

RECOMPOSICIÓN DE IDENTIDADES RELIGIOSAS: ANÁLISIS DE LA AUTOIDENTIFICACIÓN RELIGIOSA DE LA ENCUESTA NACIONAL SOBRE CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN MÉXICO, 2016

Renée de la Torre
CIESAS Occidente, México

Cristina Gutiérrez Zúñiga
Universidad de Guadalajara, México

Resumen: El dinamismo del cambio religioso actual se dirige hacia una recomposición identitaria profunda que exige ir más allá de las adscripciones religiosas y abordar los procesos transversales de identificación de los sujetos con creencias, prácticas y valores que conforman su subjetividad. La Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México, (RIFREM, 2016) incorporó la variable de autoidentificación de los sujetos. Se presenta un ejercicio analítico consistente en explorar este dinamismo, mediante el cruce de las opciones de autoidentificación con las principales variables religiosas disponibles, incluyendo trayectorias de movilidad religiosa, grados de compromiso con la institución, prácticas religiosas, creencias trascendentales y postura frente a los derechos de la diversidad sexual. Los resultados de los cruces dan cuenta de la existencia de diversos patrones consistentes de relación entre estas dimensiones religiosas, por lo que se concluye con la propuesta tipológica de distintas modalidades creyentes y no creyentes entre los mexicanos.

Palabras clave: Autoidentificación; Religión; Sociología de la religión; Cambio religioso; Encuestas; Demografía social; Identidad; Subjetividad; Análisis cuantitativo; México

Recomposition of Religious Identities: Analysis of Religious Self-identification of the National Survey on Religious Beliefs and Practices in Mexico, 2016

Abstract: The dynamism of the current religious change is directed towards a deep identity recomposition that requires going beyond religious ascriptions and addressing the transverse processes of identification of subjects with beliefs, practices and values that make up their subjectivity. The National Survey on beliefs and religious practices in Mexico, (RIFREM, 2016) incorporated the self-identification variable of the subjects. An analytical exercise is presented to explore this dynamism, by crossing the options of self-identification with the main religious variables available, including trajectories of religious mobility, degrees of commitment to the institution, religious practices, transcendental beliefs and attitude towards rights of sexual diversity. The results of the crosses

account for the existence of various consistent patterns of relationship between these religious dimensions, so it concludes with the typological proposal of different believing and non-believing modalities among Mexicans.

Key words: Self-identity; Religion; Sociology of religion; Religious change; Surveys; Social demography; Identity; Subjectivity; Quantitative analysis; México

Introducción

En México contamos con distintas encuestas que permiten reconocer el rostro religioso de los mexicanos. El Censo aplicado por INEGI cada diez años incorpora la pregunta ¿A qué religión pertenece?. Las repuestas permiten medir los cambios y la diversidad religiosa enmarcada en la afiliación a una religión o denominación. Ello supone imaginar que quien es parte de una religión, actúa, cree, comparte valores y opina de una manera determinada por las orientaciones institucionales de dicha religión. El problema es que no se aprecia la heterogeneidad interna, ni tampoco permite captar sus dinámicas de recomposición interna, para lo cual :

Es necesario intentar otros métodos que permitan ir más allá de las afiliaciones exclusivas a una religión particular, para acercarnos a las trayectorias de movilidad y búsqueda religiosa, que erosionan fronteras fijas y estáticas de la identidad, y que abran la posibilidad de encontrar múltiples pertenencias a la religión. Esto requiere refinar y combinar métodos que nos permitan acceder a la dinámica de identificación del creyente y comprender su impacto en la reconfiguración del campo religioso (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2017: 1).

Si queremos atender la complejidad de las recomposiciones religiosas que ocurren en la actualidad no basta con conocer las mudanzas que se dan de una afiliación religiosa a otra, como lo hacen los censos y lo retoma World Values Survey para proporcionar comparativas multinacionales.

Distintas encuestas realizadas en América Latina han documentado que en la actualidad el dinamismo del cambio religioso se dirige hacia una recomposición identitaria más profunda que exige también abordar los procesos transversales de identificación con creencias, prácticas y valores que conforman la subjetividad de los nuevos creyentes. Ya no se puede hablar de identidades fijas y definitivas, sino de recomposición religiosa, como lo han constatado distintos estudios empíricos en América Latina. Una encuesta argentina concluyó que: “No estamos frene a un proceso de descristianización sino de toma de distancia institucional” (Mallimaci, 2011); un estudio en la ciudad de São Paulo mostró el declive de las adhesiones exclusivas y el crecimiento de identidades múltiples y combinatorias (Negrão, 2008); en Uruguay concluyeron que hay que considerar fuertemente los procesos de construcción identitaria desde la creciente perspectiva subjetiva de

la creencia (Da Costa, 2003: 172).

