales y otros momentos de la investigación con diversos habitantes de la comunidad e informantes clave.¹⁰¹ Dentro de todo este material, se realizaron 30 entrevistas semiestructuradas con personas que se definieron sin religión en el municipio.

Este apartado, por tanto, tiene el objetivo de mostrar los distintos resultados centrados en la información de estas personas sin afiliación, aludiendo a las interrogantes que llevaron a investigar el contexto del sureste mexicano. Antes de mostrar los resultados, eso sí, es preciso traer a la mesa las hipótesis que se plantearon en el primer capítulo de este trabajo de investigación, las cuales deben ser contrastadas con las observaciones realizadas en campo.

H1): La primera hipótesis es que la categoría sin religión agruparía a individuos con una desafiliación determinada por la falta de identificación o aversión a un linaje creyente, pero que expresan algún grado de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual. En estos términos, los tipos ideales del fiel religioso y del ateo militante serían perfiles poco recurrentes debido a la tendencia, propia de la secularización individual, por reorganizar continuamente las creencias, las prácticas-rituales, y la referencia a la afiliación religiosa de las personas.¹⁰²

Particularmente, sobre la presencia del ateísmo en las comunidades abordadas, diversos estudiosos y expertos sobre el sureste mexicano han remarcado esta «imposibilidad atea» en el contexto rural. Por ejemplo, Bastian (2008), asegura que el crecimiento de población desafiliada, de ninguna manera «remite a un crecimiento del

¹⁰¹ Se cuenta con los archivos de cada una de estas interacciones durante el trabajo de campo. Además, el proceso de investigación se complementó con un diario de campo donde se expresa el relato de la estancia y el cual, como toda empresa narrativa, está estructurado a la vez de personajes, temporalidades e incidentes, es decir, la trama y la urdimbre de lo que la memoria alcanza a dictar –ese conjunto de vidrios rotos–; y a la vez, de subjetividades, percepciones y juicios que se desprenden de las observaciones del investigador.

¹⁰² En esta hipótesis se remarca la noción de secularización que se han construido en el segundo capítulo de este trabajo de investigación, es decir, entendida como un proceso de reorganización o de movimiento relativamente inédito, de las dimensiones del fenómeno religioso y que en el nivel de las biografías individuales implica el posible cambio entre trayectorias esperadas, la desafiliación o reafiliación, así como la recomposición de las dimensiones del creer y practicar entre los individuos socializados a cierta distancia de un linaje creyente heredado o incorporado socialmente.

ateísmo en un estado predominantemente rural». Además de esto, se debe considerar que en el contexto de una comunidad indígena, por encima de la afiliación *stricto sensu*, es plausible encontrar sistemas de creencias arraigados, fusionados y renovados, sobre todo a raíz de los diversos trabajos proselitistas de las organizaciones religiosas que comenzaron a establecerse desde el siglo pasado (Page, 2006, 2011).

H₂): También se conjeturó que las personas sin religión habrían llegado a esta identificación principalmente por dos vías: a) a través de la continuación de una trayectoria con una escasa educación confesional durante su formación temprana; o, b) a través de una ruptura con los dogmas generalmente transmitidos por vía familiar o comunitaria. En este sentido, la *desposesión* del linaje religioso estaría basada en un distanciamiento que inició, en algún grado, desde las generaciones previas o en el tránsito voluntarista de un espacio confesional hacia un espacio de socialización secular.

H₃): Finalmente, una tercera hipótesis es que, en comunidades rurales indígenas, se anticiparía un cambio religioso influenciado principalmente por procesos estructurales o debido también a las resistencias comunitarias que remarcan la preeminencia de la localidad por encima de las decisiones individuales de la agencia. Esto supone considerar el peso del campo religioso que tiende a pluralizarse en las comunidades rurales indígenas y la legitimación de las *costumbres* como forma de socialización.¹⁰³

Bajo tal lógica, se esperaría, por un lado, que un escenario de pluralización del mercado religioso, que, en algunos casos, tiene como consecuencia la pérdida de la hegemonía de la «religión oficial» (el catolicismo, generalmente), los individuos tenderían a realizar un posicionamiento estratégico o contención del antagonismo, como una respuesta al contexto, si en éste existe un conflicto latente con tintes religiosos. Y, por otro, se supondría que el papel de la cultura indígena restringiría la asimilación de los linajes

¹⁰³ En este sentido, en el segundo capítulo de la investigación se ha bosquejado la diferenciación entre la desafiliación religiosa cultural y la estructural con base en la evidencia de los municipios del país y de la propuesta de Condran y Tamney (1985). Según se ha mentado, la desafiliación estructural puede ser explicada por el grado de acceso a recursos más que por un modelo de cambio individual. Es decir, vinculada con la extensión e influencia de las organizaciones religiosas o, mejor dicho, como resultado de la secularización sobre el cambio religioso de las instituciones hierocráticas, lo que modifica el espectro de la oferta en el campo religioso. Por su parte, los desafiliados culturales, centrarían su oposición en la primacía de las creencias, de tal manera que para ellos el cambio de valores es el núcleo de la movilidad religiosa o, en otras palabras, un efecto de la secularización sobre la demanda individual que se manifiesta en la participación religiosa de los individuos.

creyentes estándar a través de la etnicidad y los sentimientos de pertenencia comunitaria.¹⁰⁴

Remarcar la determinación estructural, empero, no implica suprimir la decisión de los individuos de la comunidad en todo sentido. De hecho, la desafiliación religiosa también se ha comprendido como un tipo de «acción racional con arreglo a fines», cuando se considera a los distintos grupos religiosos como proveedores de servicios sociales y beneficios importantes para la sobrevivencia en contextos de marginalidad y aislamiento. En este sentido, dice Cristina Gutiérrez (2007), «es probable que este mismo contexto favorezca por sí mismo un alejamiento de las instituciones o de las propias creencias religiosas, al debilitar la pretensión de las iglesias de ser poseedoras de la verdad absoluta».

Bajo el primer argumento se remarcaría la idea weberiana de que por encima de las ideas (e imágenes del mundo) se encuentran los intereses materiales e ideales de las personas. Esta conjetura, no obstante, no parece sostenerse puesto que los hombres y mujeres encuentran en las asociaciones religiosas más que distribución de bienes materiales, estrategias éticas para la resolución de problemas prácticos, como en el caso del alcoholismo habitual en algunas comunidades indígenas (Véase el reporte sobre alcoholismo y pueblos indígenas del CDI, 2008).

Por otro lado, la idea de que el propio contexto pluriconfesional acelerado produce el alejamiento institucional –traducido en la desafiliación de las personas sin religión– resulta plausible, más que por el debilitamiento de un monopolio de una verdad religiosa absoluta, por la configuración, no esperada, de un espacio de definición con nuevas condiciones de la creencia o, mejor dicho, con nuevas condiciones de la afiliación. Donde adscribirse a una religión o exiliarse de ella, como asevera Charles Taylor (2007), es una más de las posibilidades dentro de otras tantas.

¹⁰⁴ Estas hipótesis abrevan de la revisión de la literatura sobre el tema en México (capítulo 1). Allí se ha concluido que expresar una posición sin religión en un contexto rural implica: por un lado, matizar la desafiliación, negando incluso que se trate de un ateísmo *per se*. En el mejor de los casos, se trata de una estrategia coyuntural para enfrentar el «temor», la «búsqueda de recursos» o la «administración de conflictos» en la localidad pluriconfesional. Por otro lado, en los espacios rurales parece haber un consenso no acordado en reconocer la preeminencia de la comunidad por encima de la individualidad, ya sea en la figura del conflicto, de la multiplicidad de confesiones religiosas o incluso en el fenómeno denominado como «factor étnico», que no es más que el reconocimiento de los atributos históricos y simbólicos de la identidad étnica que mantiene cohesionado al grupo como una colectividad cultural particular, con mitos de linaje y recuerdos históricos que la diferencia de otros grupos.

Las personas sin religión en Chalchihuitán

Una vez dicho todo lo anterior, se presenta la información del trabajo realizado en campo. Como se ha mencionado, se realizaron 30 entrevistas semiestructuradas en la comunidad con personas que inicialmente se definieron sin religión cuando se les cuestionó: ¿Cuál es su religión o iglesia? A pesar de que se buscó maximizar la heterogeneidad de los casos, a manera de vigilancia metodológica, la dinámica de campo determinó el encuentro con un cúmulo heterogéneo de pobladores. Todos ellos, no obstante, con dos elementos en común: el declararse sin religión o sin participación en una asociación religiosa o sin asistencia específica a una iglesia del abanico municipal; y, asimismo, el ser habitante de San Pablo durante, por lo menos, los últimos cinco años.

A continuación, se muestra el perfil de los entrevistados (para información más detallada ver en Anexos las Tablas 3.1 y 3.2).

Tabla 2. Información general de los informantes

Variable	Absoluto	Porcentaje
Género		
Mujeres	8	27
Hombres	22	73
Información etaria		
Edad promedio	34 años	
Moda	20 años	
Rango de edad	17 -65 años	
Estado civil		
Solteros	8	27
Casado o unión libre	22	73
Educación		
Sin educación formal	1	3
Educación básica	23	77
Bachillerato y más	5	17
Educación universitaria	1	3
Descendencia		
Promedio de hijos	3.4	
Promedio mujeres	2.37	
Promedio hombres	3.8	
Rango de hijos	0-13	
Información de ingreso*		
Ingreso promedio	\$3,068	
Rango de ingreso	\$400-\$10,000	

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

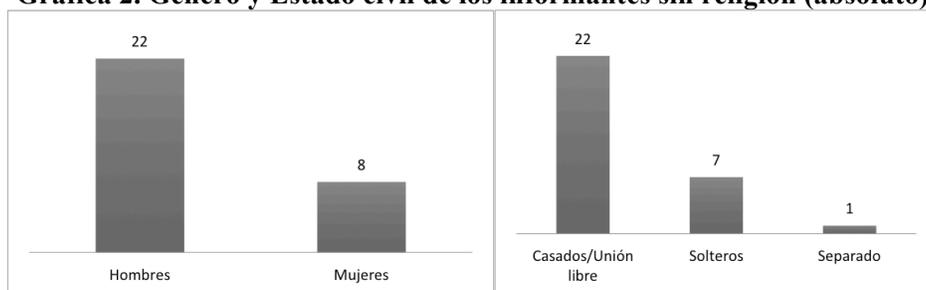
*Solo declararon ingreso 19 personas en la comunidad.

Una de las primeras cuestiones que resalta es la diferencia evidente entre el número de

hombres (22) y mujeres (8) entrevistados. La evidente mayoría masculina se explica por la notable diferenciación del uso del espacio público entre hombres y mujeres en la comunidad (Gelover, 2008). En este sentido, mientras la masculinidad se desenvuelve «naturalmente» en el espacio público, es decir, en el cabildo y en las zonas de reunión como las iglesias y el parque municipal del pueblo; las mujeres lucen extrañadas en los espacios abiertos. No se les permite participar regularmente ni tener injerencia significativa en el espacio público de la comunidad. De hecho, el «actuar en público» se encuentra repartido en cierta masculinidad hegemónica: la de los hombres y jóvenes que adquieren un cargo político y religioso.¹⁰⁵

Por otro lado, el rango de edad de estos pableros que amablemente colaboraron en la investigación es de 17 a 65 años. Con un promedio de 34 años y con una moda de 20. Esto nos habla de la composición juvenil de la población que se localizó en el municipio de los Altos de Chiapas. Esto, igualmente concuerda con la información del censo del 2010, que asegura que el poblado indígena tiene una clara concentración de población joven, ya que 60 % de sus habitantes se encuentra entre los 0 y 19 años. Hay pocos pobladores de más de 60 años en San Pablo y, varios de los que se encuentran, no cuentan con información del año en que nacieron: «sus padres no les dijeron», afirman los más viejos.

Gráfica 2. Género y Estado civil de los informantes sin religión (absoluto)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

En otros términos, solo uno de cada cuatro de los entrevistados no se encuentra actualmente en una unión conyugal. En concreto, siete pableros sin religión son solteros y uno separado, mientras que el resto manifiesta un tipo de emparejamiento (gráfica 2). Sobre esto, es

¹⁰⁵ De esta manera, la jerarquía y prestigio de la posición da cuenta de la carrera social de los pableros, sin embargo, esto no aplica en el caso de las mujeres ya que muy pocas de ellas acceden a cargos públicos. De acuerdo con la etnografía realizada, solo hay tres mujeres ejerciendo cargos públicos en el gobierno municipal: la regidora de la comisión de «Género y equidad», a quien se buscó durante los meses de trabajo de campo sin éxito; la directora del DIF municipal; y la encargada del programa social PROSPERA.

importante mencionar un par de tendencias:

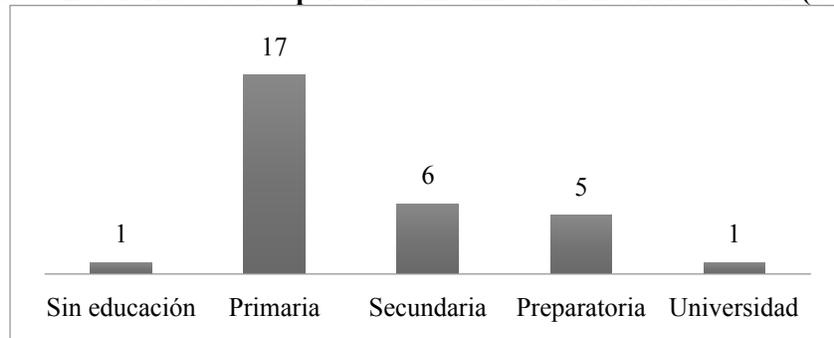
Primero, la soltería es un estado recurrente sobre todo en jóvenes que rondan los 20 años. Para estos últimos, a pesar de la tendencia local de unión matrimonial a corta edad, el matrimonio comienza a ser cuestionable. Estos pableros jóvenes cuentan con otro tipo de *expertise* probablemente atribuido a su movilidad espacial, merced a las «salidas» recurrentes del pueblo en búsqueda de trabajo o mejores oportunidades de educación en los municipios cercanos.¹⁰⁶ Y, segundo, las separaciones son poco recurrentes entre los pableros. A decir de INEGI, solo hay un registro de divorcio durante 2010 en San Pablo. Para los habitantes de Chalchihuitán el rompimiento del matrimonio es atípico como ya registraba la antropóloga Calixta Guiteras desde el siglo pasado: «por qué dejaría a la mujer si sabe hacer las cosas, además, ya no me darían otra», afirmó uno de sus informantes.

Respecto a la escolaridad hallada entre los entrevistados desafiliados (gráfica 3), la mayor parte de ellos (23) tuvo acceso a educación básica (primaria y secundaria), aunque, por lo menos, cuatro de los informantes afirmaron haber dejado la educación primaria trunca. Asimismo, cinco chalchihutecos alcanzaron la educación en el nivel de bachillerato; y en los extremos, solo en un caso, una de las informantes terminó una carrera universitaria como «Administradora de empresas», y en otro, un varón no tuvo educación formal. Recordando que el promedio de escolaridad en San Pablo es de un poco más de cuatro años, se considera con relativa «alta educación» a quienes accedieron a educación secundaria y más, es decir, poco más de una tercera parte de los informantes. Esto sugiere que la desafiliación religiosa no se encuentra vinculada expresamente a una «alta escolaridad» entre los habitantes de Chalchihuitán.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ante la escasez de trabajo y autoempleo al interior de la comunidad, diversos habitantes de San Pablo buscar trabajo incluso en otros estados de la República. Principalmente en la cosecha agrícola en estados del norte del país; como albañiles en algunos municipios cercanos; y en empleos ocasionales en zonas hoteleras de Playa del Carmen y Cancún. Uno de los entrevistados, por ejemplo, relató que dos meses antes había salido a trabajar en la cosecha de frutos en Sonora y Baja California. La paga que recibió fue de mil pesos por semana. Su transporte le costaba más de mil 300 pesos y gastaba casi 40 pesos por comida al día. Esto le dejó una ganancia de más de 4 mil pesos por cada dos meses de trabajo en el exterior. Este circuito, a decir del informante, lo había realizado en dos ocasiones previas en compañía de sus amigos y solo había estado «en el lugar donde se recoge la cosecha», nunca pudo conocer Hermosillo ni a otras personas; a pesar de ello, tenía la intención de «conocer la capital» si algún día regresaba.

¹⁰⁷ La educación escolarizada es uno de los puntos fundamentales sobre los cuales se ha puesto especial atención en las políticas de los gobiernos en turno. Esto ha provocado el incremento de escueleros en el pueblo, jóvenes que acceden cada vez a más años de escolaridad. Esta tendencia, pese a todo, no repercute, en la mayoría de los casos, en mejores condiciones de vida para ellos, pero sí en una actitud distinta frente a

Gráfica 3. Escolaridad de las personas sin afiliación en Chalchihuitán (absoluto)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán

Otro dato importante para caracterizar a los desafiliados es el número de hijos que manifestaron tener. En promedio, los informantes tienen 3.4 hijos y el rango va desde aquellos que no tienen primogénitos (7 hombres y 1 mujer –con preparación universitaria–), hasta el caso de dos pableros con 10 y 13 hijos, respectivamente. Controlando esta variable por género, se advierte que los hombres tienen en promedio más progenie que las mujeres: 3.8 hijos por cada hombre y 2.4 por mujer. Además de ello, el rango es radicalmente distinto entre unos y otras, ya que las mujeres entrevistadas tienen de cero a cinco hijos, mientras que los varones de cero hasta 13.¹⁰⁸

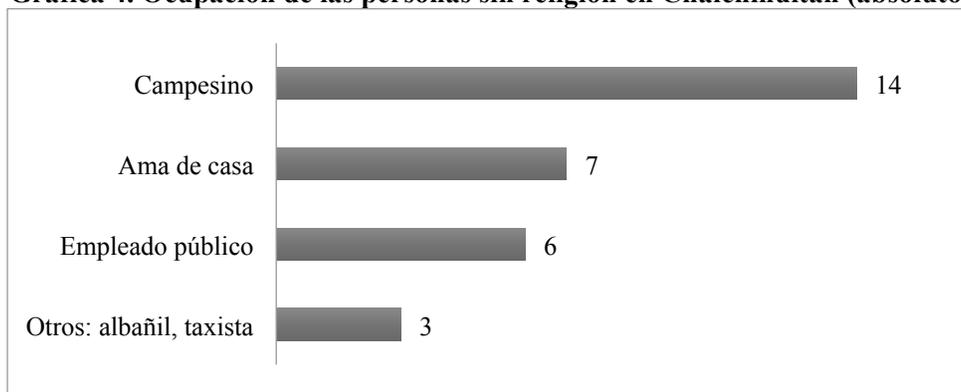
Por último, acerca de la ocupación de los desafiliados en Chalchihuitán, entre ellos aparece una mayoría de personas (14 hombres) dedicados exclusivamente a la agricultura. Esto significa que son exclusivamente campesinos y solamente laboran en dos periodos anuales: durante los tiempos de la siembra y la cosecha. Los alimentos que producen son

las instituciones comunitarias. Algo de esto ya observaba incipientemente Köhler (1982), en su investigación en los ochentas, cuando comprobó que los jóvenes que habían terminado el último año de primaria no mostraban mucha inclinación para ocuparse de los cargos tradicionales. En contraste con todos los que no accedieron a la escuela, aquellos que completaban la educación primaria, se quedaban en su pueblo, descontentos de que sus estudios no proporcionaban un rendimiento material, es decir, que los conocimientos obtenidos en la escuela no les dieran ninguna ventaja económica. Así, presagiaba el investigador: «Dentro de pocos años se va a saber, si este grupo de jóvenes puede integrarse en alguna forma al sistema de cargos o si va a constituir un grupo separado, iniciándose un proceso de desintegración social» (Köhler, 1982, p. 143).

¹⁰⁸ Esta característica es el reflejo del incremento de varones que tienen «unión libre» con más de una mujer y con las cuales procrean distinto número de hijos. Esto sucede sobre todo entre pableros con estatus alto y mejores ingresos, aunque no es exclusivo de ellos. Por otro lado, el fenómeno atañe directamente a la afiliación religiosa ya que una de las pautas del ingreso a las religiones no católicas es el «respeto» por una ética que restringe ciertas prácticas como el consumo de alcohol, el adulterio, el robo, etc. En tal caso, definirse como desafiliado es una estrategia velada para mantener relaciones y consumos no soportados por las restricciones de las asociaciones religiosas. En esta lógica, varios de los informantes manifestaron que ellos «no estaban en una religión» porque eran consumidores de *pox* y aguardiente, o porque estaban emparentados con más de una mujer. Eso «la religión no lo permite», aseveraron.

generalmente maíz, frijol y café. Los dos primeros para consumo familiar, y el último para vender a intermediarios que sacan ventaja de los bajos precios de las semillas locales. Entre este subgrupo es complicado identificar un ingreso mensual ya que obtienen ganancias anualmente de las ventas de sus productos (entre 800 y 4 mil pesos, por venta, según dijeron algunos campesinos).

Gráfica 4. Ocupación de las personas sin religión en Chalchihuitán (absoluto)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

Una segunda «ocupación», en el caso de las mujeres, es la de «ama de casa». De hecho, solo una de las mujeres entrevistadas (quien accedió atípicamente a la universidad) no participa de esta actividad, mientras que el resto aseguró trabajar labores domésticas, en el cuidado de los hijos, preparando la comida familiar, tejiendo y, simultáneamente, durante la temporada agrícola, en las actividades de siembra y cosecha conjuntamente con sus cónyuges. Esta actividad no tiene retribución económica para las mujeres, así que generalmente los ingresos de ellas dependen del trabajo de sus esposos y de la asistencia social del gobierno federal y estatal.

Además de la ocupación anterior, también se encuentran otras regulares en servicios de albañilería y taxi. En el primer caso, la paga diaria que reciben los pableros es de entre 70 y 100 pesos; mientras que el caso de los taxistas –un gremio reducido de propietarios de un automóvil *Tsuru* con el que realizan viajes diarios a San Cristóbal de Las Casas y a otros parajes de la zona–, reportan ganar un máximo de 200 pesos al día, «dependiendo del pasaje». Es decir, que este subgrupo tiene un rango de ingresos mensuales que va desde los mil 400 pesos hasta los 4 mil, a pesar de ello, este ingreso no es estable y en muchas ocasiones depende de la economía de los usuarios y consumidores.

Adicionalmente, otro acumulado de pableros sin religión (cinco hombres y una mujer), exhiben mejores retribuciones mensuales que la media local. Estos son trabajadores del bando municipal (en la biblioteca, la comisaría, regiduría y el área de seguridad pública) y en la administración del Centro de Desarrollo Comunitario (CEDECO). Todos ellos representan un grupo «privilegiado» en Chalchihuitán ya que mantienen ingresos por arriba de los 4 mil pesos y en promedio ganan mensualmente poco más de 6 mil. Adicionalmente, este subconjunto ha obtenido más grados de estudio, generalmente hasta el bachillerato. Esta movilidad, sin embargo, es relativamente segmentada e inédita en los cargos públicos de la localidad, ya que anteriormente el sentido de los puestos de gobierno era el «servicio comunitario», aunque esto comenzó a modificarse a partir de los años ochenta del siglo pasado. Según registra la investigación de Pérez (2005):

La situación del municipio empeoró cuando el ayuntamiento comenzó a manejar dinero. Poco a poco se fueron peleando los regidores, comandantes, alcaldes, mayordomos y otros servidores públicos para obtener mejores sueldos. La corrupción fue echando raíces en todos los rincones de Chalchihuitán, en los corazones, los hogares y los parajes; las autoridades olvidaron sus responsabilidades, se perdió el sentido de servicio de los cargos y se modificó la forma de hacer política; el principio de servir al pueblo se convirtió en el de servirse del pueblo (M. Pérez, 2005, p. 55).