Algunas encuestas mexicanas, como las realizadas por Católicas por el Derecho a Decidir, han demostrado la heterogeneidad interior del catolicismo capando las posturas opuestas a las posturas asumidas por la jerarquía eclesial. Incluso la encuesta “Crear en México”, diseñada por IMDOSOC (Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana) dio un paso adelante para comparar a católicos con un grupo de contraste que conjuntaba a los no católicos. La limitante de esta encuesta es que no permite desagregar a las minorías religiosas que componen a los no católicos que son muy heterogéneas y contrastantes entre sí. Existen además tres estudios locales (Fortuny Loret de Mola 1999, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, y Gutiérrez Zúñiga 2020) y regionales (De la Torre *et al.*, 2014) que han realizado entrevistas atendiendo los grados de institucionalización y subjetivación presentes en las orientaciones prácticas de la religiosidad (las creencias, los valores y las prácticas). No obstante, estas encuestas no abarcan una representación nacional y, debido a la mayoría católica de la población mexicana, no permiten apreciar los rasgos de las minorías religiosas.

Al tomar en cuenta estas limitaciones, un equipo de investigadores mexicanos asociados a la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) nos dimos a la tarea de diseñar y aplicar un cuestionario a nivel nacional (Encuesta ENCREER, 2016) capaz de perfilar a los mexicanos como a las minorías religiosas, y que a la vez captara las recomposiciones religiosas presentes al interior de las categorías de pertenencia. Para ello nos basamos en los datos censales de 2010 que reportan que la población mexicana se distribuye entre 85% de católicos; 8% de evangélicos (que aloja a un conjunto de denominaciones cristianas: protestantes, evangélicos y pentecostales), 5% de sin religión y 2% de para-protestantes (donde se ubican tres importantes denominaciones de origen estadounidense: Testigos de Jehová, mormones y adventistas). La encuesta se propuso ofrecer datos que dieran cuenta de los comportamientos y posturas religiosas que representaran lo nacional, sin perder de vista las particularidades de las cuatro minorías religiosas arriba señaladas.

Además, incluye las auto-identificaciones religiosas a través de etiquetas que dan cuenta de las modalidades de ser religioso y de las distancias con el marco institucional de la religión a la que pertenecen. Para ello se diseñó la pregunta: ¿Cómo se identifica usted en términos religiosos? Y se ofrecieron opciones cerradas. Esta pregunta permite detectar el entrecruce entre las dinámicas de identificación por referencia (y no únicamente por pertenencia) a una serie de postulados, valores y creencias, y la manera en que cada preferencia se relaciona entre las identidades de pertenencia y al interior de ellas.

La pregunta sobre identificación permitió conocer los niveles de adhesión que un individuo guarda con sus iglesias: los rangos de libertad que existen entre la institución y los fieles, el peso de la convicción y, el peso de la continuidad de la tradición (Lemieux, *et al.* 1993). Permite también reconocer las influencias de otras fuentes que producen prác-

ticas, creencias y valores que redefinen lo religioso. Las respuestas además muestran la emergencia de nuevos sentidos del pertenecer y del creer que apuntan, como lo plantean Mariz (2012) y Mafra (2013), a recrear nuevos sentidos religiosos.

Supuestos teóricos detrás del diseño

Es importante reconocer que las religiones no son las únicas que producen creencias y prácticas religiosas (Hervieu-Léger, 2004). Distintas agencias seculares o de la modernidad también producen, difunden y ofrecen escenarios donde se practican espiritualidades y religiosidades al margen de las iglesias y congregaciones (Piette, 1993). Por ello los marcos institucionales a los cuales se adscriben los creyentes no definen del todo sus adherentes, y se vuelve cada vez más necesario atender las influencias transversales que generan identificaciones subjetivas con creencias, prácticas y valores (Campiche, 1991). También es relevante reconocer las modalidades nómadas que está adoptando la creencia, cada vez más apartadas de los cánones institucionales (Mallimaci, 2011) y más abiertas a la selección individual de elementos tomados de diferentes tradiciones para armar sus propios menús creyentes o a la carta (Hervieu-Léger, 2004).

La auto-identificación religiosa es posible de registrar mediante “El proceso de autodefinición en relación con la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso” (Campiche, *et al.*, 1992:33). Muchas de estas identificaciones son transversales a las religiones, y modulan y modelan la religiosidad asumida por los sujetos (De la Torre, 2006).

Otro aspecto de recomposición religiosa tiene que ver con las espiritualidades de la modernidad que son transversales principalmente a los católicos “a su manera” y a los desafiados que practican espiritualidades heterodoxas. Estas espiritualidades (que bien pueden ser llamadas étnicas, holísticas, Nueva Era, neopaganas, de la neomexicanidad, y orientalismos como el budismo y el hinduismo) muchas veces son invisibilizadas en las opciones de respuesta a la pregunta censal destinada únicamente a medir la afiliación.

En efecto, una modalidad reciente del cambio religioso ha sido la tendencia a la subjetivación y a la desinstitucionalización religiosa, que se hace patente en la distancia entre creencias y prácticas y las adhesiones a religiones o asociaciones religiosas (Hervieu-Léger, 1996 y Campiche, 1991). Como lo explican Morello y Rabbia (2019)

A nivel personal, la transformación principal parece haber sido la conquista de una mayor autonomía de conciencia de las personas creyentes. Los sujetos son los que deciden, y no ponen su libertad en manos de la autoridad religiosa” (p. 14).

Esta tendencia puede ocurrir de manera transversal a las categorías censales como son católicos o cristianos evangélicos, pero también en el caso de quienes se definen como Sin Religión (que no necesariamente son ateos, sino que agrupa a agnósticos, a

practicantes de espiritualidades difusas, o a quienes practican “la costumbre”). Las espiritualidades pueden también atravesar y reconfigurar identidades al interior del universo católico, incluso al evangélico, aunque parezca más hermético. El pentecostalismo, como corriente carismática, también modela identidades al interior del catolicismo. Como lo describió Mardones, uno de los rasgos de la modernidad religiosa es la emergencia de una

sensibilidad mística, difusa y ecléctica, basada en elementos de la tradición cristiana, junto con referencias orientales, cósmicas, herméticas, psicológicas y humanistas, [que] componen el nuevo culto de contornos difusos y afiliación fluida y cambiante, que está en el trasfondo de muchos de los nuevos movimientos religiosos y de la reconfiguración espiritual de la época” (Mardones, 1994: 179).

Estas consideraciones teóricas orientaron los objetivos, la elección de los temas y el diseño de las preguntas que incluimos en la encuesta. Optamos por generar un instrumento metodológico que favoreciera atender las distancias que los propios creyentes establecen para con la institución, o los márgenes de libertad con los cuales se autodefinen (Parker, 2008). También deseamos registrar las tendencias al compromiso o bien al desinvolucramiento con las normas y valores propuestos por las iglesias (Mardones, 2003). Pero, sobre todo, incluimos la variable de auto-identificación para con sus respuestas poder ver los pliegues de recomposiciones identitarias que ocurren en el entrecruce entre identificación e identidad religiosa (Campiche, 1991).

Nos interesaba distinguir dentro de los afiliados a alguna religión quiénes los son por continuar con la tradición o quiénes lo son porque están convencidos de la doctrina de su iglesia, quién lo hace manera tibia y cada vez se asume como indiferente sin comprometerse con sus prácticas (Mardones, 2003), quién lo hace “a su manera” de forma individualizada negociando su permanencia pero eligiendo creencias y prácticas de otras doctrinas para apropiarse de menús creyentes o religiosidades a la carta (Champion, 1995; Hervieu-Léger, 2004).

En cuanto a los desafiados (erróneamente llamados sin religión), también nos interesaba desagregar a ateos y agnósticos, de aquellos que, aunque rechazan su adhesión a una religión, practican una espiritualidad sin iglesia (Davie, 1990). En síntesis, nuestros objetivos han sido descubrir ciertas pautas colectivas del creer y practicar objetivables en los comportamientos estadísticos (Campiche, 2010).

Comparación por grupos religiosos

La pregunta sobre identificación religiosa proponía las siguientes opciones de respuestas a elegir por el encuestado:

- a) *Creyente por tradición*: En México, se reconoce un catolicismo cultural por la influencia que éste brinda en la continuidad de las tradiciones los valores y las representaciones sociales. Demográficamente está compuesto por población con

- niveles de escolaridad y socioeconómicos bajos (son empleados, trabajadores independientes y amas de casa).
- b) *Creyente por convicción*: La elección de esta categoría confirma que el creyente está convencido de los dogmas, los valores morales y las normas que regulan dicha congregación. Ello expresa un grado de adhesión con las creencias y los preceptos morales que promueve la institución, superior a quienes se conciben como creyentes por tradición. Este grupo se concentra entre las edades adultas. Están presentes todos los niveles de escolaridad y socioeconómicos.
 - c) *Creyente practicante*: Incluye a aquellos que participan habitual y asiduamente de las actividades religiosas propias de su congregación o religión. Existe un predominio de mujeres de edad adulta; se concentra en niveles medios de educación (con estudios de secundaria y preparatoria); y por lo general son empleados
 - d) *Creyente a su manera*: Pertenecen a una religión pero deciden por cuenta propia; incorporando o no elementos de otras filosofías o religiones (Parker, 2008). Creen y practican de manera selectiva e individual generando sus propios menús creyentes a la carta (Champion, 1995). Son más los hombres quienes se identifican así, además de que en su mayoría son jóvenes, con niveles de educación media (que va de secundaria a licenciatura terminada).
 - e) *No practicante*: Agrupa personas que, a pesar de estar adscritos a alguna institución religiosa, no son miembros activos de la misma, porque no consideran cumplir con sus ordenamientos éticos y/o sus requerimientos rituales. Se encuentra conformado mayoritariamente por hombres, y preferentemente entre los 18 y los 24 años de edad. Su grado de escolaridad más frecuente es la secundaria (34%) y la preparatoria o carrera técnica (28%).
 - f) *Espiritual, pero sin iglesia*: Agrupa a los sujetos que mantienen diversas creencias y prácticas religiosas de manera autónoma respecto a una institución religiosa (Davie, 1990). Niegan, por tanto, un vínculo con alguna tradición religiosa cuando ésta se define como una pertenencia o una membresía a una iglesia en forma exclusiva; mientras que, a la vez, reivindican la importancia que en su sentido de vida tiene la dimensión trascendental, lo que con frecuencia los lleva a la búsqueda de formas de experimentar vivencialmente dicha trascendencia. Su grupo de edad más frecuente es entre 45 y 54 años de edad. Son el grupo que muestra mayor frecuencia de personas de habla indígena. Su grado de escolaridad más frecuente es la primaria (34%) y la preparatoria (28%).
 - g) *Agnóstico*: En términos filosóficos consideran que la existencia o la inexistencia de Dios no puede ser afirmada, en tanto constituye una realidad incognoscible. Son por lo general jóvenes de entre 25 y 44 años de edad. Su nivel socioeconómico más frecuente es el medio.
 - h) *Indiferente*: Agrupa a quienes no consideran los temas religiosos como relevantes