Al final del día, puede notarse que el grupo de personas sin religión no se distingue por un ingreso sustantivamente alto. Incluso, la mayoría de los informantes tiene un ingreso bajo y volátil, en correspondencia con sus actividades cotidianas: campesinos temporales y amas de casa, albañiles y taxistas. Máxime, el gremio de empleados en el ayuntamiento, con una posición «más estable», sabe que tradicionalmente al terminar su mandato en la cabecera – después de un período de un año– todos regresan a sus parajes, en sus casas en el monte, para que otros ciudadanos toman sus posiciones en el ayuntamiento (Köhler, 1982, p. 119). Aunque esta rotación de cargos parece estar cambiando con los años, hacia una forma de empleo y acumulación.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Para María Pérez (1994), el «ayuntamiento Constitucional» es un producto del régimen que emerge con la Revolución de 1910, en lo político, y con la Reforma Agraria Cardenista, en lo económico. Es uno de los tres poderes paralelos –junto con el poder político tradicional (regidores y otros cargos) y el político-religioso– que configuran la estructura de poder en las comunidades tzotziles. A pesar de su estructuración, sin embargo, para la investigadora es cada vez más evidente que el poder constitucional va desplazando al sistema de cargos, a medida que la presión sobre la integración constitucional de las comunidades indígenas va siendo más fuerte. Esta organización enfrenta, por tanto, diversas atenuaciones, una de ellas, sin duda, la imposición de la lógica económica a los puestos que anteriormente tenían el fin último de «servir al pueblo», en una especie de servicio comunitario que incrementaba el capital simbólico y

Lo anterior permite intuir que el acceso a ingresos y, por tanto, a bienestar material, no es uno de los rasgos principales que se vincule con la falta de afiliación religiosa en Chalchihuitán. Por supuesto, esta asunción solo es aplicable para el grupo de entrevistados y es necesario hacer una diferencia indiscutible con la percepción del bienestar subjetivo y de la certidumbre existencial. En otras palabras, un bajo ingreso no implica necesariamente una percepción de incertidumbre de vida. De hecho, cuando se cuestionó a los pableros sobre conflictos sociales o individuales en su experiencia, la mayor parte de ellos coincidió en que no había problemáticas sustantivas, con excepción del alcoholismo que había pasado, en diversos sectores, de ser un consumo ritual a representar un consumo nocivo, pero «soportado» por las prácticas y costumbres rituales del pueblo.¹¹⁰

Rasgos del fenómeno religioso en las personas sin afiliación

Después de presentar la caracterización anterior, toca observar las tres dimensiones que se han definido acerca del fenómeno religioso en las personas sin afiliación de Chalchihuitán, es decir, el sentido de la afiliación, así como las creencias y las prácticas con un significado religioso, si pueden localizarse en la enunciación de su discurso.

Cuestión de afiliación/ desafiación

La afiliación es uno de los elementos centrales de aquello que se ha entendido como fenómeno religioso. A decir de los elementos teóricos propuestos en el segundo capítulo de esta investigación, la afiliación daría cuenta del vínculo entre la comunidad de creyentes

el estatus antes que el capital económico (Bastian, 2008).

¹¹⁰ Si bien existe el «alcoholismo ritual», también es visible otro que atañe sobre todo a varones en situaciones sociales particulares. Éste se observa en algunos jóvenes, adultos y ancianos, quienes abandonan a la familia y el trabajo para vivir en «mendicidad» e invirtiendo lo poco que obtienen de su trabajo para la compra de alcohol (Page, 2006, 2011). Con relación a este tema, en el trabajo de campo se observó durante las fiestas tradicionales de verano a distintas mujeres bajo los efectos de alcohol; generalmente ancianas, quienes se mezclaban entre los pableros varones para bailar y convivir en las verbenas populares. Así se anotó en el diario de campo: «Comenzaron a circular *pox*, varios de los regidores llevaban botellas de refresco vacías y garrafones pequeños donde iban vaciando el aguardiente que les regalaban, pocos de ellos lo tomaban directamente, sin embargo, algunos pableros *bolos* pedían *pox* y se lo tomaban de primera mano. Miré a una mujer de unos 60 años quien bailaba cada que la banda tocaba música, ella pedía *pox* a los regidores. Uno de ellos sacó su botella y le sirvió un poco del que había acumulado. La anciana se llevó la botella y siguió tomando mientras bailaba. En esta ocasión miré alrededor de tres mujeres embebidas, mientras que días atrás solo había visto a una anciana que seguía a los *paxiones* para recibir alcohol» (21 de febrero de 2015).

concretos de una iglesia (un grupo social específico con formas de organización diversas, formales e informales) y una comunidad virtual, a la manera de «linaje imaginario» (pasado y futuro), que sirve para identificar a los que «están dentro» y «los que están fuera» de ella. Existe por tanto, a través de la afiliación, una «continuidad» sustancial, no simplemente de creencias y prácticas de una generación a otra, sino en el sentido de que esta continuidad es la expresión visible de «una *afiliación* que el creyente (individual o colectivo) reivindica expresamente y que lo hace miembro de una comunidad que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros» (Hervieu-Léger, 1996, p. 28).

Cuando se asiste a recopilar información sobre la «religión» de las personas, en primer término, se demanda una autoreferenciación del imaginario de continuidad del linaje creyente de los individuos. Una reconstrucción que se echa a andar bajo el cuestionamiento inicial sobre la religión o iglesia de los individuos. Y que, en el caso de los desafiliados, demuestra una disrupción en el conjunto de vidrios rotos que se han definido como memoria. De esta manera, dice la socióloga Hervieu-Léger, el imaginario de la continuidad se recompone «como un entramado de memorias que irrumpen y que son también memorias “trabajadas”, inventadas, continuamente reelaboradas en función de los conflictos de un presente sometido, cada vez con más presiones, al imperativo de la novedad» (Hervieu-Léger, 1996, p. 44).

Estas observaciones en el papel resultan más claras en el campo cuando se inquiere a los individuos sobre su religión o iglesia. En diversos casos, como en la experiencia de investigación en San Pablo, la afiliación se problematiza solo en el momento mismo de la entrevista ya que *a priori* la religión resulta ser un elemento que no se ha hecho reflexivo. Definirse sin religión, en tal caso, es un dispositivo que puede ser recompuesto durante la interacción, a través de un reposicionamiento o de las enunciaciones del metadiscurso de aquellos que se delimitaron en un primer momento como desafiliados.

En la práctica, uno de cada seis de los entrevistados que inicialmente se definieron sin religión, reivindicaron posteriormente, directa o indirectamente, una religión específica. En cuatro de los casos se identificaron «mejor dicho» como católicos y en uno más como evangélico. Este reajuste, actualizado durante la charla, fue parte de la reconstrucción de la memoria del linaje creyente de los pableros, y surgió como consecuencia de la profundización de la información por encima de la simple afiliación religiosa.

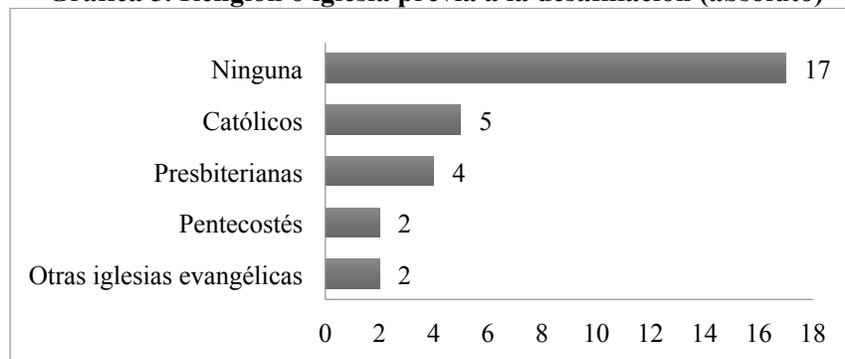
A manera de ilustración, en una de las entrevistas con un regidor que se había definido sin religión, éste comentó que como trabajador de la cabecera municipal «no tenía iglesia», pero regresando a su paraje de origen reanudaría su religión, al terminar su periodo de servicio municipal. Según el informante, después de terminar su cargo y retornar a su paraje, sería «castigado» y se iba a «arrepentir» por «no tener religión en el ayuntamiento». Tal parece como si su trabajo «constitucional» exigiera una especie de suspensión religiosa, tanto de sus creencias privadas, sus actividades previas, así como de sus relaciones locales-familiares en el paraje. En tal caso, resulta comprensible que el informante se defina sin religión «por el momento» y esto sería una de los factores que explicaría la elasticidad de la afiliación en la región de una medición a otra.¹¹¹

Por otro lado, en términos pragmáticos, la identificación religiosa inmediata también es definida en una amplia mayoría de casos como la consecuencia de «ser o estar» en la comunidad religiosa concreta. Es decir, en la asistencia que para los tzotziles es entendida como «llegar a la iglesia». Bajo esta tesitura, la falta de afiliación debe ser comprendida, más que como una disrupción imaginativa con un linaje creyente, como una ausencia prolongada o decidida, en algún periodo de la trayectoria, de las prácticas regulares en una asociación religiosa. El asunto es pragmático a todas luces, y remite a la decisión de suspender o de nunca haber participado en las actividades de una iglesia organizada. Ya sea por una actitud decidida o por una acumulación de experiencias poco confesionalizadas.

¹¹¹ Esto no significa, de cualquier modo, que hay un escamoteo voluntario de la religión de los pableros, porque ésta se encuentra «perseguida» o «bajo sospecha», como se supone en algunos contextos indígenas del sureste mexicano (Bastian, 2008, pp. 20–21). Desde la perspectiva de esta investigación, este es un fenómeno de *performatividad* de la enunciación religiosa que no es exclusiva de la afiliación a una iglesia. Lo mismo sucede cuando se cuestiona sobre los cargos políticos y religiosos que han tenido los habitantes del pueblo y, en otros casos, cuando se solicitan datos socioeconómicos. Esto puede ser atribuido llanamente al papel del propio entrevistador como «extranjero» del contexto local. En este sentido, las estrategias de recolección de datos en el censo nacional han optado por incluir a encuestadores jóvenes y hablantes de la lengua para reducir el impacto de la otredad en las mediciones. A pesar de ello, una de las encuestadoras de INEGI que se entrevistó, comentó que las personas en las comunidades seguían «omitiendo» o «falseando» muchos datos durante la recolección. Esto es controvertido para la elaboración de datos, sin embargo, en términos de la enunciación *performativa*, no es importante evaluar la veracidad del locutor ya que, de hecho, la declaración es acción en sí misma, por lo menos cuando se trata de la definición de un linaje creyente y de sus prácticas recurrentes.

De hecho, al cuestionar a los pableros sin religión, sobre su religión o iglesia previa, se obtuvo que más de la mitad (17) de ellos, no había asistido a alguna de las iglesias habituales en la comunidad. Véase la siguiente gráfica:

Gráfica 5. Religión o iglesia previa a la desafiliación (absoluto)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

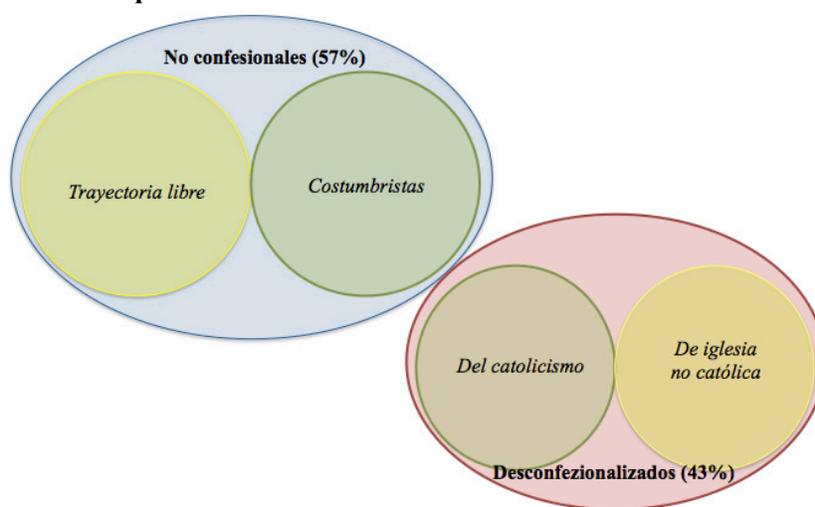
Con base en esta información, las personas sin religión en Chalchihuitán pueden dividirse en dos grupos generales proyectados en el esquema 1:

- 1) *No confesionales* (17 pableros): aquellos que afirmaron no haber llegado nunca «a ninguna» de las iglesias del campo religioso en San Pablo. Con dos narrativas reconocibles: por un lado, los pableros que aseguraron que su práctica era más cercana a la «costumbre» y no a una religión institucionalizada.¹¹² Y, por otro, las personas, en menor número, que aseveraron no haber tenido experiencia con alguna de las religiones organizadas ni participar tampoco del costumbrismo. Estos últimos, de hecho, manifestaron una trayectoria «libre» de la propaganda y de la influencia de los recursos (o éticas) de la religión. Por ello, aseguraron: «Así estoy nomás, como en el aire»; y, «no tengo religión» solo tomo «*pox*».

¹¹² Dentro de las prácticas regulares de este grupo ellos dicen asistir a las *mixas* que se realizan tres veces al año en los cerros para solicitar el bienestar del pueblo y de su familia, y cuando enferman recurren a «rezadores» que desarrollan rituales con *pox* y animales para el sacrificio que ha de recuperar la salud de sus enfermos. Su identificación es de costumbre más por una categorización externa que por la propia naturaleza de sus prácticas, las cuales desarrollan «mecánicamente» como parte de la dinámica comunitaria y familiar. No significa, por tanto, una confusión de las prácticas tradicionales o un ofuscamiento en el momento de identificar su afiliación como diversa literatura ha zanjado. Recuperan diversos elementos simbólicos del catolicismo, sin identificarse en esta iglesia, debido a que sus prácticas regulares se desarrollan más o menos alejadas del espacio público de la institución católica y de sus figuras religiosas. En consecuencia, esta interacción no refuerza el ámbito de la adscripción institucional ni fortalece la identidad de la persona costumbrista como «católica», porque, de hecho, para estos pableros, los católicos son «otros»: aquellos más apegados al dogma, y dentro del subgrupo que ejerce un programa de salvación menos estricto, pero cercano a los otros grupos como los presbiterianos, bautistas, pentecostales, etc.

2) *Desconfesionalizados (13 pableros)*: aquellos que declararon alguna afiliación religiosa previa o, mejor dicho, aseguraron haber «asistido» a una iglesia antes de definirse a sí mismos sin religión. Al interior de estos, la división es perceptible entre los que provienen de una participación en el catolicismo y aquellos que tomaron parte en iglesias no católicas (pentecostal, presbiterianos y otras iglesias evangélicas). En el segundo caso, el uso del vocabulario de la ética de salvación religiosa durante la interacción es notable, aunque esta misma ética es el impulso, en muchas entrevistas recopiladas, para que los pableros hayan decidido abandonar las filas de la asociación religiosa en la que otrora se sentían identificados.¹¹³

Esquema 1. Perfiles de la desafiliación en San Pablo



Elaboración propia.

¹¹³ En diversos informantes, el abandono de la afiliación previa se realizó por conflictos con los preceptos éticos religiosos y la práctica de los propios entrevistados y de los otros participantes de la comunidad religiosa. A manera de ilustración, algunos pableros decidieron «abandonar su religión» por su afición al consumo de alcohol o, en otros casos, porque descubrieron una infidelidad dentro de su propia comunidad de creencia. El «relajamiento» de las exigencias éticas de los programas religiosos o su cuestionamiento, resulta, por tanto, fundamental para que este grupo de chalchihuitecos se defina sin religión. A pesar de ello, para la mayoría de estos exiliados, la religión sigue siendo un elemento importante dentro de sus estándares de vida. Para ilustrar esta posición, se presenta un extracto del diario de campo: Uno de las personas sin religión es el señor Lorenzo, «quien me contó que tenía dos esposas e hijos con cada una de ellas. Me contó que ambas estaban enteradas del arreglo y para no tener problemas con ellas debía dividir sus ingresos en tres partes. Dos para cada una de sus parejas y una para él. De esa manera, dice, “no hay dificultad”. Me comentó también que era albañil con un ingreso de unos 80 pesos al día, es decir, un poco más de 300 pesos por mes. De 35 años, este pablero afirmó no pertenecer a la iglesia católica, además, agregó que durante siete meses había asistido a la iglesia pentecostal, pero la había abandonado por “el trago”. A pesar de ello, ya se había recuperado, merced a las reuniones que había comenzado en un grupo de alcohólicos anónimos en la comunidad» (5 de marzo de 2015).

La información hasta aquí presentada refuerza la hipótesis de que las personas sin religión se encuentran en una posición mucho más de «desafiliación indeterminada» que como parte de un ateísmo o agnosticismo reflexivo. Se encuentra, en esta lógica, una desafiliación que se nutre de personas asociadas al costumbrismo, otro grupo que ha tenido un escaso o nulo *expertise* en asociaciones religiosas (trayectoria libre), y, también, aquellos que han pasado de las filas del catolicismo (y de otras formas de afiliación institucionalizada) hacia la posición sin religión, e incluso aquellos que, después de un ejercicio de reconstrucción de su información, podrían redefinir su afiliación hacia alguna de las opciones del contexto local.

Además de lo anterior, durante la pesquisa se encontró un par de casos de jóvenes pableros que se definieron dentro de un ateísmo reflexivo o *intelectual*, como se le ha denominado en los apartados anteriores. Ante la pregunta sobre su religión o iglesia, uno de ellos comentó: «No, tengo otra ideología sobre dioses y esas cosas. No voy a usos y costumbres, estoy más apegado al ateísmo. No tengo iglesia, no soy espiritual, simplemente vivo mi vida así, quizás en un ser yo supremo, o como los sumerios, sigo buscando...». Estos casos muestran condiciones de alta escolaridad e ingresos por arriba de la media. Por otro lado, esta configuración atípica debe considerarse como parte de la complejidad de las personas sin religión en Chalchihuitán y es posible que en los siguientes años pueda incrementarse por la tendencia que tienen los jóvenes a continuar sus estudios de bachillerato y universitarios, en diversos casos, fuera del pueblo, y accediendo a otras formas de ocupación más allá del autoempleo.

Esta información refuerza la idea del antropólogo Carlos Garma quien sugiere que, en contextos rurales indígenas, no se puede descartar del todo el fenómeno de «la apostasía» (Garma, 1999; Garma y Hernández, 2007). A pesar de ello, Garma atribuye el fenómeno de pérdida o abandono de ciertas generaciones creyentes sobre todo a una contraposición parental: «pueden abandonar la fe de sus progenitores, porque la encuentran incongruente e inaceptable». Para el fenómeno en San Pablo, empero, se encontró que la afiliación de los padres ejerce una influencia menos patente cuando son practicantes de alguna religión distinta a la católica, en todo caso, la influencia manifiesta se encontraría en quienes proceden de padres con ninguna religión o con un *catolicismo laxo*, combinado con un costumbrismo poco adecuado a una religión institucional como tal (tabla 3).

Tabla 3. Religión parental de los desafiados en San Pablo (Absoluto y %)

<i>Religión de los padres</i>	<i>Absoluto</i>	<i>Porcentaje</i>
Ninguna	15	50
Católicos	7	23
Iglesia no católica	5	17
Más de una religión o iglesia	3	10
Total	30	100

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

La creencia entre los desafiados

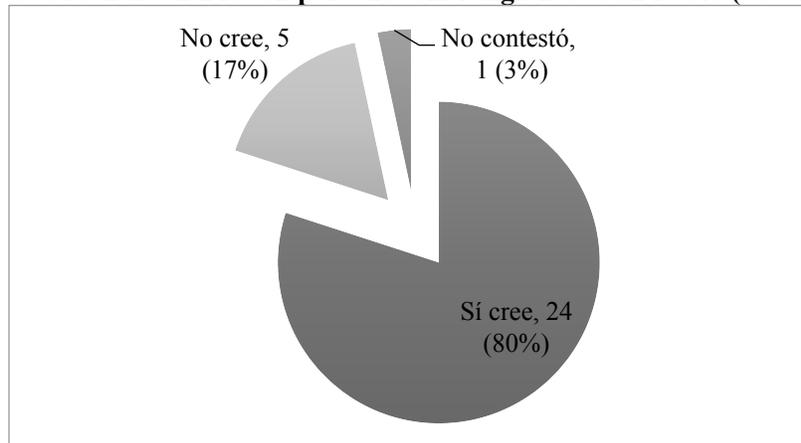
Se ha definido en el marco conceptual que las creencias constituyen un *set* de representaciones, estados de opinión, valores y éticas de vida con una referencia de lo que resulta importante –sagrado y profano– para las personas o, en palabras del sociólogo Daniel Gutiérrez (2005), aquello que aporta un «resarcimiento espiritual» para los individuos. Estas creencias o representaciones fundamentales, en el momento de estructurarse en una narrativa, pueden exhibir elementos en común como los contenidos y los recursos; su función y su relevancia; así como la práctica que se genera a partir de ellas (Day, 2009). Sobre este último punto va el siguiente apartado.

En términos de contenidos, uno de los fundamentales, aunque no exclusivo para la definición de una religión, como observó Durkheim, es la noción de Dios. En palabras del sociólogo francés, un Dios es «ante todo un ser viviente con el cual el hombre debe contar y sobre el cual puede contar»; y, además, con una dependencia recíproca, porque también los dioses «tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios morirían» (Durkheim, 2013, p. 42).

Dicho de esta manera, dentro de las personas sin religión en Chalchihuitán se ha observado que, a pesar de la definición excluyente en términos de la afiliación, la mayor parte de los pableros «cree en Dios». En concreto, el 80% de los entrevistados que se definieron sin religión manifestó creer en Dios. No solo eso, sino que en diversos testimonios la pregunta resultó ser superflua: «pues claro», «ah sí, creo en todo, en todo», «¡Sí!, en Dios y en la virgen y en los ídolos de la iglesia», aseveraron los informantes en la comunidad.