y, por tanto, no poseen una actitud definida ni a favor ni en contra de los mismos (Mardones, 1993). Se encuentra conformado mayoritariamente por hombres, aunque con una diferencia mínima. Es una posición sostenida en su mayoría por los 3 grupos de edad más jóvenes, siendo su fracción más numerosa entre los de 25 y 34 años de edad. Está presente en personas de habla indígena (18%), su grado de escolaridad más frecuente es la secundaria y la preparatoria.

- i) *Ateo*: Quienes sostienen la inexistencia de Dios. Esta postura se encuentra asociada o ser el resultado de una crítica a la religión como falsa, basada en un pensamiento racional que presupone un escepticismo radical frente a realidades postuladas como sobrenaturales o supra empíricas. Se encuentra conformado mayoritariamente por hombres (70.8%), preferentemente en los jóvenes adultos (35 y 44 años de edad). Su grado de escolaridad más frecuente es la primaria y la secundaria (juntas dan cuenta de más de la mitad del grupo), pero a la vez es la que cuenta con mayor proporción de posgraduados.

El ejercicio analítico que presentaremos se basa en usar estas respuestas para modelar sujetos estableciendo cruces con otras variables que incluyen sus trayectorias de movilidad religiosa (permanencia, conversión o desafiliación), los grados de compromiso con las instituciones medido por el cumplimiento de los sacramentos, la orientación y asiduidad hacia las prácticas religiosas (tanto institucionales como heterodoxas), su orientación por creencias trascendentales que provienen de distintas fuentes y matrices, y finalmente sus percepciones sobre laicidad (relaciones iglesias-Estado, valores democráticos, y orientaciones hacia una cultura de pluralismo religioso).

Análisis de resultados

En términos generales, debido al peso del catolicismo es interesante decir que 42% de los encuestados se identificaron como creyente por tradición, 28% como creyente por convicción, 17.9% como creyente a su manera, 5.3% creyente practicante, 2% no practicante y espiritual sin iglesia y menores al 1% agnóstico, indiferente, ateo y otras.

Los resultados de la auto-identificación religiosa son aún más interesantes cuando se cruzan con la pertenencia a las religiones. Por un lado, corroboramos que la identificación si está entrelazada en primera instancia con las formas de pertenecer a cada grupo religioso.

La mayoría de los católicos se definen como creyentes por tradición y sólo una minoría se define como creyentes por convicción. La religión católica tiene un peso cultural en las costumbres de los mexicanos, tanto a nivel familiar como comunitario. En cambio, los evangélicos y para-protestantes se identifican principalmente como creyentes por convicción. En parte, ello se entiende porque la mayoría de los fieles de dichas iglesias han sido conversos de primera generación y ello fortalece los lazos de compromiso y adhesión

con la institución y la comunidad creyente. Entre los para-protestantes es donde más se elige la respuesta Creyentes practicantes, y ello coincide con que son también los que más asisten a servicios religiosos.

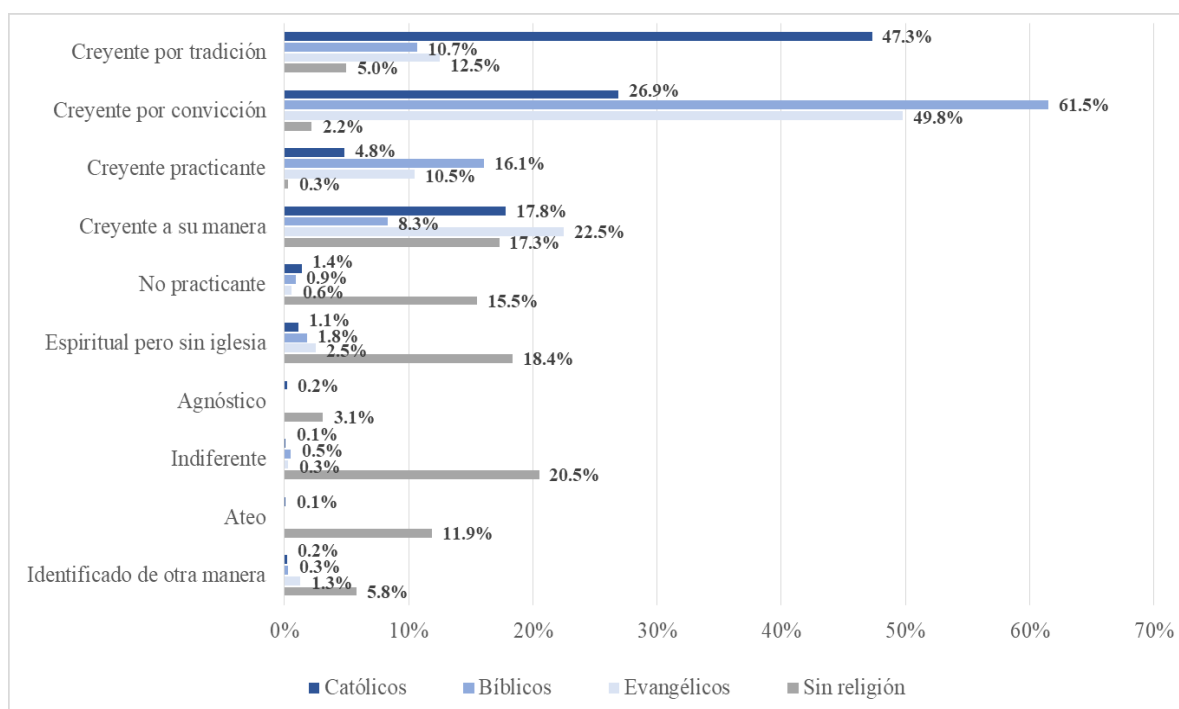
Por otro lado, también pudimos encontrar las modalidades transversales que construyen semejanzas entre los cuatro grupos. La subjetivación creyente es transversal principalmente entre los católicos y los sin religión.

En el caso de los católicos, identificarse como “a su manera”, significa sobre todo un distanciamiento personal de las prácticas, dogmas y valores católicos tal y como son predicados por la autoridad eclesial, como una inclusión de otras prácticas, creencias y valores heterodoxos (ello también se puede leer en el conjunto de creencias y prácticas no católicas detectadas en este grupo).

Aunque una quinta parte de los evangélicos se definieron como creyentes “a su manera”, al realizar los cruces con lo que creen, practican y valoran nos dimos cuenta de que esta etiqueta no corresponde necesariamente con heterodoxias al interior del campo cristiano o evangélico, ya que son quienes más cumplen con la asistencia a servicios religiosos, quienes más leen la Biblia y quienes más participan de la recepción del Espíritu Santo. Identificarse como “a su manera” representa más que nada un distanciamiento respecto al campo religioso católico y a las tradiciones locales y nacionales que están influidas por el catolicismo cultural, y no un distanciamiento con la doctrina eclesial evangélica de su congregación. En el caso de los para-protestantes (entre los que predominan los testigos de Jehová, aunque también hay mormones y adventistas), se han caracterizado por una organización que coloca en el centro a la autoridad bíblica, podemos pensar hipotéticamente que los que se identifican como “a su manera” corresponden con el grupo de los no practicantes dentro de dichas iglesias. Por último, en el caso de los sin religión, significa que son practicantes y creyentes que se orientan de manera selectiva e individual a tener vivencias espirituales y religiosas, sin necesidad de pertenecer a una religión.

En el grupo de sin religión, los agnósticos representan una fracción muy menor (3.1%), y se identifican preferencialmente como indiferentes (20.5%) y como ateos (11.9%). Era de esperarse que la identificación como “espiritual, pero sin iglesia” estuviera presente entre aquellos que afirman no tener religión, con 18.4%. Este dato es relevante pues confirma la hipótesis de que los sin religión no son sinónimo de arreligiosos ni antirreligiosos, sino que en este grupo se aloja un relevante porcentaje de creyentes sin iglesia. De igual manera los no practicantes se encuentran concentrados en los sin religión, como una manera de identificarse como apóstatas porque se ha debilitado la obligatoriedad de la asistencia a las celebraciones y rituales de una iglesia.

Gráfico 1. ¿Cómo se identifica usted principalmente en términos religiosos en la actualidad? (Datos por Grupos Religiosos)