Como se observa en la gráfica 6, la importante mayoría de personas en San Pablo que legitimaron la concepción de Dios, contrasta con el 17 % de aquellos que aseveraron no creer en Dios, y el 3 % que no contestó al cuestionamiento:

Gráfica 6. Creencia en Dios en personas sin religión de San Pablo (absoluto y %)



Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

En términos de los creyentes, una diferencia sustantiva entre los que afirmaron este teísmo parece depender de los recursos de su creencia. En consecuencia, para los cercanos al catolicismo, la respuesta usual fue la creencia en Dios, en Jesús, en la virgen y en los santos. Es decir, en el conjunto estructurado del universo sagrado ligado al dogma del linaje católico. Por otro lado, en el caso de las personas con un antecedente o con un acercamiento a las iglesias no católicas, la creencia tuvo un centralismo en la figura de Dios (o de Jesús, aunque pocas veces nombrado) y una exclusión alusiva de las otras figuras católicas. Finalmente, en el caso de las personas «dentro» del costumbrismo, la noción de Dios no expresó una estructura discursiva concluyente. Esto fue fehaciente cuando este subgrupo aseveró no saber quién era Dios o no haber recibido ningún tipo de «ayuda» de él.¹¹⁴

Hablando de la función y de la relevancia de esta noción sagrada, para la mayoría de las personas sin religión en San Pablo, Dios representa una figura central para la vida cotidiana, o al menos así lo manifestaron cuando relataron que una de sus funciones principales es el cuidado de su familia, la ayuda colectiva para la siembra, «para que no se mueran los animalitos», o para el buen destino de cualquier negocio emprendido. Bajo esta lógica, Dios se hace presente simbólicamente como una noción de protección y ayuda para los pableros, es decir, como un buen administrador de los recursos y como representación

¹¹⁴ En una de las entrevistas con una pablera joven, la chica comentó que «las religiones son buenas, porque han sido una manera en “conocer a Dios” y de saber cómo comunicarse con él»; esto, a pesar de que ella «sabía» que existía un Dios previamente, aunque la iglesia a la que se había suscrito le había aportado una especie de organización del «cómo dirigirse a Dios» (Diario de campo: 3 de febrero de 2015).

patronal y señorial posiblemente relacionada con la historia colonialista y caciquil del pueblo.

La asociación de la deidad principal con la autoridad señorial aparece en diversos discursos de los habitantes de Chalchihuitán. Por ejemplo, uno de los entrevistados comentó: «sí, yo creo en Dios», «para mí es el dueño de todo el mundo, él hizo los cielos y la tierra y los animales, por eso creó al mundo». Esto coincide también con algunos rezos sagrados para los tzotziles de San Pablo en donde se hace referencia a Dios como un señor mestizo y ladino. Ilustrativamente, en uno de los *riox* (rezo sagrado) encontrado por Pérez y Ramírez (1985), se dice, de esta manera: «Dios hijo, Dios Espíritu Santo. Ahora, misericordioso, floreciente Dios, floreciente ladino, señor...». Y, así mismo, en la investigación de Marcos Pérez (2005), se menciona que las autoridades deben mostrar su respeto por «el señor *Vaxakmen* como dueño y hacedor del universo».

A pesar de la conciliación extensa sobre la presencia de Dios en la vida cotidiana de los pableros, un conjunto visible afirmó no tener inclinación por esta noción (17 %). En este subgrupo se encuentran, por un lado, los informantes que dijeron no creer en Dios a partir de la manifestación de un no teísmo mecánico o irreflexivo, es decir, vinculado a la falta de contacto con recursos confesionales como la educación religiosa formal o al nulo acercamiento hacia alguna de las asociaciones religiosas del entorno pluriconfesional del municipio.

Por otro lado, en este mismo subgrupo se encontró un par de casos de jóvenes que expresaron una visión no teísta (atea) en la experiencia de su vida cotidiana. Estos mencionaron: «No creo en dioses, ni en Jesús, en nada de eso». «Es que yo leo mucho y voy experimentando cosas que no cuadran con la Biblia, voy sacando mi propia conclusión». Para este pequeño agregado, la educación y la posición estructural (un puesto de trabajo en el municipio y un ingreso regular por arriba del promedio) han comenzado a jugar un papel fundamental para motivar una agencia selectiva y un cambio religioso, sobre todo sustentado en el cuestionamiento de valores culturales.

Más allá de la referencia primaria a una deidad como representación *sine qua non* de las religiones organizadas, también se halló entre los pableros sin religión dos importantes rasgos de la creencia. Por un lado, una mínima referencia o valorización de una «ética de salvación» colectiva, a la manera weberiana. Esto sugiere pensar que para los

chalchihuitecos entrevistados la creencia en un tipo de salvación estructurada en un programa ético y en la organización de un culto no es una referencia significativa para su mundo de vida cotidiana. En este sentido, varios de ellos afirmaron que no creían o no estaban seguros en una «vida después de la muerte» o en una noción cercana a ello.

Por otro lado, también es notable la permanencia, sobre todo entre el sector de costumbristas, de la cosmología y prácticas de las tradiciones comunitarias. Esto es, la asistencia anual a los rituales en cerros, cuevas y manantiales, para solicitar una buena cosecha y el bienestar de la comunidad. Además, de la inclinación por la sanación ritual, a través de un rezador-curandero, quien, a través de la palabra, el trago de *pox* y el sacrificio de animales, puede lograr la reposición de los pableros enfermos; todo ello, a la manera del mago descrito por Weber.¹¹⁵

La intersección de las creencias y de las prácticas, por tanto, es una de las observaciones fundamentales para el contexto de San Pablo, como se exhibe en la siguiente sección.

Prácticas y rituales entre las personas sin religión

Las prácticas o rituales religiosos se han delimitado como los «modos de acción, reglas de conducta o actividades espirituales» que proceden o, al menos, tienen una base mínima en las creencias religiosas o espirituales que manifiestan los individuos. Estas acciones asimismo manifiestan consecuencias en los sentimientos de pertenencia, agrupamiento de tiempo libre o aliciente del ajetreo cotidiano en el que se desenvuelven las personas. Bajo este entendido, una de las tareas fundamentales del trabajo de campo fue investigar si los pableros mantenían prácticas regulares fundamentadas en sus creencias religiosas, independientemente de la determinación de su desafiliación y partiendo de la hipótesis de trabajo de que, en efecto, existe un potencial desfase entre la afiliación, las creencias y las

¹¹⁵ En los cultos «primitivos de la comunidad», dice el sociólogo alemán, se excluía todos los intereses individuales y la «figura divina» cuidaba únicamente de intereses que incumbían a la totalidad: la siembra, por ejemplo, y el efecto de la lluvia en la agricultura. Sin embargo, cuando un individuo deseaba algo como la prevención y cura de los males que le afectaban, éste no se dirigía al culto de la comunidad sino al mago, es decir, «el más antiguo de los “pastores individuales de las almas”» y quien mantenía la promesa de que él propiciaba la «salvación del individuo, en cuanto individuo, de la enfermedad, la pobreza y todo tipo de necesidad y peligro» (Weber, 1992, p. 239).

prácticas de los individuos, debido a la tendencia a la reorganización continua de tales dimensiones, propia de la secularización individual (*H1*).

Para el caso de estudio, la investigación devela que la desafiliación no va de la mano de una menor intensidad en la práctica religiosa comunitaria. Según se observó, dos de cada tres entrevistados enuncian en su discurso realizar prácticas con algún sentido religioso. Este subgrupo, aun así, no muestra un conjunto homogéneo de prácticas y rituales. De hecho, existen tres tendencias dentro de los desafiliados «practicantes»:

- 1) *Culto a la comunidad*: Estos pableros desarrollan el llamado *culto a la comunidad* mediante rituales relacionados con el bienestar comunitario como las llamadas *mixas* en espacios exteriores naturales; aunque también pueden asistir al templo católico tres veces al año para conseguir buenas cosechas y la salud familiar. Este grupo, de igual modo, incorpora la práctica de la sanación individual mediante un mago-curandero que aleja a las enfermedades de los pableros, ofreciendo comida y aguardiente al «Diablo» para distraerlo y sanar a los pacientes. Así, uno de los entrevistados afirmó: «Cuando me enfermo voy con un rezador para que me cure. Ellos son los únicos que saben rezar, ellos le tapan los ojos al diablo...».
- 2) *Por cuenta propia*: Otro grupo de pobladores suelen realizar prácticas sin la asistencia a iglesias particulares o a lugares rituales. En este caso, llevan a cabo rezos y se «encomiendan» por su cuenta y sin una regularidad específica. En este sentido, uno de los entrevistados relata: «Yo rezo en casa, personalmente, en secreto, no en la iglesia, no voy a ninguna. Rezo a la semana o al mes, cuando hay problemas, aunque no tengo imágenes o altares, ni tampoco voy a las costumbres, pero no estoy en contra de ninguna costumbre». Esta vinculación con la religión, parece más cercana a la privatización de las prácticas, aunque esto no significa una afirmación individualista, antes bien, se remarca la lejanía de los recursos religiosos que gestionan una identidad asociada a una sola comunidad moral.
- 3) *Congregados*: Finalmente, otro grupo más reducido de personas practicantes sin religión, afirma asistir a la iglesia, ya sea a la católica o alguna de las otras alternativas evangélicas o cristianas que tienen más presencia en la comunidad. Uno de los entrevistados, por ejemplo, comentó que, aunque se define sin religión, recientemente había comenzado a asistir a una iglesia evangélica que lo había

invitado a sus reuniones. Allí, comentó el pablero, el pastor «sabía predicar muy bien», por lo que le gustaba participar.

Estas tendencias de acción religiosa se asocian sobre todo con el perfil del *antecedente religioso* de los desafiliados. De esta manera, aquellos que reproducen el culto a la comunidad mediante prácticas rituales-comunitarias y de sanación mágico-ritual, están asociados con la posición de «la costumbre» que se ha precisado en los apartados anteriores. Por su parte, quienes expresan un culto por cuenta propia han procedido generalmente del exilio de alguna de las religiones organizadas del abanico local. Y, por último, aquellos que manifiestan prácticas en las iglesias establecidas, son generalmente quienes parten de una *tabula rasa* religiosa y recientemente han tenido contacto con el proselitismo de los distintos grupos que se disputan el mercado de los bienes de salvación en San Pablo.

En el otro extremo de la situación, una tercera parte de los desafiliados aseguró no tener en el momento de la entrevista alguna práctica relativa a lo religioso, entre de sus actividades cotidianas. Dentro de estos, aparecen dos regularidades:

- 1) *Interrupción de la práctica religiosa*: aquí se encuentran quienes aseguraron haber *suspendido* sus prácticas religiosas debido al alejamiento que han tenido de una comunidad religiosa concreta. En este agregado se encuentran varios de los chalchihuitecos que han experimentado con la afiliación y desafiliación religiosa, aunque su *desposesión* actual, no significa una deserción absoluta sino, posiblemente, un estado intermitente ante un posible acercamiento posterior. A manera de ilustración, uno de los informantes jóvenes, relató que él había asistido a la Iglesia pentecostal los primeros diez años de su vida en compañía de su familia. Sin embargo, tiempo después, su madre se casó «con otro hombre» y dejaron de llegar a la iglesia, ya que la nueva pareja no tenía religión. A pesar de ello, el pablero joven aseguró que tenía la intención de regresar «pronto» a la iglesia, aunque no sabía para cuándo.¹¹⁶

¹¹⁶ Este fenómeno es común entre las mujeres entrevistadas. Regularmente, varias de ellas se identifican previamente en una religión hasta que se casan y «adquieren» la afiliación o desafiliación de su cónyuge. Esta subordinación de género no sucede solamente en la esfera religiosa, por ejemplo, en el ámbito de participación política, las mujeres son un sector comúnmente relegado de la comunidad, «el marido dirige y la mujer apoya». A decir del trabajo de Pérez (2005), las mujeres en el pueblo solo pueden ocupar el puesto

- 2) *Trayectoria irreligiosa*: Un grupo final de no practicantes se nutre de quienes niegan generalmente cualquier tipo de ritual o acción con contenido religioso en la mayor parte de su trayectoria de vida. Aquí se localiza, por supuesto, a los que se definieron como no creyentes, ya sea por razones autoreflexivas o mecánicas, es decir, por no haber sido conminados a participar en algunos de los programas de salvación de los grupos religiosos de la localidad. Pese a esta aparente falta de compromiso religioso, diversos pableros aseguraron que no se encuentran cerrados a la posibilidad de participar en una de las iglesias que existen en San Pablo. Como afirmó uno de los habitantes: «No voy a misas, ni a grupos religiosos, pero una vez los mormones me visitaron a mi casa, pero nada más, me comentaron de creer en Cristo, pero lo estoy pensando todavía, quizás en algún momento iré, no lo he pensado bien. Por lo pronto no me gusta, así es mi vida».

Tomando en cuenta la información vertida con antelación, se presenta la tabla 4 donde se observa la trama y la urdimbre del asunto que convoca esta investigación. A partir de esta organización se plantea una categorización consecuente en el siguiente apartado, para contestar a la pregunta ¿quiénes son las personas sin religión en el contexto rural indígena de San Pablo? Se observa que las tres dimensiones fundamentales son el antecedente religioso, el cual puede caracterizarse como desconfesionalizado o no confesional; además, las creencias religiosas que remarcan la tendencia entre los que dicen mantener ciertas creencias religiosas y aquellos no creyentes; y, por último, la dimensión práctica del fenómeno que atiende, particularmente, a las manifestaciones en asistencias o interacciones con la comunidad o en el ámbito privado, y aquellos que han interrumpido o nunca han participado de acciones sociales con arreglo a fines religiosos.

de *me'k'echlumjel* o cargadora de santos en las fiestas patronales; «cuando se les invita a una reunión dicen que no tienen tiempo, que tienen mucho trabajo, que tienen hijos y animales que atender, que no son hombres para ocupar algún cargo o comisión. Platican sólo con sus esposos y dan su punto de vista, para que los hombres lo manifiesten en la asamblea» (M. Pérez, 2005, p. 33). El asunto religioso parece reproducir esta problemática, la afiliación remite a un tema de participación de género en el espacio público, sobre todo en el tema de usos y costumbres, tradicionalmente destinadas a la masculinidad de Chalchihuitán y no a la feminidad, aunque esta disposición parece ofrecer nuevos caminos en el caso de las religiones protestantes, evangélicas y no bíblicas. En estas últimas, las mujeres encuentran un espacio de socialización mucho menos restringido y fuera de las manos de la masculinidad hegemónica tradicionalista. Para ilustrar el argumento, en el proceso tradicional de «pedir» y «pagar» por una mujer en el pueblo, las otras iglesias han comenzado a censurar esta práctica, aportando una nueva ética de relaciones entre pares, así como también una ética distinta de trabajo y de ascetismo que critica el alcoholismo ritual por parte de los católicos y los costumbristas.

Tabla 4. Antecedentes, creencias y prácticas de los desafiliados

Sin religión	Antecedente religioso	No confesional	Trayectoria libre (irreligiosa)
		Desconfesionalizados	Costumbrista
			excatólicos
			ex iglesia no católica
	Cercanos al catolicismo		
	Creencias	Creyentes	Cercanos a iglesias no católicas
			Costumbrista
		No creyentes	No teísta mecánico
			No teísta reflexivo (ateísmo)
	Prácticas religiosas	Practicantes	Culto a la comunidad
			Por cuenta propia
			Congregados
No practicantes regulares		Interrupción de las prácticas	
		Trayectoria libre (irreligiosa)	

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

Categorización de la población sin religión en Chalchihuitán

Inicialmente se ha conjeturado que (H_1) las personas sin religión probablemente expresarían una falta de identificación o, incluso, una aversión a un linaje creyente, sin embargo, esto no excluiría algún grado de creencias y prácticas (o rituales) de carácter religioso o espiritual. Por otro lado, también se planteó (H_2) que, para alcanzar esta posición, los desafiliados habrían experimentado durante su trayectoria biográfica la continuación de una historia de vida con una escasa educación confesional desde su formación básica; o bien, la ruptura con los dogmas generalmente transmitidos por vía familiar o comunitaria.

En la tabla siguiente se presentan tres tipos encontrados en San Pablo que refuerzan la hipótesis planteada. Esta tipología se ha construido a partir de las características comunes de las dimensiones expuestas con antelación:

Tabla 5. Categorización de los perfiles de los desafiliados

Tipos	Características
1. Costumbristas	Antecedente no confesionales
	Creyentes
	Culto a la comunidad
2. Afiliación suspendida	Desconfesionalizados
	Creyentes con narrativas católicas o de otras iglesias
	Interrupción de prácticas por alejamiento o practicantes por cuenta propia
3. No teísmo: mecánico o reflexivo	Antecedente no confesional o desconfesionalizados
	No teísta mecánico o ateísmo
	Congregados recientes o no practicantes

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán.

1. Los *Costumbristas* son una de las principales explicaciones en la literatura mexicana de la importante presencia de población sin religión en esta región. A partir de la investigación realizada, se encontró que cuando se pregunta a estos pableros por su religión afirman no tener ninguna, «solo usos y costumbres».¹¹⁷ La mayor parte de estos individuos son hombres en edades adultas, con educación cercana a la media del pueblo (primaria y menos) y con experiencia en cargos religiosos y de autoridad municipal. En términos de su trayectoria, muchos de ellos no recibieron educación confesional durante su formación primaria ya que sus padres tampoco estaban afiliados a alguna de las iglesias del contexto pluriconfesional, a pesar de todo, sí reproducen diversas formas de conductas y hábitos comunitarios. Por tanto, aunque se definen sin religión, estos pableros expresan creencias significativas en una noción de divinidad que aporta al bienestar de la localidad y, por otro lado, practican el culto a la comunidad, mientras realizan actividades mágico-rituales para la salud personal y de su familia. Bajo esta lógica, para estos pableros inclinados a la reproducción del culto comunitario, la representación de un Dios cooperativo y buen administrador no pasa por la legitimación de una religión organizada.
2. *Afiliación suspendida*: en este grupo se encuentran quienes afirman no tener ninguna religión en el momento de ser entrevistados, no obstante, provienen de una experiencia previa de afiliación confesional en alguna de las iglesias de su contexto. Estos pableros «llegaban» con antelación a una comunidad religiosa concreta hasta que un evento disruptivo los alejó de ella. Este *turning point* es totalmente pragmático y generalmente surge por la confrontación de las acciones mundanas de los desafiados con el programa ético de la religión practicada. Por consecuencia, estos individuos siguen reproduciendo la creencia en un Dios y en un universo de la creencia delimitado por el proselitismo religioso, sin embargo, tienden a disminuir o

¹¹⁷ El concepto de la costumbre ha sido incorporado con éxito en el vocabulario de las personas de Chalchihuitán, posiblemente adaptado de los «expertos» sobre estudios culturales y antropológicos que han visitado esta región desde el siglo pasado y hasta nuestros días (Pérez y Ramírez, 1985; Köhler, 1982, 1986; Castillo, 1986; Guiteras, 2002; Pérez, 2005; Gelover, 2008; Esponda, 2014). Esto, de alguna manera, corrobora la conjetura de que esta colocación lingüística es relativamente nueva y expresa la exclusión que experimentan ciertos grupos indígenas cuando los *otros*, creyentes e investigadores, no los califican como afiliados en estricto sentido, sino como tradicionalistas.

restringir sus prácticas al ámbito privado: oraciones, encomiendas, lectura bíblica, etc. Todas estas acciones en el ámbito doméstico y alejados de la comunidad religiosa concreta, aunque no se descarta por ello el regreso del exilio en algún momento posterior de la trayectoria. Se observa asimismo que esta categoría abreva de la secularización de las iglesias merced al contexto de competencia amplia del mercado de los bienes de salvación en el espacio de definición chalchihuiteco. Esto como consecuencia de que los pableros que suspenden su afiliación detentan la opción por regresar a su confesionalismo o cambiarlo por alguna otra opción del campo religioso.

3. *No teísmo mecánico o reflexivo*: existen dos tendencias entre los no teístas de San Pablo Chanchihuitán. En primer lugar, aquellos que se caracterizan por no haber recibido educación religiosa inicial ni haber participado de alguna religión organizada de San Pablo. La religión o asistencia a una comunidad religiosa particular no ha sido uno de los elementos constitutivos de su trayectoria de vida, por lo tanto, manifiestan no creer en dioses o elementos de la cosmología religiosa, además de no llevar a cabo prácticas relacionadas con tal universo. Por otro lado, también hay un cúmulo menor de pableros que dijeron ser cercanos al ateísmo, los más jóvenes y con más grados de educación para el estándar del poblado. En todo caso, la diferencia estriba en que los jóvenes pableros, hacen reflexivo su «ateísmo» atribuyéndolo al consumo de los bienes culturales de su formación escolar, mientras que los otros pableros con una trayectoria irreligiosa, expresan un «no teísmo mecánico» consecuencia de la falta de contacto con los discursos de las asociaciones religiosas cercanas, pero también de la exclusión del sistema tradicional de «usos y costumbres» en imbricación con el poder local en San Pablo. Esta última determinación, de hecho, subraya un tipo de secularización estructural como respuesta al contexto de los poderes asociados con la religión, a pesar de lo anterior, el caso de los jóvenes muestra un tipo reciente de cambio religioso apegado a las dinámicas de la modernización de las sociedades y en donde la agencia refigura los distintos recursos argumentativos para cuestionar la normatividad a través de nuevos valores e ideas.

En estas variantes presentadas del fenómeno sin religión en San Pablo se posicionan los pobladores debido a los rasgos de sus creencias y prácticas individuales. Aun así, más allá de la configuración personal, todos ellos tienen en común exhibir cierta autoexclusión de la afiliación producto de la propia configuración del campo religioso. Esto pone en evidencia un juego de relaciones en el espacio público que se entreteje con otras esferas como la política, la economía y la cultura, y bajo todas estas corazas aparecen, sin duda, los dispositivos para reproducir las formas de poder local. Bajo esta determinación podría aseverarse que: lo religioso también es político.

La fuerza de la determinación estructural de los poderes locales sobre el fenómeno religioso, de hecho, colabora en la confirmación de la suposición de que el cambio religioso, en el contexto rural indígena, es potencializado por los cambios institucionales o mediante las resistencias que remarcan la preeminencia de la comunidad por encima del individuo. Bajo esta lógica, la desafiliación religiosa en San Pablo parece ser un fenómeno que participa de algunos cambios estructurales generales: 1) La imposición del estado nación y sus derivaciones en entidades de poder municipal como autoridad principal de regulación de la vida local. 2) Por otro lado, la diversificación del espectro confesional, conjuntamente con una influencia católica relativamente débil, en términos de su poca extensión en el compromiso religioso de los pableros.¹¹⁸ 3) Además, la creciente

¹¹⁸ Sobre este tema Köhler (1982), ya había observado en su trabajo antropológico que las relaciones con el clero católico son muy limitadas. A decir de su investigación, «a invitación de los Pableros llega a veces un padre para decir misa en una u otra de las fiestas mayores y para bautizar algunos niños». Incluso, «había un padre especialmente asignado a este pueblo, pero como no se comportaba bien, los Pableros lo corrieron. Últimamente los padres que llegan a San Pablo piden que el público asista a la misa, pero los Pableros no entienden el porqué de esta solicitud puesto que, según su convicción, una misa no se hace para los hombres sino para los dioses, y lo único que el padre debe hacer es rezar a los dioses para que den su ayuda y protección. Las autoridades invitan al padre por sus supuestas facultades especiales como rezador, y no para ser tratados por él como niños de escuela» (140). Este relieve muestra la situación de un catolicismo poco fortalecido por medio de uno de sus principales mecanismos, la administración de los cuadros burocráticos de los mecanismos de la salvación. En el modelo del catolicismo occidental, los sacerdotes mantienen y administran el monopolio de la salvación a través de los sacramentos y la interpretación de los textos sagrados. Esta es una dinámica de racionalidad burocrática de los cuadros de la institución hierocrática por medio de la cual se incrementa la grey bajo la supervisión y administración de los expertos en la fe. En el caso de Chalchihuitán, sin embargo, el sacerdote, durante las décadas pasadas, era tratado más como un mago que como parte del cuadro burocrático de la asociación religiosa. Su función era «mediar» con los dioses y, mediante su conocimiento especializado, lograr la «buena» temporada para los pobladores de la comunidad. En ese sentido, no se esperaba de él la organización de la población a través de la fe y la idea de salvación, antes bien, solo mediar con las fuerzas de la naturaleza y los dioses, para que las cosas continuarán por buen camino. Esto significa, por supuesto, una continuidad con la rutina mágico ritual y una práctica poco estructurada en la institución. No es extraño, por tanto, que muchos pableros no se reconozcan como

secularización social por vía de la educación de los chalchihuitecos y del acceso a comunicaciones globales, además del contacto laboral de los trabajadores que desarrollan migración interna y externa. Y, 4) finalmente, la exclusión de los cargos civiles religiosos que suele alejar a los jóvenes de las aspiraciones de un estatus con tintes religiosos, como identidad ritual costumbrista.

A manera de conclusión: el tablero de ajedrez

Para finalizar este apartado, se despliega a continuación una caracterización del campo religioso de Chalchihuitán con el fin de apoyar el argumento de que el espacio de definición rural es fundamental para la contención de la afiliación en los pableros. Las categorías construidas no estarían completas, de hecho, sin este tablero de ajedrez en donde se caracteriza la estructura que influye en el fenómeno religioso.

De acuerdo con las observaciones realizadas en campo, el juego religioso de Chalchihuitán tiene los siguientes actores:

- 1) *La Iglesia católica*: que suele evidenciarse en términos institucionales y sociales. Desde el primer ámbito, se remarca a la organización que, a través de la diócesis de San Cristóbal, se ha asociado en la historia reciente con la «opción por los pobres», es decir, con un tipo de movilización de los sectores marginados que la ha vinculado con algunas organizaciones prodefensa y proacción colectiva. Por otro lado, en términos sociales, el catolicismo implica el proselitismo de un estilo de vida estructurado en sacramentos y rituales de pasaje. Esta segunda característica es conflictiva porque pocos pableros realizan el «compromiso religioso» en su forma típica ideal, a diferencia de «los católicos» del pueblo: las personas que muestran una práctica religiosa más apegada a los dogmas y a los requerimientos de la Iglesia católica.
- 2) *El sistema de cargos tradicionales*: el sistema organizativo comunitario que, a decir de Bastian (2008), implica una acumulación de prestigio local y donde participan sobre todo las personas asociadas al «catolicismo de costumbre». Esta estructura se encuentra configurada alrededor de la masculinidad pablera en ciertas edades:

católicos, ya que no ponen en marcha un «catolicismo institucionalizado», sino más bien un sincretismo entre tradición y narrativas cristianas.

inicialmente, los jóvenes que comienzan por cargos menores como el *mayol* (policía), hasta el cargo máximo de regidor tradicional en la comunidad. En muchas ocasiones, las personas que adquieren un deber «constitucional» dentro del ayuntamiento, también toman participación en un «cargo tradicional» en el pueblo. Este sistema de cargos, por lo tanto, tiene cercanía con el poder legal-jurídico, que se ha venido fortaleciendo en el pueblo desde el siglo pasado, como apunta Kohler (1982). En consecuencia, muchos de los que participan aquí se dicen «católicos costumbristas», aunque no se descarta la participación de algunos otros pableros de otras iglesias.¹¹⁹ Por otro lado, debido a los gastos e inversiones considerables, esta estructura también se encuentra influida por el poder de algunos personajes acaudalados del pueblo, por lo que identificarse como «costumbrista» es también, de manera indirecta, legitimar un sistema influido y dominado, en cierto grado, por los personajes «encumbrados» de la localidad. Aquellos que en décadas pasadas ejercían dominación a través de la violencia, pero que ahora utilizan el control de las autoridades tradicionales y los puestos más altos del sistema político local.

- 3) *Otras iglesias en San Pablo*: las más comunes en el imaginario de los indígenas de Chalchihuitán son: la iglesia presbiteriana, la bautista, del séptimo día, los mormones, la pentecostal, nuevo pacto, entre otras. Sobre estas organizaciones, es importante mencionar que muchos de los individuos que expresan un liderazgo pastoral son los propios indígenas que en los años setenta comenzaron a aprender y adoptar la ética religiosa de estas organizaciones. Es decir, que los predicadores actuales son parte de una generación que abrevó del pluralismo confesional en crecimiento en la segunda mitad del siglo pasado en Chiapas. Este fenómeno ha permitido la difusión de otras iglesias en el municipio, entre ellas, aquellas con un

¹¹⁹ Uno de los informantes clave, el regidor Martín, es un ejemplo de este perfil. A pesar de pertenecer a una iglesia evangélica, él será encargado de las festividades asociadas al catolicismo costumbrista, producto de su gestión como regidor municipal en el ayuntamiento de la comunidad. En el registro de campo se observó: «Después de una media hora, comenzaron a servir el “juramento”, es decir, un atole de maíz con azúcar vertido en un vasito hecho de un fruto de la región. Sirvieron a todos los que llegaron, varios lo tomaban rápidamente y regresaban el envase, a mí me dieron uno muy grande y tardé en tomarlo. Mientras tomaba la bebida llegó el regidor Martín y me saludó. Platicamos algunas cosas, me dijo que él sería *paxión* (encargado de la fiesta) en dos años más, esto a pesar de que él no era católico, ya que me había dicho que “llegaba” a otra iglesia en su comunidad. Mientras platicábamos uno de los pableros le sirvió *pox*, él lo rechazó debido a que su religión no le permite tomar, después me ofreció a mí e hice lo mismo» (21 de febrero de 2015).

esquema de salvación que reivindica un ascetismo intramundano, alejando a sus afiliados de los festejos de la costumbre, del consumo de alcohol y otros «atenuantes» de su ética religiosa. De esta manera, los individuos que participan de las otras iglesias suelen afirmar que su vida se rige por un alejamiento de «los gastos» y de los vicios que prohíbe los reglamentos de su denominación. Indirectamente, esto estimula a un cierto debilitamiento del sistema de cargos y, consecuentemente, del poder que hay detrás de él: el de los personajes acaudalados y caciques de la comunidad.

Según se ha podido observar, la Iglesia católica en San Pablo Chalchihuitán, no suele mostrar lejanía del sistema de cargos tradicional, pero sí de los cacicazgos que se han mantenido detrás de él, reivindicando su orientación hacia los sectores marginados populares. En este sentido, la institución interactúa con los festejos y costumbres del pueblo (2), sin embargo, bajo su interés de monopolizar la salvación de las almas, exige un compromiso religioso que muy pocos pableros ponen en práctica: bautizos, comuniones, matrimonios, etc. De hecho, el número de individuos que acceden a un ritual de acceso a la religión organizada como el bautismo es reducido en comparación con las poblaciones urbanas. En concreto, según los datos de la diócesis en San Cristóbal, para 2013 en Chalchihuitán se registraron solo 183 bautizos de menores; 24 comuniones; 0 confirmaciones; 17 matrimonios; y 143 católicos bautizados.¹²⁰

Por su parte, las otras iglesias (3), demandan un ascetismo intramundano que rechaza los festejos asociados al sistema de cargos y las prácticas comunes como el consumo de *pox* y el dispendio de las fiestas patronales asociadas con las costumbres tradicionales (2). Una vez que se dispone de un programa ético que subvierte las acciones

¹²⁰ Durante el trabajo de campo, también se observó esta tendencia cuando se participó de las clases de los alumnos de la escuela secundaria de la cabecera municipal. La profesora del grupo «me presentó ante el grupo y pidió a los escueleros que me pusieran atención. Me dejó frente a ellos sin preparación previa, así que tuve que improvisar. Me presenté, les comenté lo que estaba investigando y les di una pequeña charla sobre sociología, creencias y costumbres. De esta manera, introduje el tema de la afiliación religiosa. Les pedí como ejercicio, que me comentaran su afiliación religiosa y la de sus padres. El primero era un grupo de 24 alumnos de 3er grado de secundaria, donde trece (más de 50 %) me dijo no pertenecer a ninguna iglesia; cinco dijeron estar en la católica; tres en la presbiteriana; y tres más en otras iglesias (Bautista, Nuevo pacto y 7o día). De todos ellos, solo dos afirmaron ser bautizados formalmente dentro del grupo de católicos. En el segundo grupo la situación fue parecida. De 20 niños, diez dijeron que ni ellos ni sus padres estaban o “llegaban” a alguna iglesia (50 %). Tres niños dijeron estar en la Iglesia presbiteriana y otros 3 en la pentecostal. Finalmente, uno dijo estar en la Iglesia Bautista y uno más en “Elohim”» (Diario de campo: 10 de febrero de 2015).

rituales asociadas al poder tradicional político se contrarresta la dominación ejercida por los personajes acaudalados y sus influencias en la estructura organizativa.

En este juego de relaciones del espacio público, las personas que se dicen «sin religión», «no tener religión» o «ninguna», participan en el tablero de ajedrez de distintas maneras:

- a) Pueden hallarse en el espectro del catolicismo aun cuando no cumplen con los requerimientos sacramentales de la iglesia institucional (1), ni tampoco se suman a la estructura de prestigio comunitario tradicional como el sistema de cargos (2). Esto no significa, empero, que estos nativos no asistan al templo católico para realizar rituales mágico-religiosos de beneficio personal o que no se presenten en los días de las festividades religiosas en el pueblo. De hecho, lo hacen, a pesar de que su «compromiso religioso» es mínimo o prácticamente nulo.
- b) Asimismo, se encuentran los pableros que han transitado por una o varias iglesias, pero que han decidido escindirse por diferentes motivos, generalmente, por la complicación que encuentran en aplicar el programa de ética intramundana de las otras iglesias, por lo que viven en un momento de «suspensión de la afiliación».
- c) En los dos casos anteriormente descritos, pese a todo, pueden encontrarse rangos distintos de creencia en el Dios bíblico o en una fuerza así determinada. Ninguno de los pableros anteriores puede definirse como ateo *per se*, ya que dijeron creer en un tipo de Dios y realizar algunas prácticas asociadas con esta creencia. Ahora bien, un tercer subgrupo que también se ha registrado en entrevistas es el de los jóvenes, con mayor educación, que declaran un ateísmo propiamente. Aunque estos son minoría, no puede omitirse su presencia, la cual podría incrementarse con los años en vista del ascenso progresivo de los niveles de educación de varios pableros.

Si se lleva al extremo la tesis weberiana de que son los intereses materiales y no los ideales los que determinan el curso de las acciones (y de las afiliaciones para este caso), podría decirse que en el caso del municipio indígena de Chalchihuitán, donde se observan alrededor de 45 % de personas sin religión, estos individuos, se identifican como desafiliados porque se encuentran *lejanos* del catolicismo institucionalizado y de sus requerimientos sacramentales, pero también de su rama que se inclina por tomar parte en el

sistema tradicional de cargos; esto último producto de la tutela que ejercen ciertos cacicazgos sobre las formas de gobierno local.

Esto colabora en la hipótesis de que no se refuerza una integración en el sistema de cargos y, por tanto, en la definición personal como católico de costumbre. El sin religión, además de no estar en el catolicismo institucional, tampoco se percibe emparentado profundamente con los rituales tradicionales, mantenidos por los pasados y por el carrusel de cargos públicos para una minoría determinada. Estos pableros muestran cierta exclusión de la estructura de prestigio local, lo cual no ha propiciado la «separación del centro», pero sí una exclusión en términos de afiliación que se manifiesta, por lo menos, visiblemente, en la cuestión religiosa. Hay que considerar que este fenómeno se complica aún más, a partir de que los puestos públicos comienzan a competir, y ya no se realizan por compromiso social y estatus, sino por los pagos administrados por el estado nacional.

Por otro lado, estos chalchihuitecos sin religión son también quienes lograron establecer cierta movilidad religiosa aprovechando la diversidad confesional del pueblo. Aun cuando esta misma movilidad después los arrojó a la suspensión de su afiliación. En otras palabras, se perciben excluidos de la estructura de poder tejida por los cargos político-religiosos, así como de la ética de salvación que implica la transformación hacia un ascetismo intramundano. Esta posición representa, por tanto, una insubordinación cómoda, tanto de la representación del poder como de las éticas de fraternidad y las prácticas regulatorias que las iglesias ponen en marcha. A pesar de lo anterior, la salvación no se pierde, o no resulta problemática, porque estos pableros no dejan de creer—con la excepción de la minoría educada de jóvenes entrevistados y aquellos con una trayectoria libre—. Esto explica por qué muchas de las personas sin religión, en el perfil de la suspensión de la afiliación, son jóvenes y mujeres, ya que, tanto la afiliación activa en iglesias o en cargos político-religiosos es una potestad de la masculinidad adulta de los pableros.

Un tema de hecho de sumo interés a partir de la investigación realizada, es la forma en cómo afecta la secularización estructural a hombres y mujeres de manera desigual. Partiendo de la conjetura de que la secularización arriba, en primer lugar, al espacio público y después se disemina hacia las otras esferas. Y, además, que los espacios restringidos de la intimidad doméstica suelen mostrarse menos abiertos a las influencias externas. Dicho así,

la esfera pública estaría incrementando la neutralidad religiosa mientras el hogar sería el sitio primario para la edificación religiosa, y la socialización parece explicar por qué la secularización impacta primero en los hombres que se desenvuelven naturalmente en el espacio de poder ritual y de prestigio local, y después de su extensión a las mujeres, quienes, en el caso de las comunidades indígenas, suelen ser recluidas al espacio doméstico confesional y reproductor de las desigualdades de género.

Notas conclusivas

Si hubiera llegado a la conclusión de que ni la inmortalidad ni Dios existen, se habría hecho en seguida ateo y socialista (ya que el socialismo no consiste en la cuestión obrera... sino que consiste, ante todo, en la cuestión del ateísmo... la cuestión de la torre de Babel, que se construye expresamente sin Dios, no para alcanzar los cielos en la tierra, sino para bajar los cielos a la tierra).

F. Dostoievski (1880).

En este apartado se presentan las notas finales sobre el proceso de investigación emprendido, bajo la pregunta fundamental: ¿quiénes son entonces las personas que se definen sin religión en el mapa de las creencias y prácticas religiosas en México? Para aportar resoluciones, las conclusiones se dividen en cuatro secciones. En la primera se presentan los corolarios sobre la posición de la desafiliación religiosa, así como lo que afirman creer y practicar las personas sin religión, en términos de orientaciones religiosas. En la segunda, se muestran los cierres sobre las trayectorias religiosas comunes en el espacio de definición urbano y rural. Después, se recapitula acerca del impacto de los resultados en la noción de la secularización desde la dimensión del individuo. Y, al final, se desarrollan algunos puntos sobre los alcances, limitaciones y propuestas ulteriores que surgieron a partir de esta pesquisa.

Exordio

En una entrevista publicada en medios de comunicación durante marzo de 2015, el Papa Francisco, líder de la Iglesia católica en el mundo, aseguró que la violencia que golpeaba a México era un «castigo del diablo» debido a su histórica devoción y su papel como cuna del guadalupanismo. El líder católico aseveró: «Yo pienso que a México el diablo lo castiga con mucha bronca por esto [por la aparición de la Virgen de Guadalupe]. Creo que el diablo no le perdona a México que ella haya mostrado ahí a su hijo, interpretación mía [dice el pontífice]. México es privilegiado en el martirio por haber reconocido, defendido, a su madre» (REUTERS, 2015).

El líder católico, asimismo, abundó que en México se pueden encontrar a católicos y no católicos, incluso ateos, pero «todos son guadalupanos». Según sus palabras, los mexicanos «se sienten hijos de la que trajo al salvador... yo creo [dice sinceramente el

argentino] que el diablo le pasó la boleta histórica a México, y por eso todas estas cosas, siempre han aparecido focos de conflictos graves». En conclusión, todo mexicano es guadalupano. Todo mexicano es un mártir potencial. Y la culpa de la *maldad* no es consecuencia de la impunidad criminal, de los gobiernos corruptos, de la ausencia de ciudadanía y la falta de transparencia de las cuentas públicas. No, la culpa es del «diablo» mismo, en revancha por el prodigio de ser un *pueblo guadalupano*.

El diagnóstico de Francisco, no obstante, omitió algunos elementos sustanciales del contexto religioso mexicano. Por un lado, *México, siempre fiel*, ha comenzado a ser un eslogan cuestionado por las diversas tendencias del campo religioso. Esta frase de Wojtyla en su primera visita a México en 1979, tenía un poco más de sentido en un país con 96 % de católicos (1970). La situación, empero, se complejiza ya que, para la primera década del siglo XXI, el catolicismo ha disminuido hasta 82.7 % de la población mexicana (INEGI, 2010). Lo que significa puntualmente que, para más de 20 millones de mexicanos no aplica el criterio de identificarse como fiel católico y, posiblemente, tampoco como guadalupano a rajatabla. De hecho, para más de cinco millones de mexicanos, la adscripción en una iglesia del campo religioso ha dejado de ser significativa en términos de su trayectoria de vida y de su conformación como individuos: éstas son personas sin religión.

Estos individuos desafiliados suelen ser vinculados con un ateísmo de facto o con un sentido de herejía o de apostasía. En algunos casos, la literatura les asigna tendencias hacia el agnosticismo o la configuración espacial de costumbres rituales lejanas de una religión institucional, como en el caso de las comunidades indígenas. Desde la propuesta de esta investigación se asumió inicialmente (H_0) que las personas sin religión estarían constituidas por individuos que han anulado la continuidad con una comunidad o linaje religioso de creyentes presentes, pasados y futuros; sin que ello implique, necesariamente, un abandono de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual. Su desposesión estaría más bien vinculada con los procesos de secularización (heterogéneos e híbridos) que han diversificado las maneras de afiliarse, de creer y de practicar. Esto, además, bajo la influencia de los diversos procesos regionales y locales, y en relación con el contexto histórico de cada uno de los espacios de definición en los que se analiza el desarrollo del fenómeno religioso.

A partir de la evidencia del trabajo realizado en la delegación Benito Juárez de la Ciudad de México y en San Pablo Chalchihuitán en Chiapas, con más de 60 entrevistas con hombres y mujeres que se definieron sin religión al momento de cuestionarles sobre su posición religiosa en el mundo, se muestran el siguiente colofón. Estas notas conclusivas son distintivas para el grupo de individuos a los que se accedió mediante esta investigación cualitativa. A pesar de ello, diversos resultados concuerdan con observaciones que se han encontrado en otros contextos de desafiliación religiosa.

Desposesión del linaje y *ethos* de la desafiliación religiosa

Es importante iniciar aseverando que las personas sin religión componen un grupo heterogéneo que no se constituye exclusivamente de ateos y agnósticos. De hecho, dentro de la población estudiada en el ámbito urbano, solo una tercera parte de ellos afirmó ser ateo o agnóstico. Y, para el caso de la comunidad de san Pablo, el ateísmo reflexivo alcanzó una cifra mínima; solo presente entre los pocos jóvenes indígenas que han comenzado a incorporar a su discurso elementos de la narrativa racionalista intercultural, merced al incremento de su participación en la educación formal.

El ateísmo suele descartarse de primera mano entre varios desafiliados porque representa una identificación con algún grado de *compromiso fáctico* en la negación de la cosmovisión religiosa y, además, porque involucra una noción normativa que excluye la incorporación de otros valores religiosos como el «alma», la creencia en un «ser superior» o la vida más allá de la muerte, entre otros. De esta manera, la posición del ateo o del apóstata suele ser poco mentada entre las personas sin afiliación religiosa, debido a que su desposesión no es una afirmación de insurrección absoluta alrededor de la perspectiva teísta. Como se mostró en la investigación, algunos individuos no descartan, incluso, un acercamiento a lo religioso en algún punto posterior de su trayectoria.

En estos términos, más allá de un ateísmo explícito, los desafiliados reúnen una mayoría relativa de personas que describen una desposesión o falta de identificación con un linaje creyente. Usualmente, este desapego es hacia la tradición católica en el espacio urbano, aunque cada vez se incrementa más el alejamiento hacia otras iglesias protestantes o evangélicas, sobre todo al interior del espacio de definición rural-indígena que se

caracteriza por un amplio abanico confesional, configurado principalmente desde la primera mitad del siglo XX.

Se ha usado la palabra *desposesión* de manera intencional para remarcar un proceso de detrimento voluntario de la afiliación, una vez que los sujetos se saben partícipes de una religión a la cual pueden cuestionar desde la conciencia individual o desde la experiencia práctica. Desposeer significa así un proceso que está precedido por una posesión inicial, la cual, según las acepciones del diccionario de la Real Academia de la Lengua, significa «estar en poder de algo» o «saber suficientemente algo» (RAE, 2016). Dicho de esta manera, la desposesión involucra una desapropiación, una vez que el individuo se sabe, reflexivamente, propietario de un linaje creyente, el cual ha recibido, en la mayoría de los casos, de manera involuntaria y como parte de una tradición familiar y comunitaria.

Este proceso, adicionalmente, se percibe a partir de distintas experiencias de vida, entre ellas, los individuos suelen remarcar: 1) la lejanía respecto de una comunidad concreta, de carne y hueso, donde las personas comúnmente interactuaban, se comunicaban, se asociaban y se solidarizaban; eso que Durkheim denominó como una comunidad moral o iglesia; 2) el rompimiento con un linaje creyente, que sugiere un corte efectivo de lazos con la continuidad intergeneracional de los creyentes del pasado y con los potenciales sucesores de una tradición religiosa; 3) y, finalmente, a través de una mundanización creciente de la jerarquías eclesiásticas que administran y median entre los símbolos religiosos y la comunidad creyente. Este cuadro burocrático, una vez despojado de su carisma divino, es cuestionado continuamente, y esta crítica constituye uno de los lugares comunes para explicar el cisma con la afiliación religiosa.

Hablando particularmente sobre la percepción de la influencia y el poder de las jerarquías eclesiásticas, sumada a la relevancia de la religión en la experiencia personal y social de las personas, usualmente los desafiliados consideran que la religión no representa un elemento sustantivo en su vida y arguyen que, como totalidad, tanto sus jerarquías como sus ideas, *menoscaban* a la sociedad mucho más de lo que la benefician. Esto es sobre todo representativo en los espacios de definición urbano, donde la racionalización de las instituciones religiosas tiene un impulso mucho más apegado a los diagnósticos *profanos* de las esferas económicas y políticas. Bajo esta lógica, las instituciones religiosas devienen,

en la conciencia del individuo desafiliado, como estructuras transnacionales históricas y con intereses materiales específicos.

Esta mundanización profana no sugiere, aun así, que hay una crisis de las afiliaciones religiosas en el país. De hecho, en el contexto rural de la investigación, ámbito que aporta alrededor de uno de cada cuatro desafiliados a nivel nacional, las personas sin religión suelen incrementar y disminuir sus proporciones de una década a otra, apuntando que, para los casos abordados, no se puede hablar de una inmunización de los individuos socializados de los centros de producción del poder religioso. De acuerdo con la apreciación habermasiana de la noción de crisis, «los problemas de autogobierno generan crisis si (y solo si) no pueden ser resueltos dentro del campo de posibilidades demarcado por el principio de organización de la sociedad» (Habermas, 1999, p. 30). Y, para el caso de la comunidad rural al menos, la desafiliación no genera un problema de autogobierno que no se resuelva dentro de los propios límites organizativos de la localidad mentada.