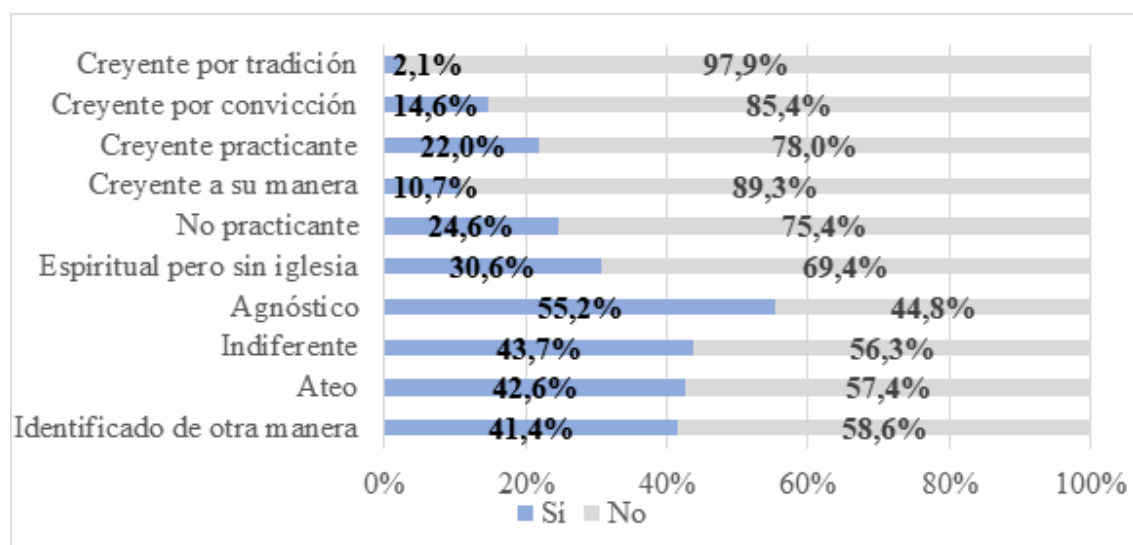


Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

Trayectorias de cambio religioso

El grupo no creyente o no practicante muestra claramente una mayor frecuencia de cambio religioso declarado en contraste con los creyentes por tradición, por convicción y a su manera que son más proclives a permanecer en sus religiones.

Gráfico 2. ¿Ha cambiado usted de religión? (Datos por identificación en términos religiosos)



Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

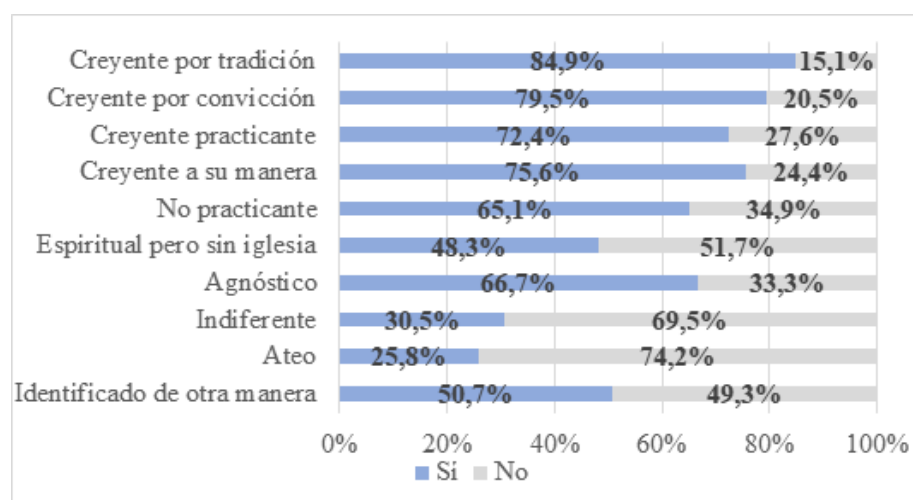
Caben dos líneas interpretativas en este caso: los no creyentes consideran su postura como un cambio de religión, y/o su postura resulta de un proceso de búsqueda y autodefinición en materia religiosa que los ha llevado a involucrarse con, por lo menos, una tradición distinta de aquella en la que fueron educados, relativizando el valor de las distintas religiones y privilegiando la propia definición en esta materia. En ambos casos, la no creencia denota una actitud de autonomía y reflexividad. La actitud de búsqueda previa se confirma por las altas frecuencias que este grupo de no creyentes muestra al ser cuestionados por las razones de su cambio religioso: todos ellos se manifiestan mayoritariamente por las respuestas de “ninguna religión le satisface”, o bien “decidió buscar su verdad por sí mismo”, a diferencia de los indiferentes, cuya respuesta más frecuente es que “su religión no le satisfacía” (35%). Coincidentemente con esta interpretación, podemos observar cómo los creyentes por tradición, por convicción y practicantes muestran preferencia por las respuestas que no privilegian la autodefinición, sino que aluden a un criterio externo y de carácter absoluto: la verdad de su religión actual (se convirtieron a ella porque es “la” religión verdadera) o su apego a los “fundamentos bíblicos”.

Entre los que han cambiado de religión resulta patente que la abrumadora mayoría lo ha hecho sólo una vez, con porcentajes alrededor de 90 % de cada grupo de auto-adscripción, a excepción de los agnósticos, cuya cifra de un cambio es de 63.4%, y donde incluso 32% manifiesta haber cambiado de religión dos veces. Los datos nos permiten afirmar que las trayectorias con movilidad religiosa (Garma, 1999) múltiple son muy escasas entre los mexicanos.

No obstante, es importante atender cuáles son las razones del cambio religioso. Podemos observar que quienes se convierten a otra religión, o la abandonan o quienes abandonan las prácticas o se declaran como indiferentes su razón del cambio es “por decisión personal”. En cambio, los creyentes a su manera, los no practicantes, los espirituales, pero sin iglesia y los indiferentes aluden a que “Se decepcionan de su iglesia”. En contraparte, quienes opinan que la razón del cambio se encuentra en el desconocimiento de la propia religión son principalmente los creyentes por convicción y los creyentes practicantes. La visión más ilegítima del cambio religioso, la de “les lavan el cerebro” sólo resulta preferida entre los creyentes por tradición y los agnósticos.

El cambio religioso trae consigo una convivencia interreligiosa al interior de los hogares. Esta situación es más frecuente entre los no creyentes/no practicantes. En contraste los creyentes por tradición, por convicción, practicantes y a su manera, viven generalmente en familias con una misma orientación religiosa, en general su cambio es individual y conviven con familiares católicos. Este predominio católico se deriva de su carácter mayoritario en la sociedad mexicana; las religiones que le siguen en frecuencia de mención en los hogares de los creyentes y no creyentes son los testigos de Jehová y los grupos cristianos sin especificar.

Gráfico 3. ¿En su familia más cercana todos pertenecen a la misma religión? (Datos por identificación en términos religiosos)



Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

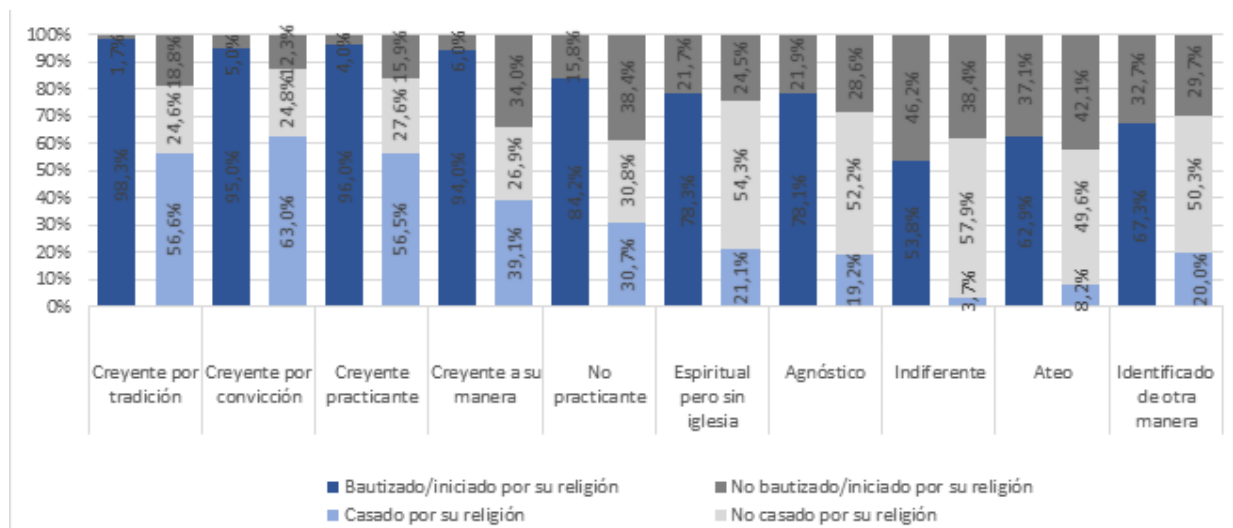
Los resultados del cruce de respuestas sobre el cambio de identidad religiosa con grupos de auto-identificación religiosa muestran una diferencia importante entre los creyentes (por tradición, por convicción, practicantes y, en menor medida, creyentes a mi manera) y los no practicantes/no creyentes (no practicante, agnóstico, indiferente, ateo y, en cierta medida, espiritual, pero sin iglesia). Los creyentes muestran tendencias más débiles al cambio de identidad religiosa y un apego a un criterio de verdad religiosa de carácter absoluto, probablemente fortalecido por una convivencia familiar entre personas de la misma orientación religiosa o por lo menos coincidentes en su carácter de creyentes; mientras que los no practicantes/no creyentes se muestran más proclives a la búsqueda y al cambio de identidad religiosa, una postura crítica o por lo menos más relativista acerca de la verdad religiosa, asumiendo su derecho personal a la elección. Vale la pena señalar que, tanto los no practicantes como los espirituales sin iglesia, son grupos difíciles de clasificar en estos términos binarios: comparten tendencias a veces con los creyentes, a veces con no creyentes, constituyendo una especie de bisagra entre ambos.

Los comportamientos diferenciales señalados nos muestran que la autoidentificación religiosa de los sujetos no es una etiqueta vacía de contenido. Por el contrario, expresa la existencia de distintas modalidades creyentes y no creyentes que abarcan de manera consistente diferentes dimensiones de la religiosidad, como la representación del cambio religioso, los conceptos de verdad religiosa y los distintos márgenes de convivencia interreligiosa (asumiendo dentro de ésta a los no creyentes); asimismo, nos muestra la conciencia reflexiva que los propios sujetos tienen de su diferencia religiosa, más allá de la pertenencia a una iglesia.

Niveles de compromiso y de adhesión

Las identificaciones van de la mano principalmente con los niveles de compromiso y adhesión con las regulaciones eclesiales. El cumplimiento de los sacramentos, como es el bautizo, representa un ritual de iniciación al cristianismo, aun cuando existen diferencias entre los católicos quienes acostumbran como padres llevar a bautizar a los bebés, y los evangélicos quienes promueven que el bautizo sea una decisión personal cuando las personas ya tienen edad para decidir por sí mismas. No obstante, podemos observar que el bautizo es casi una norma para todo aquel que se considera creyente o adscrito a una fe (sin importar si lo son por convicción, tradición, practicantes o incluso a su manera. Los que pertenecen a una religión (adherentes) en conjunto presentan frecuencias de práctica de este sacramento por encima de 90%. Esta desciende levemente para los no practicantes, en los cuales encontramos que casi 16% no observan este sacramento. Lo interesante es que si bien existe una diferencia entre creyentes y sin religión o desafiliados se puede observar que la mayoría de éstos pasó por los rituales de bautismo. Los que menos lo hicieron fueron los indiferentes (53.8%), seguidos por los ateos (62.9%), los agnósticos (78.1%) y los espirituales sin iglesia (78.3%). En conjunto más de la mitad de los no afiliados fueron bautizados por la religión de sus padres o por la religión de la cual se desafiliaron.