Lo que sí es notable, de lado de la población desafiliada en el contexto urbano, es una actitud de horizontalidad ante las diferentes visiones de mundo, incluidas las religiosas y las de otros discursos místicos o espirituales. Esta condición sugiere una apropiación del contexto laico de consentimiento de libertad de conciencia individual, donde la esfera civil expresa reglas claras y generalizadas para garantizar que cada sujeto pueda adoptar cualquier forma de conciencia y experiencia religiosa, siempre y cuando ésta le parezca legítima y útil a sus propios intereses, ya sean estos de carácter simbólico o material. Y esto alude, sin duda, al detrimento de una sola verdad religiosa como posición dominante dentro del campo religioso.

En este aspecto, las aseveraciones de pluralidad y tolerancia en los individuos son expresiones que remiten a la asimilación reflexiva del proceso de secularización en la esfera gubernamental y en las propias instituciones religiosas. Esto apunta a que *el primer territorio de la secularización es la esfera pública*, a través de las nociones de racionalidad económica, la preeminencia de la esfera política y sus competencias para asegurar la justicia y la equidad entre los individuos, con independencia de la orientación de sus creencias religiosas y de otra índole. Una vez que se asegura este techo mínimo secular, los sujetos configuran un *ethos* de posesión/desposesión alrededor del derecho a elegir a un

Dios y una confesión, incrementando así la decisión de la agencia por encima de la fuerza de la comunidad o de las propias estructuras sociales.

Este *ethos* electivo no inclina mecánicamente la balanza hacia la prescindencia de las creencias religiosas, antes bien, configura las condiciones de posibilidad para la selección de distintas representaciones y conciencias prácticas, sobre todo cuando la secularización del espacio de definición permite la relativización de los valores culturales. Por esta razón, las personas sin religión mantienen creencias con distintas magnitudes y con diversos contenidos, con autonomía del acto de desafiliación religiosa. Entre los desafiliados consultados, de hecho, solo se observa una exclusión deliberada de cualquier narrativa con recursos religiosos entre algunos no teístas ateos. Sin embargo, incluso en estos perfiles puede existir una reapropiación o apertura a una trascendencia mayor, aunque el significante se modifique semánticamente. De tal manera que, para denominar al significado [Dios], los desafiliados adoptan otras nociones desreguladas del control de las religiones organizadas. Por ejemplo: la energía universal, un ente superior, el todo, el universo, algo, una sustancia, etc.

Al mismo tiempo, cuando hay una subsistencia resignificada de valores trascendentales y representaciones sagradas, éstas no son usadas habitualmente para recrear una identidad religiosa o una comunidad moral fuertemente definida por la tradición o por la herencia intergeneracional. Al contrario, el *creer* es resultado de un arreglo a fines como estrategia para remarcar la agencia del individuo, al atribuir en él ciertas capacidades y autonomías. Además, este *creer* está ceñido, en distintas magnitudes, a la experiencia mundana y a la autenticidad de un discurso compuesto por distintas narrativas: científicas y humanísticas, o la mezcla de diversos argumentos, entre ellos, los místicos y mágicos. Esto también significa ulteriormente que estas representaciones se encuentran en constante movimiento, adaptación y evaluación, remarcando el carácter individual del proceso de secularización.

Por otra parte, una situación peculiar acaece en el espacio de definición rural, ya que las creencias religiosas del culto a la comunidad, así como las imbricaciones de las diversas confesiones cristianas y evangélicas, suelen tener mucha más permanencia que en las concentraciones urbanas. La interpretación sobre ello es que la desafiliación religiosa en la comunidad indígena no sugiere una crítica a los valores fundamentales de la religión, ni a

sus símbolos más sustantivos. Es decir que, aunque casi la mitad de la población se asocia con una falta de religión particular, la mayoría de los pobladores son creyentes de una cosmogonía compartida. Y no existe, en general, una crítica al imaginario religioso que los individuos han heredado en la filiación a un linaje creyente, por el hecho de haber nacido dentro de un seno familiar determinado, en una época y territorio particular.

Esto es indicativo de una secularización diferenciada en cada uno de los casos y con un *ethos* particular. Como se puede inferir, en el caso de la comunidad rural se habla de personas que muestran una definición sin religión debido a una «*secularización de la experiencia*», donde los individuos socializados en su localidad abrevan de las condiciones estructurales de modernización política, económica y confesional del municipio, para configurar un cambio religioso que reivindica el derecho a elegir una denominación o confesión, antes que una movilización de los bienes culturales religiosos. Por otro lado, para el espacio de definición urbano, se habla de una «*secularización de la conciencia*», que se basa particularmente en la posibilidad de elección de los valores y representaciones religiosas, lo cual remarca la preeminencia de la agencia individual en la posesión o desposesión de un linaje creyente.

Ahora bien, en la dimensión de las prácticas asociadas al ámbito religioso los hallazgos muestran que la mayor parte de las personas sin religión manifiesta reticencia a realizar actividades dentro un compromiso religioso específico. A pesar de ello, cuando los desafiliados reproducen ciertas acciones referentes a la esfera religiosa, buscan aislarlas al máximo de su terreno sagrado y de cualquier religiosidad expuesta, en otras palabras, expresan que, pese a tomar parte en una actividad de corte espiritual o religiosa, para ellos el acto carece de «legitimidad» y potencia simbólica. La acción, así caracterizada, supone un *performance* con ciertos beneficios sociales o efectos materiales y simbólicos.

Por consiguiente, la asistencia a servicios religiosos o la congregación esporádica no representa una contradicción en términos de la falta de identificación con un linaje creyente, puesto que los desafiliados subrayan constantemente los arreglos a fines y el carácter voluntarista de sus acciones. Así pues, las personas sin religión suelen realizar acciones del tipo religioso, por ejemplo, para evitar la tensión en la socialización con el círculo familiar inmediato o con los pares; para *enriquecerse* de los valores culturales que

se reconocen en los discursos religiosos o espirituales; o para beneficiarse de los efectos terapéuticos y anímicos de ciertas prácticas que han surgido sobre todo en el contexto urbano mexicano en los últimos años, como el yoga, los rituales étnicos o las variantes neotradicionalistas.

El *ethos* secular remarcado en el mundo de vida cotidiana urbano sugiere, por tanto, la preponderancia de la elección individual (y volitiva) de los individuos para tomar participación en alguna actividad religiosa, bajo la expectativa de sus consecuencias prácticas. Aunque esta misma autonomía puede ser el medio para despojarse de toda acción comprendida dentro de los límites religiosos.

Sobre esto hay que decir adicionalmente que, aunque la extensión de la agencia se ha observado con más regularidad en las concentraciones urbanas, también en la población indígena hay una demostración de autonomía orgánica que sobrepasa las prácticas de un no teísmo mecánico, sobre todo entre aquellos jóvenes con más acceso a la educación formal, mejores posibilidades de empleo y acumulación de experiencias de vida fuera de la localidad. Los casos mentados, sin embargo, aún no son representativos para la localidad, ya que, en general, las prácticas religiosas del culto comunitario o las que se generan a partir del encuentro con las iglesias del campo religioso, tienen un carácter menos reflexivo y autogestivo que en la espacialidad urbana.

A pesar de lo anterior, es innegable que la heteronomía también se encuentra atenuada en la localidad rural indígena en vista del ya mencionado *ethos* estructural que permite a los individuos elegir dentro de la diversidad confesional de su contexto, y abreviar de la implementación de la soberanía de la esfera política por encima de las autoridades religiosas. En virtud de ello, la secularización expuesta aquí tiene un vínculo considerable con la expansión del estado nacional, en su versión de gobierno municipal. Este proceso ha significado el desarrollo de un laicismo estructural que se transfiere a las personas de la comunidad para seleccionar la confesión de su preferencia, sin que esto signifique, hasta ahora, un cambio sustantivo en las prácticas rituales de reproducción del poder y las creencias relacionadas con lo sagrado (Capítulo 5).

De acuerdo con todo lo anterior, los elementos reconstruidos hasta este punto no parecen contradecir la suposición inicial de esta investigación (*H₁*), según la cual, la desafiliación

estaría determinada por la falta de identificación o aversión a un linaje creyente, pero con la puesta en marcha, en algún grado, de creencias y prácticas de carácter religioso o espiritual entre las personas. Según se prefijo, también, los tipos ideales del fiel religioso y del ateo militante serían perfiles poco recurrentes debido a la tendencia, propia de la secularización individual, por reorganizar continuamente las creencias, las prácticas-rituales, y la referencia a la afiliación religiosa de las personas.

En efecto, las personas sin religión expresan configuraciones mucho más enmarañadas. Una propuesta para esquematizar la complejidad encontrada es la clasificación que reúne las formas de posesión y desposesión entre los desafiliados religiosos bajo cuatro tipos: 1) Los *no teístas* y 2) los *inciertos* (o con «mente abierta» como se han encontrado en cierta literatura); así como 3) los *practicantes*, y 4) los *apáticos* (Capítulo 4). Los primeros dos se excluyen mutuamente, porque su posición en el mundo enuncia un discurso que admite o restringe las representaciones religiosas significativas dentro de su narrativa de vida. Mientras que los últimos dos se encuentran en oposición por un carácter estrictamente pragmático: una parte pone en marcha acciones sociales referidas al plano de lo religioso, y otra rehúye a cualquier tipo de compromiso relacionado con un linaje creyente, de manera voluntaria o como consecuencia de su propia dinámica de vida.

Para el contexto de la comunidad rural la categorización también comprende un tipo de *no teísmo*, pero generalmente conformado por pobladores con una trayectoria «libre» de consumo de recursos religiosos. Este caso, pese a todo, no refleja un tipo de apatía, en términos de fines e intereses individuales, sino una manifestación del vacío estructural de confesiones en la trayectoria de vida de los habitantes de la localidad. A lo anterior se suman los tipos cercanos al *costumbrismo* y aquellos que manifiestan una *afiliación suspendida*. Como puede notarse, la postura de incertidumbre o de apertura a la incorporación de nuevos recursos religiosos es poco probable en este espacio de definición, además de que las prácticas religiosas o de culto a la comunidad suelen ser el principal referente de la religión de los individuos, más allá de una transmisión del linaje por vía intergeneracional.

En suma, los tipos hallados entre las personas sin religión, contribuyen a debilitar la idea de que la desafiliación implica inexorablemente la pérdida de toda creencia religiosa o la ausencia total de prácticas relativas a lo sagrado y lo profano. En contra de este

argumento puede aseverarse que la desafiliación implica, en el caso de las poblaciones más integradas a la modernidad urbana, un tipo de *ethos* reflexivo sobre la validez y legitimación de los valores culturales que adopta. Y, por otro lado, en la comunidad indígena, si bien los jóvenes comienzan a desarrollar esta cualidad modernoindividualista, el *ethos* remarcado está concentrado particularmente en la relativización de la definición religiosa, sin que el impacto modifique sustantivamente los valores (y las cosmovisiones) iniciales de las personas en la localidad.

Trayectorias y determinación del espacio de definición

En referencia a la trayectoria de vida que enuncian las personas, se ha hallado que la desafiliación se gestiona generalmente desde un antecedente religioso y, en una mayoría relativa, desde el linaje creyente del catolicismo (en el contexto de la Benito Juárez casi nueve de cada diez entrevistados proceden de una tradición religiosa, y alrededor de siete de la Iglesia católica). Esto no es, en ningún sentido, extraño ya que, según los datos a la mano, en América Latina la Iglesia católica pierde alrededor de 15 % de afiliados (*ab origine*), y estos se transfieren, particularmente, hacia las iglesias protestantes-evangélicas o hacia la desafiliación religiosa. De hecho, la proporción de personas que es criada sin religión, puede duplicarse en una misma generación, atrayendo sobre todo a personas que abandonan el catolicismo, pero también alguna de las religiones emergentes de la región (Pew Research Center, 2014).

En contraste con este escenario, en el caso de la comunidad rural indígena donde existe un contexto importante de pluriconfesionalismo, un poco más de la mitad de las personas que se denominan sin religión expresa un *vacío confesional* previo, en otras palabras, estos no provienen de ninguna afiliación religiosa *a priori*. Estos pobladores desafiliados no confesionalizados, revelan una reducida eficacia de distribución de los bienes de salvación de las iglesias locales, a diferencia del contexto urbano que exhibe una reducción creciente de la eficacia de los bienes de salvación de las almas. Como puede advertirse, la diferencia entre recursos religiosos con eficacia *reducida* y recursos con eficacia *en reducción*, apunta a dos tipos de fenómenos de la secularización ya mentados con antelación: por un lado, la secularización con una base en dinámicas estructurales y, por otro, aquella basada en la transformación de valores culturales.

Esta bifocalidad del fenómeno es notoria en el ámbito macro, ya que la desafiliación religiosa en México ha comenzado a modificar su espectro, pasando de una desafiliación estructural, con proporciones grandes de gente sin religión en aglomeraciones rurales y marginadas; hacia una desafiliación cultural, principalmente localizada en ciudades y conglomerados urbanos y semiurbanizados. Esto a su vez, ha impactado el ámbito micro, a partir de patrones en las trayectorias de los individuos. Uno de estos, tiene que ver con las temporalidades biográficas de evaluación y diagnóstico de la cuestión religiosa, lo que implica la desposesión de la religión en ciertos periodos específicos. Y otro, sin duda, es la influencia de la transmisión intergeneracional de la religión, cuando la secularización pasa del ámbito público hacia el núcleo familiar que funge como catalizador o atenuador de la preferencia hacia un linaje creyente.

Los periodos de gestión de la desafiliación religiosa en la trayectoria individual, particularmente en el caso de estudio urbano, sugieren que la desposesión de un linaje creyente no se basa exclusivamente en el consumo de recursos arreligiosos, racionalistas o científicos (entre otros); los cuales podrían obtenerse durante el periodo de educación profesional o universitaria. En realidad, la mayor parte de las personas sin religión se posicionan de esta manera antes de los 18 años (67 % de informantes). En esta fase previa a la edad adulta, los individuos reconocen haber comenzado a cuestionar los elementos religiosos heredados desde su infancia.

A partir de la información descubierta, de que la desafiliación se gestiona en importante medida durante edades tempranas de la trayectoria de vida, la investigación ha considerado el papel de la familia como espacio nuclear de la difusión y atenuación del fervor religioso y de una identificación confesional particular, cuando ésta se mantiene. Por supuesto, esto no significa una vinculación causal inequívoca, empero, es observable cierta tendencia de desposesión de lo religioso allí donde existe la presencia de progenitores con distinta religión en la trayectoria de los individuos o donde los padres muestran poca inclinación hacia el compromiso religioso; a diferencia de las generaciones previas que solían reproducir la cuasi hegemonía de un solo linaje concentrador de las confesiones generalizadas en México. En virtud de ello, parece ser que la falta de unicidad de criterios parentales respecto de un único linaje creyente contribuye a la relativización de la afiliación de las personas.

En esta cuna que brinda condiciones alentadoras para la agencia selectiva alrededor del tema religioso, los individuos pueden incluso cuestionar su afiliación religiosa, cuando maman de las condiciones particulares para el cambio religioso: padres alejados, espacio semiconfesional de socialización primaria, acceso a educación y cultura global de comunicaciones, así como la predisposición de la agencia individual, en el caso de los escépticos o incrédulos. Si no es que, de hecho, los individuos fueron criados directamente como nativos seculares. Y, de esta forma, se configura la continuidad o discontinuidad de lo que se ha definido como la comunidad de los creyentes pasados, presentes y futuros. Esto es, la posibilidad de reproducción de una identidad colectiva que otrora se percibía como cuasi obligatoria, pero que en la actualidad se construye, cada vez, más como una construcción de acción voluntaria.

Con base en estas revelaciones se ha propuesto identificar tres tipos de trayectorias entre los individuos sin religión. Cada una de ellas hace referencia a la influencia del círculo de socialización primaria en la familia y a los periodos de la trayectoria en que se ha gestionado el despojo del linaje creyente (Capítulo 4.1). En un primer grupo de desafiliados se encuentran quienes describen una trayectoria de vida con una experiencia religiosa más o menos laxa, a pesar de haber contado con el registro de algún ritual de admisión a la comunidad religiosa de la que participaban sus padres durante su infancia. Con todo ello, los desafiliados de este subgrupo no percibieron una exigencia sustantiva para poner en acción la religión del linaje creyente al que fueron suscritos y, por lo tanto, su desposesión religiosa se presentó comúnmente sin algún tipo de escarmiento social o familiar, distanciándose del espacio confesional de manera progresiva, en una suerte de *epifanía acumulativa*.

Adicionalmente, también se aportan observaciones sobre otras dos formas de acceder a la desafiliación religiosa. Particularmente, se alude a una trayectoria de desconversión cuando la exclusión religiosa se asume como un tipo de reconfiguración de la identidad de la persona, transitando de una visión sustentada en un discurso religioso, a una conciencia basada en una explicación secular del mundo. Y este proceso se relaciona habitualmente con un desfase pragmático entre las reglas y dogmas institucionales y la experiencia mundana de los individuos en la vida cotidiana.

Por su parte, la trayectoria de los nativos seculares da cuenta de una experiencia biográfica prácticamente nula en términos del consumo de recursos religiosos. De esta forma, su narrativa de vida se desarrolla con una formación no confesional desde el origen y, posteriormente, se mantiene el proceso de una experiencia secular del mundo en donde las referencias religiosas forman obviamente parte del entramado cultural del individuo o de los conocimientos generales de su socialización, mas estas ideas e representaciones no constituyen un marco general significativo para su interacción *en* y *con* el mundo. A pesar de lo anterior, no se descarta que en algún lapso de la trayectoria se puedan interiorizar ciertos preceptos y prácticas de los recursos religiosos.

En vista de lo anterior, lo que se subraya en estas historias de vida es la amplitud de tonalidades que los individuos pueden encontrar en el contexto de su desarrollo personal sobre todo a partir de su socialización primaria. Es recurrente, sin duda, una base confesional laxa o, en algunos casos, casi inexistente, para que las personas relativicen la importancia social y personal de la religión. Sin embargo, incluso cuando la base confesional es significativa e incluye una biografía particular con un apego sustancial a un linaje creyente, las personas echan mano de una agencia evaluadora de los dogmas y de los requerimientos éticos de sus programas religiosos para cuestionar la autoridad eclesiástica, la cual otrora establecía aquello en lo que se debe creer y cómo se debe proceder en el mundo de la vida cotidiana para adquirir los derechos de salvación.

Estas conclusiones, con todo, no suponen que la trayectoria de vida religiosa de los individuos, que *finaliza* –hasta donde se ha registrado en la interacción de la entrevista– con la deserción de la tradición religiosa, sean autónomas de los procesos generales de la secularización en el nivel estructural. De hecho, se sugiere que la secularización está dispuesta, en primer lugar, en la laicidad del espacio público y en los cambios y adaptaciones que han tenido las diferentes confesiones organizadas del campo religioso y, con base en esta cimentación estructural, los individuos retoman reflexivamente su experiencia situacional en la socialización familiar para gestionar otras formas de apropiación religiosa, entre ellas, algunas con mucho más apegado a la dinámica de la legitimación individual y a la horizontalidad de las distintas maneras de creer y de practicar.

Se puede indicar así que no hay observaciones concluyentes para contradecir el supuesto que se estipuló en el primer apartado de esta tesis de investigación respecto a las trayectorias comunes de las personas sin religión. En concreto, la respuesta provisional con la que se comenzó la pesquisa para dar luz sobre quiénes son las personas sin religión, apuntó a por lo menos dos trayectorias comunes (H_2). Por un lado, aquella que daba continuidad a una escasa educación confesional y, por otro, aquella que incorporaba en la trayectoria una ruptura con los dogmas transmitidos familiar o comunitariamente. Esto concuerda con las relaciones encontradas alrededor de la socialización religiosa *laxa* y la *desconversión* de una parte significativa de las personas sin religión en los contextos de investigación. Eso sí, habría que agregar una tercera vía localizada entre aquellos individuos con una trayectoria como *nativos seculares*.

En la conjetura mentada igualmente se otorgó peso a la noción de *ruptura*, aunque las observaciones sugieren ajustar esta apreciación. Por un lado, ésta resulta más significativa en los contextos con mayor integración a la modernización y globalización cultural, debido a que implica, desde un tipo ideal, el cambio de conciencia individual y la adopción de otros valores culturales, lo que supone además un cambio religioso desde la raíz de los resarcimientos religiosos o de salvación y un nuevo posicionamiento o procesamiento de las identidades transmitidas por vía familiar o comunitaria. Por su parte, en el contexto rural la principal disonancia se realiza sobre todo en términos de afiliación religiosa, aun cuando esto no conlleva un cambio sustancial en las cosmovisiones y costumbres individuales, todo ello dentro de una comunidad que ha aprendido a convivir con distintas confesiones y con tránsitos comunes entre de una denominación o iglesia hacia otra.

Sumado a lo anterior, en la hipótesis de trabajo se formuló que la desposesión religiosa, si bien se constituye como un tránsito voluntarista, en ocasiones de un espacio de conciencia confesional hacia un espacio de socialización secular, su *inicio* habría involucrado, en algún grado, a las generaciones previas. El objetivo de este planteamiento es poner sobre la mesa las determinaciones estructurales del proceso de secularización y su traslación hacia los espacios privados, de manera que las cohortes precedentes representen agentes mediados por los cambios macrosociales que han permitido imprevistamente que la religión haya perdido influencia en la vida cotidiana de las personas.

Al reconstruir la historia biográfica (religiosa) y su interacción con el núcleo familiar, se encuentra que la secularización de las generaciones previas no se refleja generalmente en una pérdida de la identificación religiosa, a pesar de ello, la acumulación de nuevas experiencias estructurales permite desgastar indirectamente la relación con la esfera religiosa. Dentro de estas nuevas formas de interacción se observan algunas sustanciales, por ejemplo: una educación técnica o profesional mucho más acentuada que sus pares generacionales previos; una cultura estudiantil o laboral-sindical que expresó manifiestamente un anticlericalismo basado en argumentos de la ideología política o social; y, además, no se descartan los cambios en la movilidad espacial de muchos individuos que transitaron de las formas de interacción propias de la *comunidad* a las formas de relación de la *sociedad*; sumado a la propia experiencia de un marco de vida general basado en la libertad de conciencia y en la creciente pluriconfesionalidad del campo religioso mexicano.

La influencia de estos elementos en el espacio privado de la definición religiosa del individuo es sobre todo pertinente en un contexto caracterizado por sus dinámicas urbanas y en contacto con una creciente esfera de consumos culturales globales. La ciudad, las colonias y los barrios en conglomerados urbanos, resultan, en consecuencia, espacios de definición que han afectado la manera en cómo se relacionan los individuos con sus creencias religiosas fundamentales, sobre todo en una influencia acumulada por distintas generaciones y que se manifiesta en diferentes grados de secularización de los individuos dentro de un mismo núcleo familiar.

En el principio de la investigación se planteó, de hecho, que la posible influencia del contexto de definición religiosa se realizaba de una manera particular tanto en la delegación Benito Juárez como en el municipio de San Pablo (*H3*). Así se estableció que en los entornos urbanos la desafiliación religiosa sería la expresión de un cambio cultural en los individuos inmersos en el ajetreo de la vida urbana. Esto es, una transformación del comportamiento individual (participación religiosa), debido a un problema de articulación entre las normas de grupos religiosos y las conductas y actitudes de los individuos, a partir de un entorno de socialización que favorecería a la tendencia de reorganización constante de creencias, prácticas y adscripciones; y bajo la influencia de ciertos agentes modernizantes como el desarrollo económico, la educación formal, la calidad de vida, la experiencia urbana, entre otros. En cambio, en la comunidad rural se anticipó un cambio

religioso, con una manifestación de desafiliación influenciada principalmente por procesos estructurales o debido también a las resistencias comunitarias que remarcan la preeminencia de la localidad por encima de las decisiones individuales de la agencia, es decir, considerando el peso del campo religioso pluriconfesional y la legitimación de las *costumbres* como forma de socialización comunitaria.

A partir de lo que se ha expuesto, se plantea que el fenómeno de la desafiliación religiosa, en efecto, abreva notoriamente de los procesos estructurales y culturales como se bosquejó en el principio de la pesquisa. La hipótesis no parece refutarse, empero, puede matizarse con los elementos que se han estado construyendo en las notas conclusivas hasta este punto. Esto es, subrayando, por un lado, un *ethos* particular en cada uno de los contextos y, por otro, evidenciando una manifestación específica de los procesos de secularización que impactan en la eficacia de la trasmisión de los linajes creyentes en el nivel de la socialización en el núcleo familiar o en el nivel de la eficacia de los recursos simbólicos y materiales en una comunidad o localidad.

La siguiente tabla resume los puntos destacados en cada uno de los espacios de definición. Estos se expresan como tipos ideales, por lo tanto, más que su existencia en el plano concreto de la experiencia, se debe resaltar la distancia que muestran los casos abordados.

Tabla 1. Caracterización de los espacios de definición

Espacio de definición urbano	Espacio de definición rural
Secularización de la conciencia (espíritu secular)	Secularización de la experiencia (secularización de facto)
Posibilidad de elección de valores religiosos (cambio en creencias y prácticas)	Posibilidad de elección confesional (cambio de afiliación)
Cambio cultural	Cambio estructural
Confesiones con eficacia en reducción	Confesiones con eficacia reducida
Centralidad de la agencia individual	Centralidad de la relación individuo- comunidad

Elaboración propia.

Este ordenamiento sugiere que las personas sin religión en espacios urbanos muestran un tipo de desposesión religiosa basada en la secularización de la conciencia, es decir, que además de prescindir de la identificación (transmitida o adquirida) con un linaje creyente, los individuos modifican en algún grado también sus creencias sustantivas, así como las prácticas relativas a la esfera religiosa, incorporando nuevas representaciones, y

despojándose de otras tantas; así como asimilando nuevas prácticas, mientras se vacían de significado las formas tradicionales de acercamiento a lo religioso.

Este fenómeno es la expresión de un cambio cultural contemporáneo que se ha hecho posible (merced a una base histórica de laicización del espacio público y de secularización de las propias religiones organizadas) a través de la pluralización imprevista del campo religioso, sobre todo desde la segunda mitad del siglo pasado. Como consecuencia de lo anterior, los desafiliados religiosos en este espacio de definición suelen remarcar su capacidad de agencia selectiva de las distintas dimensiones del fenómeno religioso: las afiliaciones, las prácticas y creencias. Y todo ello, repercute sin duda en la reducción de la eficacia de las confesiones del campo religioso, sobre todo entre personas con trayectorias que han traducido la diferenciación de las esferas sociales en experiencias biográficas y en marcos de apropiación particular para configurar la validez de sus propias acciones y representaciones.

Ahora bien, cuando se habla de la considerable desafiliación religiosa de las comunidades rurales indígenas de México, ésta puede apuntar a una secularización de la experiencia que impacta sobre todo a la capacidad de elección confesional de los individuos, en relación con el importante número de iglesias en competencia dentro de la localidad y de la asimilación de la autoridad del poder político, por encima de las otras esferas que anteriormente mantenían la cohesión del grupo, como la ritual-religiosa. Esto, no obstante, no compromete el culto a la comunidad y los diversos rituales que se han transmitido de generación en generación desde larga *data*, ya que el cambio religioso se realiza habitualmente en el nivel de la identificación o adscripción.

En este sentido se comprende que, para los desafiliados en comunidades rurales, la eficacia de los recursos confesionales de las distintas iglesias del contexto suele percibirse como reducida o, mejor dicho, con un efecto que se relativiza a la luz de las experiencias comunitarias locales, y de las cosmovisiones y conductas que aseguran la reproducción de las formas de legitimación del poder local y de las jerarquías que ordenan las interacciones cotidianas en la localidad. Sumado, por supuesto, a las dinámicas de secularización estructural que disminuyen la autoridad de una sola iglesia en la localidad, si es que en algún momento se desarrolló, en efecto, la hegemonía de un solo linaje creyente.

La tercera dimensión de la secularización

Los procesos generales de la secularización ocurren de manera inopinada y con zigzagueos en las distintas sociedades del orbe, por el hecho de estar integradas a un sistema-mundo globalizado y con interacciones *abiertas*, principalmente, desde el ámbito económico y, en los últimos años, desde el mercado de producción de comunicaciones e informaciones tecnificadas. Sobre este fenómeno, impulsado por la modernización de las instituciones económicas y políticas, se han destacado en esta tesis, inicialmente, dos procesos importantes:

Por un lado, la secularización que se manifiesta a través de la separación de las esferas sociales, donde la esfera política establece un marco ideal de horizontalidad de las distintas confesiones del campo religioso para procurar la libertad de conciencia y la uniformidad de las expresiones religiosas en el espacio público (laicización). Y, por otro, la secularización propia de las confesiones religiosas organizadas como respuesta –más o menos desfasada– a la modernización de las sociedades y de sus individuos socializados, cada vez más, en un *ethos* de contraposición a las autoridades tradicionales y a los grandes sistemas que regían otrora todos los aspectos del mundo de la vida cotidiana de las personas.¹²¹

Sin pasar por alto el efecto de los procesos mentados, esta investigación ha propuesto, sin embargo, recuperar como marco interpretativo de las observaciones una tercera dimensión de la secularización, la relacionada con la secularización en el nivel de los individuos. Ésta comúnmente se ha denominado como secularización o laicización social, secularización de la conciencia o secularización en la participación religiosa o en la demanda de las personas. Como puede notarse, todas estas definiciones hacen referencia al individuo como unidad de análisis, así como a sus manifestaciones religiosas (prácticas y representaciones), como hecho social para conocer el impacto que la modernidad ha tenido sobre las formas de legitimación de las religiones.

La secularización vista de esta manera puede hacerse notar a través de las afirmaciones individuales del fenómeno religioso (las prácticas y creencias sustantivas de

¹²¹ Estos dos primeros ámbitos se refieren a actores e instituciones presentes en todas las sociedades, y que se encuentran en competencia por distintas formas de poder en la sociedad; entre las organizaciones, grupos y espacios de definición; así como en la demanda individual.

los sujetos socializados); encontrando así perfiles y tipologías que puntualizan las tendencias de la desafiliación religiosa. Ahora bien, otra forma de abordar la secularización individual es recurrir al registro de la trayectoria (religiosa) de las personas, para destacar el contacto que han mantenido con distintas expresiones y grados de confesionalismo y pluralidad, tanto en su entorno de socialización primaria como en su espacio de definición.

Desde el registro de la trayectoria individual, la investigación propone que los procesos de secularización impactan la transmisión religiosa de un linaje creyente, como se halló en los casos de estudio, a través de la atenuación del compromiso religioso en la generación de los padres, cuando estos se retraen del oficialismo religioso de diversas maneras (como el alejamiento, la pluralidad religiosa o el abandono de la práctica regular). En este espacio, relativamente inédito para la construcción de la identidad individual, los sujetos aprovechan los atisbos de agencia situacional para conformar su propia identificación; sumando otros recursos como los discursos educativos o el contacto con redes no confesionales durante su trayectoria de vida, y estableciendo un punto de inflexión para posicionarse como desafiliados respecto del campo religioso.

A este fenómeno descrito se le ha denominado *secularización intergeneracional*. Esto es, una propuesta de modelo analítico que pone en relevancia la operación de la modernización en las historias de vida de las personas. Este modelo sugiere la posibilidad de encontrar distintos rangos de religiosidad en las generaciones previas a los individuos, los cuales, en la actualidad, evalúan la pertinencia de afiliarse o no a un linaje creyente; o de poner en movilidad las distintas dimensiones de la religión o de la vida espiritual a la que desean adherirse, sin que ello implique, consecuentemente, la reafirmación de una tradición o linaje creyente.

Con base en el enfoque intergeneracional se revela a fin de cuentas que la desafiliación religiosa no se trata simplemente de un abandono religioso, como una manifestación de un individualismo egoísta con arreglo a fines. Antes bien, la desposesión está bordeada por la experiencia que las generaciones previas transmiten a sus *herederos*, influyendo su posición en el mundo de vida cotidiana y las determinaciones de la agencia. Una vez que la agencia individual se ha configurado para elegir el linaje creyente en el cual se reconocen las personas, se potencializa de hecho el cambio entre trayectorias esperadas.

En síntesis, se puede decir que, aunque la secularización se caracteriza generalmente como el declive de la relevancia de la religión en la esfera pública y privada, los resultados indican que la desposesión religiosa (desafiliación) en sí misma, no involucra necesariamente la disminución o eliminación de las creencias y prácticas religiosas, sino, antes bien, su *movilización*. Por otro lado, si bien hay un rechazo manifiesto hacia las formas institucionalizadas e incluso el vaciamiento de significado de las prácticas asociadas a las religiones organizadas, la desinstitucionalización no es indiferente a la sacralización del mundo de vida cotidiana. Esto ha hecho que se considere incluso la referencia a una esfera de relevancia sagrada secular, cuando se presenta el caso. En cambio, lo que sí disminuye, sin duda, es la popularidad y el interés por un tipo de etiqueta confesional, en medio de la posibilidad efectiva por elegir al Dios o a la comunidad moral de nuestra preferencia.

La religión, en definitiva, no se asimila como un elemento a refutar por los individuos desafiliados, antes bien, se desplaza al contenedor de los distintos recursos y códigos para solventar la interpretación de la existencia propia. A su vez, los procesos de secularización encausan cambios macro e individuales hacia distintas rutas que determinan sujetos cada vez más asertivos y selectivos. Dicho esto, estas secularizaciones híbridas y heterogéneas determinan un periodo relativamente inédito de reducción de fieles creyentes y aumento inusitado de individuos reflexivos o escépticos de los monopolios religiosos, políticos o de cualquier otra índole ideológica.

En las primeras páginas de esta tesis se conjeturó que habría un símil entre las personas sin religión y el voto flotante de las democracias que no se compromete, *a priori*, con algún partido específico (en este caso con un linaje creyente); así como tampoco exhibe una fe cautiva en una sola entidad de representación, sino que actualizan su elección en cada decisión electoral. Hasta cierto punto, se mencionó, para estos *electores flotantes* de la religión, la elección de un Dios personal pasaría por la apreciación de las circunstancias generales, de sus conveniencias personales o grupales, y de sus inversiones ontológicas e intereses materiales. En todo caso, su posicionamiento sería empujado por la dinámica de un mercado competitivo de los bienes de salvación y de las afiliaciones, lo cual relativiza la autoridad de las instituciones sociales tradicionales.

Hay una fuerza importante en la metáfora del elector (flotante), sin embargo, al mismo tiempo, estaría complementada por otra figura recurrente en los estudios sobre la religión y la religiosidad contemporánea, la del consumidor en un mercado que tiende a diversificar su oferta. De manera que, el elector, encarnaría al desafiado que participa de la secularización de la experiencia, mientras que el consumidor representaría al individuo sin religión que abreva de la secularización de la conciencia para posicionarse en el mundo de vida cotidiana.

Lo anterior incuestionablemente representa desafíos para las religiones como asociaciones que buscan mantener adherentes, ya sean electores o consumidores, entre los individuos cada vez más distanciados de una militancia irrestricta. Aunque, esta misma individualización también abre la puerta a la generación de propaganda y *marketing* religioso para encauzar o, incluso, manipular, la movilidad y reorganización constante de las necesidades y expectativas religiosas de las personas. En particular, entre aquellos desposeídos que observan con atractivo los discursos integradores y generadores de espacios de comunidades voluntaristas, que relegan a lo profano, peligrosamente, a todas las otras comunidades que no simpatizan con su causa.

Apuntes finales

Finalmente, se plantean los alcances, limitaciones y propuestas alrededor de este trabajo de investigación. En primer lugar, es importante reconocer que, a pesar de que existen importantes coincidencias con otras investigaciones que han abordado el estudio de las personas sin religión en otros contextos, los resultados de trabajo se ciñen al grupo de desafiados religiosos con el que se desarrolló la pesquisa.

Se menciona, adicionalmente, que el trabajo cualitativo abona a la profundidad del conocimiento sobre el tema, no obstante, se pierde alcance en la extensión del conocimiento generado. Esto no es de ninguna manera una desventaja, sino otra forma de abordar el objeto de estudio que se delimitó en el principio de esta pesquisa (capítulo 1). Así pues, mientras las investigaciones de carácter cuantitativo pueden aportar información sobre las tendencias religiosas y facilitan la comparación entre éstas; por su parte, los estudios cualitativos ayudan a comprender el sentido de los actos religiosos o de la desposesión de una tradición religiosa entre los individuos, aportando profundidad a un

fenómeno (la desafiliación religiosa) que a primera vista luciría como una contradicción: la desregulación de la pertenencia institucional a una religión al mismo tiempo que se conservan y se movilizan ciertos recursos y prácticas de los linajes creyentes.

La profundidad del abordaje cualitativo adquiere pertinencia particularmente en la investigación del espacio de definición y del núcleo familiar en donde los individuos gestionan la legitimación de sus creencias y prácticas religiosas. Merced a esta característica de la metodología, el problema de investigación adquiere matices adicionales, por ejemplo, para el objeto de estudio aquí abordado, la desafiliación religiosa se plantea como una diferenciación más compleja: la de una desafiliación de experiencia y la de una desafiliación de conciencia. La primera, en el caso de la comunidad rural indígena, bajo la influencia de elementos como las interacciones rituales, la distribución del poder local, así como la imposición de una secularización que se traduce en el derecho a elegir la confesión que las personas consideran legítima. Por otro lado, la segunda, mucho más presente en los contextos urbanos, con una reivindicación de una secularización que reconoce el derecho individual y colectivo a conservar o negar al Dios de la familia o de la comunidad, más allá de una desposesión exclusiva de la etiqueta de un linaje creyente.

Por otra parte, en términos de las limitaciones de este estudio, se señala que las conclusiones están relacionadas con el nivel individual del fenómeno de la secularización entre las personas sin religión. Esto excluye, de entrada, una visión detallada de las dinámicas de las instituciones y organizaciones confesionales, además de las propias acciones de laicidad y el laicismo expuesto por los organismos formales de gobierno que configuran el escenario del espacio público. A pesar de lo anterior, se ha mentado la importante influencia que tiene la percepción de este piso mínimo de secularización del mundo de vida cotidiana para que las personas sin afiliación religiosa relativicen progresivamente el significado y la importancia del fenómeno religioso.

Una segunda restricción a considerar es que, pese a trabajar en dos espacios de definición, el objetivo de la pesquisa no se concentró en la comparación de cada una de las configuraciones dentro de ellos. El enfoque cualitativo buscó, mejor dicho, encontrar los sentidos y explicaciones en cada uno de los casos, expresando la riqueza de cada determinación para exponer con más elementos la complejidad del fenómeno de

desafiliación religiosa entre los más de cinco millones de mexicanos que se han autodenominado de tal forma.

Sobre el trabajo específico en los espacios de definición, en concreto, uno de los límites que emergió en el proceso de investigación es la propia reconstrucción de las trayectorias religiosas sobre todo en el caso rural indígena. Este aspecto fue por supuesto una de las principales barreras debido a la falta de recursos como *nativo* para generar empatía entre los entrevistados y para coleccionar información suficiente. Verbigracia, la interacción con las mujeres de la comunidad se desarrolló en un ambiente poco habitual para ellas, por no decir extraño. Esto evidenció la falta de acceso al espacio público por parte de este sector de la localidad y la subordinación persistente a la autoridad patrilocal: padres, hermanos y esposos de las mujeres de San Pablo.

Bajo la lógica mentada, el sesgo del *foráneo* debe de considerarse dentro de las lecturas de la comunidad, aunque esta vigilancia epistemológica también es sustantiva para el ambiente urbano donde el autor se establece como nativo en cierto grado. Para este segundo caso, las fronteras de la experiencia religiosa son uno de los principales obstáculos, sobre todo para un estudio que establece como criterio de validez un tipo de *neutralidad agnóstica* para conocer y recoger la información de las personas que, en algún grado, han participado de experiencias y representaciones religiosas, espirituales y místicas de diversa índole. Aquí cabe sin duda tener presente la observación de la socióloga Hervieu-Léger (1993):

...los investigadores de las religiones en ciencias sociales raramente eligieron esta vía por azar o por una estricta opción intelectual en la que no influiría ninguna consideración de orden extracientífico. Sin embargo, lo confiesen o no, esta parte de inversión personal en la elección de los objetos de investigación es el patrimonio común a todos los investigadores en ciencias humanas. Sin embargo, a la hora de evaluar el trabajo de un sociólogo... El sociólogo “que es creyente” es, evidentemente, descalificado. El que lo ha sido (el que ha “colgado los hábitos”) todavía lo es más, pues en él se redobla la sospecha de mala fe “en la que de entrada se enraíza la ciencia de la religión” (28-29).

Siguiendo el hilo de la discusión, es importante mencionar dos previsiones en la epistemología de lo religioso. En primer lugar, la definición de la religión es un ejercicio totalmente propicio para las expectativas e intereses del investigador, quien decide, con ayuda de los constructos teóricos de su disciplina, lo que desea conocer como fenómeno religioso, aunque esta delimitación resulte insuficiente o parcial para otros estudiosos interesados en el tópico o para los propios sujetos creyentes. Por otro lado, la investigación

de la religión no se involucra en calificar la veracidad de las experiencias religiosas, ni la *autenticidad* de las distintas religiones. Los cuestionamientos sobre cuál es la religión correcta o la existencia de Dios en el universo, son interrogantes que en ocasiones se transmiten en la interacción investigador-informante, sobre todo cuando hay una inclinación por *evangelizar* o *convertir* al primero. En este punto, entonces, cobra relevancia la postura de Max Weber, sobre la relación entre las ramas del conocimiento científico y la idea de Dios:

[Se pensaba que] «el trabajo científico, indirectamente influenciado por el protestantismo y el puritanismo era considerado... el camino hacia Dios (*den Weg zu Gott*)». [Aunque para los filósofos era claro que] «no era posible encontrar a Dios en esa ruta seguida durante la Edad Media». [Pues ya se entendía que] «Dios está oculto, sus caminos no son los nuestros, ni sus pensamientos nuestros pensamientos (*Gott ist verborgen, seine Wege sind nicht unsere Wege, seine Gedanken nicht unsere Gedanken*)». «La búsqueda de las huellas y los propósitos de Dios con respecto al mundo, se pretendía que pudiese ser realizada en las ciencias de la naturaleza». «¿Y en nuestros días? Quitando algún niño grande de los que se encuentran en las ciencias naturales, nadie cree que los conocimientos astronómicos, biológicos, físicos o químicos puedan proporcionarnos enseñanzas acerca del sentido de la existencia o acerca del camino en el que puedan hallarse indicios de este sentido, suponiendo su existencia. Si los conocimientos tienen que ver con ello, es más bien en el sentido de dejar morir la fe en la existencia de algo que pueda llamarse “sentido” en el mundo. ¿La ciencia como camino hacia Dios? (*die Wissenschaft als Weg “zu Gott”?*) ¿Puede llamarse así a ese poder específicamente extraño a la divinidad (*gottfremde*)? Admítase o no, nadie puede poner en duda en el fondo de su ser que la ciencia es ajena a la idea de Dios» [Traducción propia] .

Dicho todo lo anterior, queda por último agregar algunas vertientes que se desprenden del camino emprendido durante el periodo de investigación. Este texto es el reflejo de los últimos años dedicados a la reflexión de la desafiliación religiosa en el contexto urbano y rural de México. Una primera tarea, como agenda posterior de trabajo, podría ser la realización de una encuesta representativa, a nivel estatal o nacional, para corroborar las tipologías construidas en este trabajo y compararlas en diversos contextos; por ejemplo, a través de un análisis de las predisposiciones en diversos países de la región latinoamericana. Ya se ha mostrado durante la tesis los avances y resultados sobre el tema realizados en países como Brasil, Argentina y Uruguay. No obstante, queda pendiente estudiar en conjunto las características latinoamericanas de los procesos de secularización que se encuentran impactando las diversas formas de religiosidad, entre ellas, la desafiliación religiosa, el agnosticismo y el ateísmo, entre otros.

Un tema adicional que ha emergido durante el proceso de investigación es la diferenciación de la apropiación y desposesión de los recursos religiosos a través de la

variable de género; atendiendo, particularmente, al fenómeno exteriorizado entre hombres y mujeres. En este entendido, la pregunta emergente ha sido: ¿por qué las mujeres suelen ser más religiosas que los hombres? O, dicho de otro modo, ¿por qué los hombres convergen con mayor frecuencia en la desposesión de los linajes religiosos? Los datos del contexto de investigación muestran que la desafiliación religiosa es más común entre los hombres. Y, por otro lado, las observaciones también indican que el agente religioso con mayor presencia en la transmisión de principios religiosos hacia los sujetos de estudio es la madre, lo cual es significativo también en el caso de la desafiliación religiosa, ya que la percepción de una madre con una agencia selectiva y autonomía respecto de las tradiciones y dogmas religiosos, es considerado como factor fundamental para que los informantes se posicionen sin afiliación religiosa.

Una hipótesis alrededor de esta diferenciación de género en el fenómeno religioso es la tendencia histórica de las iglesias, particularmente la católica, por feminizar sus congregaciones y asociaciones, ante la escalada del racionalismo cartesiano que produjo la desacralización de la conciencia masculina entre los siglos XVI y XVII, sobre todo en el contexto europeo occidental. Por otro lado, también se puede considerar la expansión de los procesos de secularización que se implementaron, primero, en el espacio público, como se ha observado en este trabajo de investigación, y que influyeron sobre todo en las actitudes, hábitos y consumos de las personas con más libertad de participación fuera del espacio privado, es decir, los hombres. Esto indicaría que la secularización comienza con el cambio de experiencia en la masculinidad, en correspondencia con una estructura que favorece su desempeño en el espacio público, si bien, este proceso comienza progresivamente a extenderse hacia la experiencia de las mujeres, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX, bajo condiciones sociales específicas como mayor educación, acceso al mercado laboral, consumos culturales globales, etc.

Finalmente, no se puede pasar por alto la curiosidad intelectual por extender el trabajo de investigación al papel de las tecnologías de información y comunicación que se han popularizado crecientemente desde las últimas dos décadas del siglo pasado. El uso de las redes sociales virtuales y el acceso vertiginoso a un enorme acervo de conocimiento técnico, científico y humanístico, ha acelerado las interacciones sociales y ha relativizado diversas formas de autoridad, entre ellas, la religiosa. A primera vista, se ha dado por

suponer que las comunicaciones virtuales desacralizan a los individuos y vacían los significados, produciendo un incremento de desapegos religiosos; a pesar de ello, el terreno virtual también parece mostrarse como un medio ideal para reavivar el fervor en lo trascendente, desapegando los discursos de sus delimitaciones institucionales. Cualquiera que sea el caso, este fenómeno implica un fenómeno sugestivo para la sociología de la religión y para el estudio de las formas en que la (pos)modernización se asimila en las sociedades contemporáneas.

Esta agenda propuesta es evidentemente una carta de buenas intenciones que requiere de más recursos humanos, económicos, institucionales y de tiempo personal. La pasión por el tema, a pesar de ello, se mantiene como uno de los faros del proyecto personal del teclador, el cual se espera continuar en otros textos y contextos académicos, así como en otros espacios de discusión de los abordajes propuestos. Es importante, siguiendo está lógica, recordar que la mejor manera de producir conocimiento es a través de la discusión constante de los argumentos y metodologías de trabajo tanto con los grupos de colaboración, así como con los colegas interesados en la sociología de la religión, sin excluir, además, la cooperación multidisciplinaria con otras ramas del conocimiento.

La sociología es, desde luego, como afirmó Pierre Bourdieu, un deporte de combate. Aunque, tal vez, sería más preciso llamarle, un deporte de *agonía*. Combatir y agonizar comparten una raíz común con orígenes en el griego «*agonízomai*», esto es, luchar, participar en certamen, estar debatiéndose o en lucha interior. El sociólogo agoniza porque se combate internamente y pone en contraposición sus argumentos con su comunidad científica. La lucha o el juego de ello (el *agón* en griego) representa una angustia y, a la vez, una partida lúdica en cuyos resultados se apuesta el oficio de sociólogo y su curiosidad por conocer tan solo una de las ramas del *árbol de doradas frutas* de la realidad.

Anexos

Tabla 1.1. Guía para entrevista: dimensión de la afiliación, creencias y prácticas

<i>Observaciones</i>	<i>Preguntas guía</i>
<i>(Des)afiliación; creencias y representaciones; prácticas y rituales</i>	<p>¿Cómo te ha tratado la vida?</p> <p>Si un encuestador de INEGI te preguntará: ¿Cuál es tu religión o Iglesia? ¿Qué contestarías?</p> <p>¿Por qué te defines de esta manera?</p> <p>¿Qué elemento crees que haya influido en tu posición actual sobre la religión?</p> <p>¿Cuál fue el principal motivo para desafiarte (influencia de la educación, libros, amigos, pareja, movilidad...)?</p> <p>¿Tienes amigos o personas cercanas con iguales creencias?</p> <p>¿Te consideras ateo, agnóstico o espiritual?</p> <p>¿Crees en Dios, o alguna entidad o inteligencia superior?</p> <p>¿Crees en entidades sobrenaturales (energías, almas, espíritus, santos, ángeles, apóstoles...)?</p> <p>¿Crees en el destino? ¿Qué crees que hay después de la muerte? ¿Cuál crees que es el significado o sentido de la vida?</p> <p>¿Has tenido alguna experiencia inexplicable: milagros, apariciones, etc.?</p> <p>¿Asistes a algún tipo de servicio religioso? ¿Misas, grupos de oración, colectivos tradicionales o con orientación mística, tarot, brujería, yoga...? ¿Con qué frecuencia?</p> <p>¿Realizas actividades como oraciones, plegarias, altares, o acciones referidas a un plano por encima del material? ¿Con qué frecuencia? ¿A quién las diriges?</p> <p>¿Eres miembro de algún grupo, organización, colectivo político, deportivo, religioso u otro?</p>

Tabla 1.2. Guía para entrevista: dimensión de la trayectoria religiosa y posicionamiento

<i>Observaciones</i>	<i>Preguntas guía</i>
<i>Trayectoria religiosa; posicionamiento respecto a la religión</i>	<p>¿Cómo ha sido tu experiencia con “la religión” / “lo religioso”?</p> <p>[Cambio de iglesia, búsqueda o abandono (¿cuándo? ¿motivo?)]</p> <p>En términos religiosos, ¿cómo fue tu formación inicial? ¿Cuál era la frecuencia de asistencia?</p> <p>¿Cómo está compuesta tu familia?</p> <p>¿Cuál es la religión de tu padre, madre u otra figura trascendental durante tu crecimiento? ¿Han cambiado su afiliación, creencias o prácticas?</p> <p>¿Qué opinas de las religiones y de los líderes religiosos?</p> <p>¿Es importante para ti la religión?</p> <p>¿Inculcarías o inculcas valores religiosos a tus hijos?</p> <p>Comentarios adicionales.</p>

Tabla 1.3. Guía para entrevista: dimensión del contexto y la posición estructural

<i>Observaciones</i>	<i>Preguntas guía</i>
<i>Espacio de definición (contexto); posición estructural.</i>	<p>¿Es estable el momento que pasas en la vida respecto de otros? (estabilidad laboral/ educativa)</p> <p>¿Consideras que tienes un buen nivel de vida respecto de tus padres o del que experimentaste en tu infancia?</p> <p>¿Consideras que vives en un entorno seguro?</p> <p>¿Cómo ves el futuro, alentador o desalentador (individual y colectivo)?</p> <p>Datos sociodemográficos: edad, género; estado civil (¿religión pareja? ¿hijos?),</p>

escolaridad (¿escolaridad de los padres?), ocupación actual, ingreso mensual, vecindad en la ciudad o comunidad, afiliación política.

Tabla 2.1. Características de los entrevistados en Benito Juárez

Folio	Nombre ficticio	Género	Edad	Estado civil	Hijos	Escolaridad	Ocupación	Ingreso mensual
1	Daniela	Femenino	26	Soltera	0	Maestría	Estudiante	9000
2	Alejandro	Masculino	36	Soltero	0	Maestría	Maestro	11000
3	Lizbeth	Femenino	32	Soltera	0	Candidata a Doctorado	Estudiante	12000
4	Tamara	Femenino	34	Soltera	0	Doctorado	Profesora investigadora	32000
5	Edna	Femenino	42	Unión libre	1	Doctorado	Docente, investigadora	29000
6	Antonio	Masculino	33	Soltero	0	Licenciatura	Empleado	10000
7	Karina	Femenino	37	Casada	2	Maestría	Ama de casa	16000
8	Camila	Femenino	43	Soltera	1	Licenciatura	Empleada de gobierno	30000
9	Ilse	Femenino	40	Casada	3	Licenciatura	Administradora	25000
10	Alan	Masculino	17	Soltero	0	Bachillerato	Estudiante	5000
11	Mario	Masculino	33	Casado	0	Maestría (economía)	Empleado gobierno	35000
12	Mariana	Femenino	64	Casada	3	Maestría	Empleada gobierno	35000
13	Roberto	Masculino	75	Casado	3	Maestría	Empleado gobierno	40000
14	Carlota	Femenino	28	Soltera	0	Licenciatura (pasante)	Becaria	1000
15	Homero	Masculino	27	Soltero	0	Ingeniería mecánica	Estudiante	13500
16	Malena	Femenino	45	Soltera	1	Licenciatura (trunca)	Consultora política	16000
17	Mireya	Femenino	27	Soltera	0	Licenciatura mercadotecnia (trunca)	Empresa propia (música)	13500
18	Rolando	Masculino	25	Soltero (en pareja)	0	Bachillerato	Profesor de inglés	14000
19	Rafaela	Femenino	40	Soltera	0	Maestría	Docente	27500
20	Soledad	Femenino	30	Casada	0	Licenciatura	Estudiante	12000
21	Serafin	Masculino	28	Soltero	0	Licenciatura (pasante)	Becario asistente de investigación	6000
22	Martín	Masculino	45	Casada	0	Licenciatura (ingeniería)	Empresario	40000
23	J. Armando	Masculino	47	Divorciado	2	Bachillerato (incompleto)	Microempresario en <i>software</i>	70000
24	Mar	Femenino	23	Soltera	0	Licenciatura	Directora de teatro y correctora	4500
25	Macario	Masculino	35	Casado	1	Bachillerato	Creativo	17000
26	Gema	Femenino	36	Soltera	0	Arquitectura	Dirección de proyectos privados	47000
27	Alfredo	Masculino	28	Soltero	0	Licenciatura (pasante)	Estudiante	6500
28	Alejo	Masculino	37	Unión libre	0	Licenciatura (optometría)	Negocio propio	No declaró
29	Carla	Femenino	25	Soltera	0	Licenciatura (pasante)	Becaria (en investigación)	12000
30	Juventino	Masculino	25	Soltero	0	Licenciatura	<i>Freelance</i>	14500

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en Benito Juárez, Ciudad de México.

Tabla 2.2. Referencias religiosas de los desafiliados en Benito Juárez

<i>Folio</i>	<i>Nombre ficticio</i>	<i>Definición</i>	<i>Antecedente religioso (religión previa)</i>	<i>Tipo</i>
1	Daniela	Agnóstica	Católica	Catolicismo laxo
2	Alejandro	Ninguna/ No tengo /SR	Catolicismo/Mormonismo	Desconversión
3	Lizbeth	Ninguna/ No tengo /SR	Sin bautizo	Nativa secular
4	Tamara	Ninguna/ No tengo /SR	Sin bautizo	Nativa secular
5	Edna	No creyente	Católica	Catolicismo laxo
6	Antonio	Ateo	Católica	Catolicismo laxo
7	Karina	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo
8	Camila	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo
9	Ilse	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo
10	Alan	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo
11	Mario	Ninguna/ No tengo /SR	Presbiteriana	Desconversión
12	Mariana	Ninguna/ No tengo /SR	Protestantismo	Desconversión
13	Roberto	Ninguna/ No tengo /SR	Protestantismo	Protestantismo laxo
14	Carlota	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo (buscador espiritual)
15	Homero	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo
16	Malena	Ninguna/ No tengo /SR	Sin bautizo	Nativa secular
17	Mireya	Agnóstica	Católica	Catolicismo laxo
18	Rolando	Ateo	Católica	Catolicismo laxo
19	Rafaela	No sé	Católica	Catolicismo laxo
20	Soledad	No cree en la iglesia	Católica	Catolicismo laxo
21	Serafin	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Desconversión
22	Martín	Ateo	Católica	Catolicismo laxo
23	J. Armando	Ninguna/ No tengo /SR	Evangélico	Religión laxa
24	Mar	Atea	Católica	Catolicismo laxo
25	Macario	Agnóstico	Católica	Catolicismo laxo
26	Gema	Ninguna/ No tengo /SR	Católica	Catolicismo laxo
27	Alfredo	Ninguna/ No tengo /SR	Catolicismo/Evangélico pentecostés	Desconversión
28	Alejo	Agnóstico	Católica	Catolicismo laxo
29	Carla	Agnóstica	Sin bautizo	Nativa secular
30	Juventino	Ateo	Católica	Catolicismo laxo

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en Benito Juárez, Ciudad de México.

Tabla 3.1. Características de los desafiados en san Pablo

Folio	Paraje	Género	Edad	Estado civil	Hijos	Escolaridad	Ocupación	Ingreso mensual
1	Jolitontic	Masculino	35	Casadx/Unión libre	3	Primaria	Campeño	No declaró
2	Che'enmut	Masculino	47	Casadx/Unión libre	10	Primaria (trunca)	Campeño	800
3	Tzacucum	Masculino	20	Soltero	0	Secundaria	Campeño	1400
4	Canteal	Masculino	45	Casadx/Unión libre	5	Sin educación	Campeño	No declaró
5	Tzomoltón	Masculino	35	Casadx/Unión libre	6	Primaria	Albañil	1600
6	Cruztón	Masculino	48	Casadx/Unión libre	9	Primaria	Campeño	No declaró
7	Cabecera	Femenino	17	Casadx/Unión libre	2	Secundaria	Ama de casa	No declaró
8	Emiliano Zapata	Femenino	26	Casadx/Unión libre	4	Primaria (trunca)	Ama de casa/campeña	1600
9	Canteal	Femenino	28	Casadx/Unión libre	4	Primaria	Ama de casa	2000
10	Cruztón	Femenino	25	Casadx/Unión libre	1	Primaria	Ama de casa	1000
11	Balunaco	Masculino	42	Soltero	0	Primaria	Campeño	No declaró
12	Emiliano Zapata	Masculino	54	Casadx/Unión libre	8	Primaria (trunca)	Campeño	No declaró
13	Canech	Masculino	36	Casadx/Unión libre	5	Primaria (trunca)	Campeño	2000
14	Canteal	Masculino	23	Casadx/Unión libre	0	Primaria	Campeño	No declaró
15	Natilhuitz	Masculino	36	Casadx/Unión libre	6	Primaria	Campeño; construcción	2000
16	Pom	Masculino	20	Soltero	0	Secundaria	Campeño; jornalero externo	4000
17	Cabecera	Femenino	27	Soltero	0	Universidad	Empleada	No declaró
18	Canteal	Masculino	19	Soltero	0	Primaria	Campeño	No declaró
19	Balunaco	Masculino	49	Separadx/divorciadx	3	Primaria	Campeño; jornalero externo	No declaró
20	Cabecera	Femenino	27	Casadx/Unión libre	2	Primaria	Ama de casa	400
21	Cabecera	Femenino	25	Casadx/Unión libre	1	Preparatoria	Ama de casa	1500
22	Pacanam	Femenino	30	Casadx/Unión libre	5	Secundaria	Ama de casa/campeña	4000
23	Cabecera	Masculino	48	Casadx/Unión libre	-	Universidad trunca	Taxista	4000
24	Balunaco	Masculino	60	Casadx/Unión libre	13	Secundaria	Campeño; criador de cerdos	1500
25	Saclum	Masculino	34	Casadx/Unión libre	4	Secundaria	Campeño, trabajador municipal	4000
26	Cabecera	Masculino	65	Casadx/Unión libre	3	Primaria	Campeño	No declaró
27	Cabecera	Masculino	21	Soltero	0	Preparatoria	Bibliotecario municipal	4500
28	Cabecera	Masculino	22	Soltero	0	Preparatoria	Colaborador comisaría	4000
29	Cabecera	Masculino	23	Casadx/Unión libre	1	Preparatoria	Seguridad municipal	8000
30	Cabecera	Masculino	33	Casadx/Unión libre	3	Primaria	Regidor municipal	10000

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán, Chiapas.

Tabla 3.2. Referencias religiosas de los desafiliados en san Pablo

Folio	Sexo	Edad	Religión	Antecedente religioso (religión previa)	Padres	Tipo
1	Hombre	35	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Colectivos de costumbre
2	Hombre	47	Sin afiliación (católico)	Católica	Católicos	Colectivos de costumbre
3	Hombre	20	Sin afiliación	Católica	Católicos	Suspensión
4	Hombre	45	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Individuales mágico-rituales
5	Hombre	35	Sin afiliación	Pentecostés	Sin afiliación	Por su cuenta
6	Hombre	48	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Colectivos de costumbre e individual
7	Mujer	17	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Por su cuenta
8	Mujer	26	Sin afiliación (católico)	Católica	Católicos	Niega cualquier práctica
9	Mujer	28	Sin afiliación	Ninguna	Ninguna	Por su cuenta
10	Mujer	25	Sin afiliación	Ninguna	Pentecostés	Niega cualquier práctica
11	Hombre	42	Sin afiliación	Ninguna	Ninguna	Por su cuenta
12	Hombre	54	Sin afiliación (católico)	Católica	Ninguna	Colectivos de costumbre
13	Hombre	36	Sin afiliación	Ninguna	Católicos	Niega cualquier práctica
14	Hombre	23	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Colectivos de costumbre
15	Hombre	36	Sin afiliación	Ninguna	Católicos	Niega cualquier práctica
16	Hombre	20	Sin afiliación	Pentecostés	Católico y pentecostés	Suspensión
17	Mujer	27	Sin afiliación	Presbiteriana	Presbiteriana	Por su cuenta
18	Hombre	19	Sin afiliación (evangélico)	Nuevo Pacto	Católico y ninguna	Prácticas en iglesia
19	Hombre	49	Sin afiliación	Presbiteriana	Sin afiliación	Por su cuenta
20	Mujer	27	Sin afiliación	Ninguna	Católicos	Por su cuenta
21	Mujer	25	Sin afiliación	Presbiteriana	Presbiteriana	Por su cuenta
22	Mujer	30	Sin afiliación	Ninguna	Pentecostés	Por su cuenta
23	Hombre	48	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Práctica en iglesia
24	Hombre	60	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Colectivos de costumbre
25	Hombre	34	Sin afiliación	Ninguna	Sin afiliación	Suspensión
26	Hombre	65	Sin afiliación	Católica	Sin afiliación	Colectivos de costumbre y práctica en iglesia
27	Hombre	21	Sin afiliación	Ninguna	Católicos	Niega cualquier práctica
28	Hombre	22	Sin afiliación	Presbiteriana	Presbiteriana	Niega cualquier práctica
29	Hombre	23	Sin afiliación (católico)	Otra iglesia	Otra iglesia/católicos	Prácticas en iglesia
30	Hombre	33	Sin afiliación	Ninguna	Ninguna	Niega cualquier práctica

Elaboración propia. Fuente: entrevistas en San Pablo Chalchihuitán, Chiapas.

Bibliografía

- Álvarez, L. (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: CEIICH-UNAM, Miguel Ángel Porrúa.
- Ammerman, N. T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258–278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Appel, M. (2005). La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes en México (Vol. 6, pp. 1–35). Presentado en Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research. Recuperado a partir de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/465/994>
- Arreortua, L. A. S. (2013). Gentrificación en la ciudad latinoamericana. El caso de Buenos Aires y Ciudad de México. *GeoGraphos: Revista Digital para Estudiantes de Geografía y Ciencias Sociales*, 4(44), 281–304.
- Bagú, S. (1989). *La idea de Dios en la sociedad de los hombres* (Segunda edición). México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela: trabajos de investigación*. (H. S. Kriúkorva & V. Cazcarra, Trans.). Madrid, España: Taurus.
- Baker, J. O., & Smith, B. G. (2009). The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated. *Social Forces*, 87(3), 1251–1263. <https://doi.org/10.1353/sof.0.0181>
- Balán, J., & Jelin, E. (1979). *La estructura social en la biografía personal* (Vol. Vol. 2). Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=CBoJAQAIAAJ>
- Bastian, J.-P. (2008). Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas. *Trace [En línea]*, 19–30.
- Bastian, J.-P. (2012). Cruzadas seculares: imaginario religioso y luchas revolucionarias en América Latina. En *Cruzadas seculares. Religión y luchas (anti)revolucionarias* (1a ed., pp. 17–33). México: El Colegio de México.
- Bastian, J.-P. (2013). Pluralización religiosa y lógica de mercado en América LATina. En M. A. Cuadriello & M. T. Kuri, *El fin de un sueño secular: religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo* (Primera edición, pp. 91–112). México: El Colegio de México.
- Berger, P. (1967). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Argentina: Amorrortu editores.
- Berger, P. (1997). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Policy Center.
- Bericat, E. (2008). Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa (Doubt and Postmodernity: The Decline of Secularisation in Europe). *Reis*, (121), 13–53. <https://doi.org/10.2307/40184844>
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona, España: Bellaterra. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=wvVEAAAACAAJ>
- Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, 19(57), 843–855. <https://doi.org/10.2307/40420692>
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139–164. <https://doi.org/10.2307/40421162>

- Blancarte, R. (2012a). ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos*, XXX, 233–247.
- Blancarte, R. (2012b). Prólogo a la edición en español. En É. Poulat, *Nuestra laicidad pública* (Primera edición, 2012, p. 434). México: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, R. (2012c). Religión y sociología, cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios Sociológicos*, XXX, número extraordinario, 59–81.
- Blancarte, R. (2015). ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios Sociológicos*, XXXIII, núm 99, 659–673.
- Blasco, I. (2005). Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica. *Historia Social*, 53, 119–136.
- Boulard, F. (1966). *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (Vol. 1). Éditions ouvrières, Économie et humanisme.
- Boulard, F. (1971). La “déchristianisation” de Paris: L’évolution historique du non-conformisme. *Archives de sociologie des religions*, 16(31), 69–98.
- Boulard, F., & Le Bras, G. (1952). *Carte religieuse de la France rurale...* (Centre de documentation cartographique de l’IGP. & Cahiers du clergé rural, Eds.). Cahiers du clergé rural.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. (T. Kauf, Trad.). Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII, 29–83.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Wiley.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. OUP Oxford. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=E6crcMTwya0C>
- Burchardt, M., & Wohlrab-Sahr, M. (2013). “Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age” – Introduction. *International Sociology*, 28(6), 605–611. <https://doi.org/10.1177/0268580913510540>
- Campbell, D. T., & Stanley, J. C. (1973). *Diseños experimentales y cuasiexperimentales en la investigación social*. Amorrortu.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World* (Primera edición). Chicago y London: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 20 págs.
- Casanova, J. (2012a). *Genealogías de la secularización*. Anthropos.
- Casanova, J. (2012b). Lo secular, las secularizaciones y los secularismos (pp. 93–124). Presentado en *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos.
- Castells, M. (2001). *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. New York: Oxford University Press. Recuperado a partir de http://www.amazon.com/Internet-Galaxy-Reflections-Business-Clarendon/dp/0199241538/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1347470288&sr=1-1&keywords=0199241538
- Castells, M. (2004). *La era de la información, economía, sociedad y cultura*. (C. M. Gimeno, Trad.). México: Siglo XXI.
- Castells, M. (2005). Internet y la sociedad red. En D. de Morães, *Por otra comunicación: los media, globalización cultural y poder*. España: Icaria Editorial.
- Castillo, M. (1986). La venta de mujeres en Chalchihuitán. *Anzetik: Taller de Investigación*

- Sobre la Mujer del Área de Ciencias Sociales*, (1), sp- 1 (1986), 5.
- Catto, R., & Eccles, J. (2013). (Dis)Believing and Belonging: Investigating the Narratives of Young British Atheists. *Temenos; Vol 49, No 1 (2013)*. Recuperado a partir de <http://ojs.tsv.fi/index.php/temenos/article/view/8616>
- CDI. (2008). *Informe general de la Consulta sobre Alcoholismo y Pueblos Indígenas* (p. 217). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CIJ. (2010). *Diagnóstico del Contexto Socio-Demográfico en el área de influencia del CIJ Benito Juárez* (Diagnóstico) (p. 7). Ciudad de México: Centros de Integración Juvenil, A.C. Recuperado a partir de <http://www.cij.gob.mx/ebco2013/centros/9450SD.html>
- CNN México. (2010, mayo 24). El INEGI rechaza que la consulta sobre religión genere confusión. *CNN México*. México. Recuperado a partir de <http://mexico.cnn.com/nacional/2010/05/24/el-inegi-rechaza-que-la-consulta-sobre-religion-genere-confusion>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2000). Millennial capitalism: First thoughts on a second coming. *Public culture*, 12(2), 291–343.
- CONAPO. (2010). Índice de Marginación por Entidad Federativa y Municipio 2010. Consejo Nacional de Población. Recuperado a partir de http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indices_de_Marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio
- Condran, J. G., & Tamney, J. B. (1985). Religious “noners”: 1957 to 1982. *Sociology of Religion*, 46(4), 415–423.
- CONEVAL. (2010a). *Informe anual sobre la situación de pobreza y resago social* (Chalchihuitán, Chiapas) (p. 2). México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. Recuperado a partir de https://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Chiapas/Chiapas_022.pdf
- CONEVAL. (2010b). *Medición de la Pobreza en México 2010, a escala municipal* (En línea). México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. Recuperado a partir de <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medici%C3%B3n/Informacion-por-Municipio.aspx>
- Cragun, R. T., & Hammer, J. H. (2011). “One Person’s Apostate is Another Person’s Convert”: What Terminology Tells Us about Pro-Religious Hegemony in the Sociology of Religion. *Humanity & Society*, 35(1–2), 149–175. <https://doi.org/10.1177/016059761103500107>
- Da Costa, N. (2003). *Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Universidad de Deusto, Uruguay.
- Dalmau, B. (1995). *Religiosidad popular y santuarios* (Primera edición). Barcelona, España: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Dawkins, R. (2008). *The God Delusion*. Houghton Mifflin Harcourt. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=yq1xDpicghkC>
- Day, A. (2009). Believing in belonging: An ethnography of young people’s constructions of belief. *Culture and Religion*, 10(3), 263–278. <https://doi.org/10.1080/14755610903279671>
- de la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, 25, 23–71.

- de la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco. Recuperado a partir de http://books.google.com.mx/books?id=E0V-E_FTjtMC
- de Roux, R. (2005). Los inciertos parajes de una nueva geografía religiosa en América Latina. *L'Ordinaire latino-américain, 200–2001*, 61–70.
- de Unamuno, M. (1997). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. (F. Savater, Ed.) (Ilustrada, reimpresa, revisada). Alianza Editorial.
- Denzin, N. K. (1989). *Interpretive Biography* (Vol. Volúmen 17). SAGE Publications.
- Dobbelaere, K. (1981). *Secularización, un concepto multi-dimensional*. México: Universidad Iberoamericana, Dirección de Investigación y Posgrado.
- Durkheim, É. (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* (Primera Edición en Español [1912]). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1983). La religión en el joven Marx (1835-1849). En *Marxistas y cristianos* (pp. 179–212). Puebla: UAP. Recuperado a partir de <http://www.ifil.org/dussel/textos/17/13cap12pp194-221.pdf>
- Echeverría, B. (2007, octubre). *Meditaciones sobre el barroquismo. II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América*. Ponencia presentado en Moving Worlds of the Baroque, University of Toronto. Recuperado a partir de <http://www.bolivare.unam.mx/>
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29. <https://doi.org/10.2307/20027613>
- Esonda, V. M. (2014). La cueva de Monte Virgen, Chalchihuitán, Chiapas: un espacio sagrado natural de continuidad cultural prehispánica. *LiminaR*, xii(1), sp- xii, 1 (enero).
- Esteban, V. (2011). Más allá de la secularización. En A. López & F. Colom (Eds.), *¿Hacia una sociedad post-secular?: La gestión pública de la nueva diversidad religiosa* (pp. 17–36). España.
- EVALUA-DF. (2010). *Estadísticas Socio-demográficas. Delegación: Benito Juárez* (Estadísticas 2005-2010) (p. 32). Ciudad de México: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal. Recuperado a partir de <http://www.evalua.df.gob.mx/estadisticas.php>
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 15–40.
- Fuentes, C. (2002). *En esto creo*. México: Seix Barral. Recuperado a partir de <https://books.google.com.mx/books?id=9YtdAAAAMAAJ>
- G. Giménez. (1996). El debate actual sobre modernidad y religión. En *Identidades Religiosas y Sociales en México* (1a edición, pp. 1–22). México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=-Ap6AAAAMAAJ>
- Garma, C. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa. En *Perspectivas del fenómeno religioso, México* (p. 129 a 178). México: Secretaría de Gobernación/ FLACSO.
- Garma, C. (2009). Las religiones del altiplano centro de México y sus entornos anexos: una región de creencia en contienda. En A. Hernández & C. Rivera, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa* (pp. 139–156). México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.

- Garma, C. (2011). Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada. *Revista del Centro de Investigación Universidad La Salle*, 9, núm 36, 79–92.
- Garma, C. (2014). Perspectivas de la diversidad religiosa en México. En *Memorias del 4 Congreso Nacional de Ciencias Sociales* (pp. 206–216). San Cristóbal de Las Casas, México: CESMECA-UNICACH / COMECOSO. Recuperado a partir de <http://www.comecso.com/congreso/memoriasc.html>
- Garma, C., & Hernández, A. (2007). Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. En R. de la Torre & C. Gutiérrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 203–226). México: El Colegio de Jalisco.
- Gauthier, P. F., Catto, R., Woodhead, P. L., & Martikainen, T. (2013). *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. Ashgate Publishing Limited.
- Gelover, Z. (2008). *Entre hortalizas, salones y fogones: Keremetik Xchiuc Tsebetik en el albergue de San Pablo Chalchihuitán* (Tesis de Maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, México.
- Germani, G. (1963). Urbanización, Secularización y Desarrollo Económico. *Revista Mexicana de Sociología*, 25(2), 625–646. <https://doi.org/10.2307/3538726>
- Gibaja, R. E. (1972). Religión y Secularización entre campesinos y obreros. *Revista Mexicana de Sociología*, 34(2), 193–244. <https://doi.org/10.2307/3539506>
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Guiteras, C. (2002). *Diario de San Pablo Chalchihuitán*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI)/Coneculta Chiapas.
- Gutiérrez, A. (2014). Con Dios, pero sin Iglesia. La percepción religiosa de los jóvenes en San Cristobal de Las Casas, Chiapas. En *XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México 2014* (pp. 355–368). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gutiérrez, C. (2007). Población sin religión. En R. de la Torre & C. Gutiérrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 116–123). México: El Colegio de Jalisco.
- Gutiérrez, D. (2005). Multirreligiosidad en la Ciudad de México. *Economía, Sociedad y Territorio*, 15(19), 617–658.
- Gutiérrez, D. (2006). Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural. *Estudios Sociológicos*, XXIV, 701–732.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1a edición). Madrid, España: Cátedra.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2005). *Entre Razón y Religión: Dialéctica de la Secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamui, L. (2010). Los desafíos a la teoría de la secularización. En Gutiérrez, Daniel (Ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 73–94). México: El Colegio Mexiquense.
- Hernández, A., & Rivera, C. (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- Hervieu-Léger, D. (1985). Secularización y modernidad religiosa. *Espirit*, 106, 50–62.
- Hervieu-Léger, D. (1991). Secularización y Modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés. En C. G. Zúñiga & E. Luengo, *Secularización, modernidad y cambio religioso* (1991a ed., pp. 83–101). México: Universidad Iberoamericana,

- Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, Dirección de Investigación y Posgrado.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religión, hilo de memoria*. (M. Solana, Trad.). Herder.
- Hervieu-Léger, D. (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En *Identidades Religiosas y Sociales en México* (Primera edición, pp. 23–46). México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Hervieu-Léger, D. (2006). In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. En *After Secularization* (Vol. Eight, pp. 59–68). Estados Unidos: University of Virginia.
- Hervieu-Léger, D. (2007). Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente. En *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y en Europa* (pp. 65–88). Uruguay: Centro Latinoamericano de Economía Humana, Claeh.
- Hiernaux Nicolas, D. (1999). Los frutos amargos de la globalización: expansión y reestructuración metropolitana de la ciudad de México. *EURE (Santiago)*, 25, 57–78.
- IMDOSOC. (2009). *Percepción de la realidad de las parroquias en México* (Encuesta) (p. 35). México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana-IPSOS. Recuperado a partir de http://www.encuestacreerenmexico.mx/docs/Encuesta_Parroquias_2009.pdf
- IMDOSOC. (2013). *Encuesta Creer en México* (Encuesta). México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana - IPSOS. Recuperado a partir de <http://www.encuestacreerenmexico.mx/>
- IMJUVE. (2010). *Encuesta Nacional de Juventud 2010* (Resultados generales) (p. 44 págs.). México: Instituto Mexicano de la Juventud. Recuperado a partir de http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Presentacion_ENJ_2010_Dr_Tuiran_V4am.pdf
- INEGI. (1987). *Chalchihuitán y su gente* (p. 16). México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI. (2005). *La diversidad religiosa en México. XII Censo de Población y Vivienda 2000*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado a partir de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/religion/div_rel.pdf
- INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado a partir de <http://www.censo2010.org.mx/>
- INEGI. (2011a). *Panorama de las religiones en México 2010* (p. 270 págs.). México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado a partir de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf
- INEGI. (2011b). *Panorama sociodemográfico del Distrito Federal* (p. 50págs.). México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado a partir de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/df/panorama_df.pdf

- INEGI. (2011c). *Síntesis metodológica y conceptual del Censo de Población y Vivienda 2010* (Obras complementarias publicadas por el INEGI sobre el tema: Clasificaciones del Censo de Población y Vivienda 2010) (p. 81). México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado a partir de http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/metodologias/censos/sm_cpv2010.pdf
- Inglehart, R. (1997). *Modernización y posmodernización: el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades* (Primera edición en español [2000]). España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Kaleem, J. (2014, mayo 17). Americans Exaggerate How Much They Go To Religious Services, According To Study. *The Huffington Post*. Recuperado a partir de http://www.huffingtonpost.com/2014/05/17/religious-attendance-exaggeration-survey_n_5344535.html?ncid=tweetlnkushpmg00000055
- Kan, E. M., & Marcos, S. (1998). *Chiapas: El Factor Religioso*. Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=BFhZAAAAMAAJ>
- King, G., Keohane, R. O., Verba, S., & Menezes, J. C. (2000). *El diseño de la investigación social: la inferencia científica en los estudios cualitativos*. Alianza. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=WkYM-ZN6kacC>
- Köhler, U. (1982). Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán. *América Indígena*, 42(1), sp-vol. 42, 1 (enero).
- Köhler, U. (1986). Ciclos de poder en una comunidad indígena de México: política local y sus vínculos con la vida nacional. *América Indígena*, 46(3), sp-vol. 46, 3 (julio).
- Kosmin, B. A., & Keysar, A. (Eds.). (2007). *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*. Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Latinobarómetro. (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco* (p. 34). Santiago de Chile: Latinobarómetro. Recuperado a partir de www.latinobarometro.org
- Le Goff, J. (1977). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario* (Primera edición [1991]). España: Paidós.
- LeDrew, S. (2013). Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism. *Sociology of Religion*. <https://doi.org/10.1093/socrel/srt014>
- LeDrew, S. (2014, marzo 21). Atheists are Believers [Blog]. Recuperado a partir de <http://blog.nsrn.net/2014/03/21/atheists-are-believers/>
- Lee, L. (2012). Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 129–139. <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642742>
- Lim, C., MacGregor, C. A., & Putnam, R. D. (2010). Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity Among Religious Nones. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(4), 596–618. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01533.x>
- Loeza, S. (1991). La Iglesia católica mexicana y las relaciones internacionales del Vaticano. *Foro Internacional*, 32(2 (126)), 199–221. <https://doi.org/10.2307/27738412>
- Loeza, S. (2013). La secularización de la identidad femenina. ¿La derrota de la Iglesia? En *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana* (pp. 245–277). México: El Colegio de México.
- Luckmann, T. (1967). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad*

- moderna*. España: Ediciones Sígueme.
- Luengo, E. (1993). *La religión y los jóvenes de México: el desgaste de una relación?* (1a Edición). México: Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, Dirección de Investigación y Posgrado.
- Lugo, L. E. (2013). Religión y movilidad humana: la diáspora mexicana. En M. A. Cuadriello & M. T. Kuri, *El fin de un sueño secular: religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo* (Primera edición, pp. 69–90). México: El Colegio de México.
- Mallimaci, F., & Giménez, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América: Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista argentina de sociología*, 5(9), 44–63.
- Mallimaci, F., & Mosqueira, M. (2015). Las múltiples formas del creer religioso entre los jóvenes argentinos. *Voces en el Fenix*, 104–109.
- Mandujano, I. (2016, julio 23). Matan en gresca a alcalde y síndico de San Juan Chamula. *Proceso*, En línea: <http://www.proceso.com.mx/448366/matan-en-gresca-a-alcalde-sindico-san-juan-chamula-video>.
- Manning, C. (2015). *Losing Our Religion*. NYU Press. Recuperado a partir de <http://www.jstor.org/stable/j.ctt15zc6jv>
- Marx, K. (1976). Zur Judenfrage. *Seitenzahlen verweisen auf: Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke*, 1, 347–377.
- Marx, K. (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Ediciones del Signo). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Máspormás. (2016, enero 6). El mapa chilando de las religiones. *Más por más*. México. Recuperado a partir de <http://www.maspormas.com/2016/06/01/las-religiones-en-la-cdmx/>
- Massengill, R. P., & MacGregor, C. A. (2012). Religious nonaffiliation and schooling: The educational trajectories of three types of religious “nones”. En L. A. Keister, R. Finke, & J. McCarthy (Eds.), *Religion, Work and Inequality* (pp. 183–203). Emerald Group Publishing Limited.
- Maxwell, J. (1992). Understanding and Validity in Qualitative Research. *Harvard Educational Review*, 62(3), 279–301.
- McGrath, A. (2016, julio). *The New Atheism and the Dialogue between Science and Faith: Reflections to mark the Tenth Anniversary of The God Delusion*. Conferencia presentado en A Postsecular Age? New Narratives of Religion, Science, and Society, Oxford, UK. Recuperado a partir de <http://www.ianramseycentre.info/conferences/2016-postsecular-age-irc-conference.html>
- Michel, P. (2009). La “religión”, ¿un objeto sociológico pertinente? *Estudios Sociológicos*, XXVII, núm 80, 655–669.
- Monsiváis, C. (2002). Notas sobre el destino (a fin de cuentas venturoso) del laicismo en México. *Fractal*, 26, 69.
- Mora, C. (2014). Cambio religioso y secularización desde la perspectiva de la narrativa biográfica. En *Memorias del 4 Congreso Nacional de Ciencias Sociales* (pp. 238–252). San Cristóbal de Las Casas, México: CESMECA-UNICACH-COMECSO. Recuperado a partir de <http://www.comecso.com/congreso/memoriasc.html>
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press. Recuperado a partir de

- <http://books.google.com.mx/books?id=dto-P2YfWJIC>
- Novaes, R. (2004). Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *ESTUDOS AVANÇADOS*, 18 (52), 321–330.
- Padilla, M. T. (2008). *Vocación y reclutamiento sacerdotal en la arquidiócesis de México*. El Colegio de México, México.
- Page, J. T. (2006, octubre). *Determinantes del desplazamiento de pox y chicha (aguardiente) de los rituales entre tzotziles de Chamula y Chenalhó, y tseltales de Oxchuc, Chiapas*. Coloquio-Taller presentado en Consulta sobre el alcoholismo y pueblos indígenas, Ciudad de México. Recuperado a partir de http://www.cdi.gob.mx/sicopi/alcoholismo_oct2006/5_ponencia_jaime_page.pdf
- Page, J. T. (2011). *El mandato de los dioses: medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas* (1a Edición). San Cristóbal de Las Casas, México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.
- Pérez, E., & Ramírez, S. (1985). *Vida y tradición de San Pablo Chalchihuitán*. Tuxtla Gutiérrez: Subsecretaría de Asuntos Indígenas.
- Pérez, M. (2005). *San Pablo Chalchihuitán, Chiapas: Jumaltik, nuestro pueblo: ensayo monográfico de un gobierno local* (1a edición). México: FLACSO México.
- Pérez, M. I. (1994). *Expulsiones indígenas: Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas, Chenalhó, Larrainzar y Chamula* (1a Edición). Claves Latinoamericanas.
- Pew Research Center. (2012). “Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation (p. 80). Estados Unidos: Pew Research Center’s Religion & Public Life Project. Recuperado a partir de <http://www.pewforum.org/files/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf>
- Pew Research Center. (2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica* (p. 28). Estados Unidos: Pew Research Center’s Religion & Public Life Project. Recuperado a partir de <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-12-1.pdf>
- Pew Research Center. (2015). *The Future of World Religions Population Growth Projections, 2010-2050. Why Muslim are Rising Fastest and the Unaffiliated are Shrinking as a Share of the World’s Population* (p. 245). Estados Unidos: Pew Research Center’s Religion & Public Life Project. Recuperado a partir de http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf
- PNUD. (2014). *Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología* (p. 102). México: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Recuperado a partir de http://www.undp.org.mx/IMG/pdf/IDH_municipal_PNUD.pdf
- Poulat, E. (1966). Déchristianisation du prolétariat ou dépérissement de la religion? *Le Mouvement social*, (57), 47–59. <https://doi.org/10.2307/3777122>
- Poulat, E. (2012). *Nuestra Laicidad Pública*. (R. Blancarte, Trad.) (Primera). México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=-DfMgEACAAJ>
- Prieto, G. (1906). *Memorias de mis tiempos. Tomo I: 1828 a 1840*. México: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- PRRI. (2016). *Exodus. Why Americans are Leaving Religion and Why They’re Unlikely to*

- Come Back* (p. 32). Massachusetts: Public Religion Research Institute. Recuperado a partir de <http://www.ppri.org/wp-content/uploads/2016/09/PRRI-RNS-Unaffiliated-Report.pdf>
- RAE. (2016). Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario [Diccionario]. Recuperado el 30 de octubre de 2016, a partir de <http://dle.rae.es/?w=diccionario>
- REUTERS. (2015, marzo 13). Papa Francisco dice que violencia en México es un castigo del diablo | Titulares | Reuters [Periódico]. Recuperado el 23 de octubre de 2016, a partir de <http://lta.reuters.com/article/topNews/idLTAKBN0M91ZA20150313?pageNumber=1&virtualBrandChannel=0>
- Revueltas, J. (1979). *Dios en la tierra*. México: Ediciones Era.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Rivera, C. (2009). Pluralidad confesional en el sureste mexicano. En A. Hernández & C. Rivera, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa* (pp. 25–61). México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- Rivera, C., García, M. C., Lisbona, M., Sánchez, I., & Meza, S. (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=CkNPgwOAJV8C>
- Rivera, C., Lisbona, M., & Aguilar, M. C. G. (2004). *Chiapas religioso*. México: Gobierno de Chiapas y Secretaría de Educación Pública. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=xvoMuAAACAAJ>
- Rodrigues, D. (2007). Religiosos Sem Igreja: Um Mergulho na Categoria Censitária dos Sem Religião. *Revista de Estudos da Religião*, 31–56.
- Rodrigues, D. (2009). Sem religião: uma categoria censitária entre a secularização e a dessecularização. En *GT 12 O fenômeno Religioso*. Rio de Janeiro, Brasil.
- Rodrigues, D. (2012). Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. The without religion in Brazilian census: sign of a crisis of affiliation. *Horizonte*, 10(28), 1130–1153. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1130>
- Sartre, J. P. (2006). *El Existencialismo Es Un Humanismo*. México: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. Recuperado a partir de <http://books.google.es/books?id=3yy8F1pPfr8C>
- SEDESOL. (2010). *Catálogo de localidades* (En línea). México: Secretaría de Desarrollo Social. Recuperado a partir de <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=07&mun=022>
- SEGOB. (1987). *Los municipios de Chiapas* (1a edición). México: Secretaría de Gobernación/Centro Nacional de Estudios Municipales.
- Selltiz, C., Jahoda, M., Deutsch, M., & Cook, S. (1976). *Métodos de investigación en las relaciones sociales*. España - México: Rialp. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=9B31GwAACAAJ>
- Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público* (Primera edición). Barcelona, España: Editorial Anagrama S.A.
- Sewell, W. H. (2006). Una teoría de estructura. Dualidad, agencia y transformación. *Arxius*

- de Ciències Socials*, 14, 145–176.
- Sherkat, D. E., & Wilson, J. (1995). Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy. *Social Forces*, 73(3), 993–1026. <https://doi.org/10.1093/sf/73.3.993>
- SIAME. (2010, mayo 27). Precisión del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) acerca de la pregunta sobre religión [Informativo]. Recuperado a partir de <http://www.siame.mx/apps/info/p/?a=831&z=11>
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, España: Península. Recuperado a partir de <http://books.google.com.mx/books?id=vvuzAAAACAAJ>
- Simmel, G. (2005). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, No. 4. Recuperado a partir de <http://www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm>
- Smith, C., & Cimino, R. (2012). Atheisms Unbound: The Role Of The New Media In The Formation Of A Secularist Identity. *Secularism and Non-Religion*, 1(1). Recuperado a partir de <http://www.ryananddebi.com/secularismjournal/index.php/snr/article/view/3>
- Smith, J. M. (2010). Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism. *Sociology of Religion*. <https://doi.org/10.1093/socrel/srq082>
- Sota, E. (2010). *Religión “por la libre”. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes* (1a ed.). México: Universidad Iberoamericana. Recuperado a partir de <https://books.google.com.mx/books?id=AYBwAAAAQBAJ>
- Staples, A. (2009). El miedo a la secularización o un país sin religión. México 1821-1859. En Gonzalbo, Pilar, Staples, Anne, & Torres, Valentina (Eds.), *Una historia de los usos del miedo* (pp. 273–290). México: El Colegio de México.
- Stolzenberg, R. M., Blair-Loy, M., & Waite, L. J. (1995). Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership. *American Sociological Review*, 60(1), 84–103.
- Suárez, H. J. (2014). *Encuesta sobre la experiencia religiosa en el Ajusco (México, D.F.)*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, CIESAS, El Colegio de Jalisco.
- Suárez, H. J. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México* (Primera Edición). México: UNAM. Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad.
- Taylor, C. (2002). *Las variedades de la religión hoy*. Paidós.
- Taylor, C. (2007). *A secular Age* (Primera). Estados Unidos: Harvard University Press.
- Trzebiatowska, M., & Bruce, S. (2012). *Why are Women More Religious Than Men?* OUP Oxford.
- Vázquez, F., & Rivera, C. (2009). La fe que se expande por las costas del Golfo, que cruza montañas y pantanos. En A. Hernández & C. Rivera, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa* (pp. 63–94). México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- Vela, F. (2008). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (Segunda reimpresión [2001], pp. 63–95). México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Viqueira, J. P. (1995). Los Altos de Chiapas: Una introducción general. En J. P. Viqueira &

- M. H. Ruz (Eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia* (Tercera reimpresión (2004), pp. 219–236). México: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM). Recuperado a partir de <https://books.google.com.mx/books?id=RhAI3Js9zWcC>
- Weber, M. (1919). Wissenschaft als Beruf. En *Max Weber. Schriften (1894-1922)* (Vol. 233, pp. 474–512). Stuttgart: Kröners Taschenbuchausgabe. Recuperado a partir de <http://www.wsp-kultur.uni-bremen.de/summerschool/download%20ss%202006/Max%20Weber%20-%20Wissenschaft%20als%20Beruf.pdf>
- Weber, M. (1992). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (3a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2005). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. (J. Winckelmann & J. M. Echavarría, Eds.) (Decimosexta reimpresión [1922]). México: Fondo de Cultura Económica.
- Zaid, G. (1971). *Ómnibus de poesía mexicana: La Creación literaria*. México: Siglo XXI.