Gráfico 4. ¿Está usted bautizado/iniciado? y ¿casado por su religión? (Datos por identificación en términos religiosos)



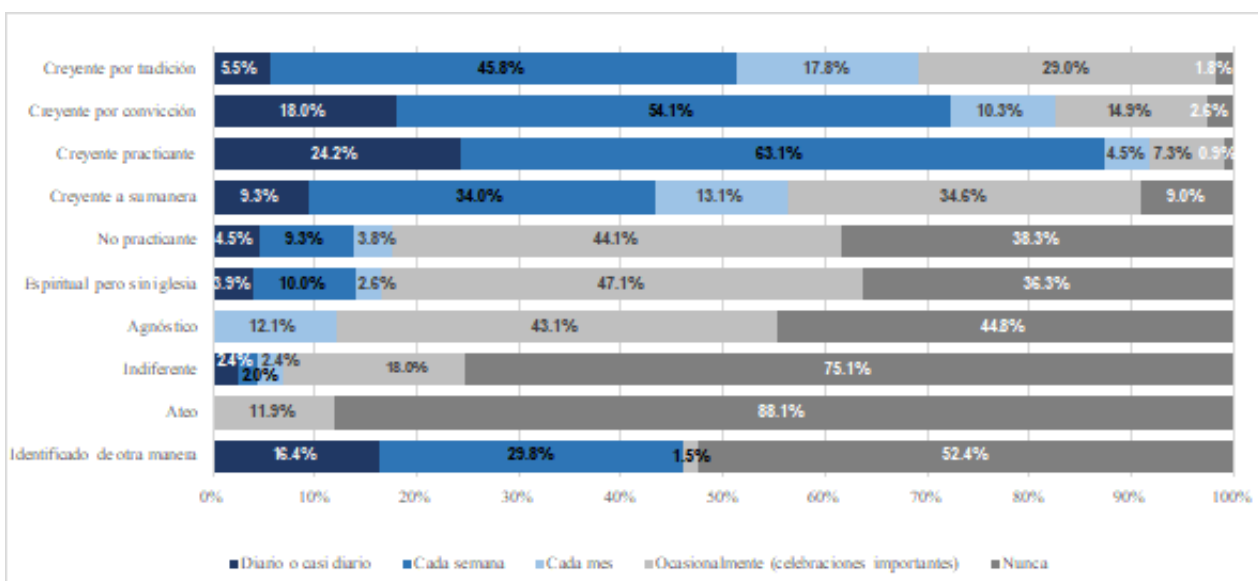
Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

Más de la mitad de quienes se identificaron como creyentes por convicción, por tradición y practicantes están casados por el ritual de la religión a la que pertenecen. Esta norma desciende a una tercera parte entre aquellos que no son practicantes; y alrededor de una quinta parte entre los Espirituales sin iglesia y agnósticos, reduciéndose aún más entre ateos (8.2%) e indiferentes (3.7%).

Los niveles de adhesión también se miden por su frecuencia de asistencia a los servicios religiosos. Los servicios religiosos son la ocasión en que los fieles de determinada congregación asisten para aprender los dogmas, las normas y valores de su credo. En ellos también se aprende el *habitus* creyente, es decir la serie de comportamientos, gestos y manifestaciones emotivas que provoca participar de lo sagrado. Es también la ocasión de construir los lazos de compromiso tanto con la institución como con la comunidad de creyentes. En la mayoría de las religiones existe una normatividad o exigencia tácita de asistir a dichos servicios. Por lo general existe la obligación de asistir semanalmente, pero las iglesias cristianas y evangélicas promueven la participación diaria en estos servicios.

Quienes se identificaron como creyentes practicantes son quienes reportan mayor frecuencia de asistencia (alrededor de 24% diario y 63% semanal), seguido por los creyentes por convicción (18% diario y 54% semanal), y, en menor grado, por los creyentes por tradición (6% diario y 46% semanal), y con mucho menores porcentajes entre los no practicantes (4.5% y 9.3% semanal). Entre los no afiliados las frecuencias son menores. La mayoría de los ateos no manifiestan asistir a servicios religiosos (88%) aunque 12% lo hace ocasionalmente, los indiferentes muestran un comportamiento similar a los anteriores grupos (75% no asiste nunca y 18% asiste ocasionalmente para celebrar rituales familiares como son bodas y bautizos); pero el caso de los agnósticos es diferente: sólo 45% no asiste nunca y el resto lo hace de manera esporádica (cada mes 12% y 43% lo hacen con mayor frecuencia mensual y ocasional). Llama la atención también que el que se define como espiritual sin iglesia no significa que ha roto con la norma: sólo 36% nunca asiste; la mayoría continúa asistiendo a servicios de manera laxa y libre (4% diario, 10% semanal, 3% mensual y 47% ocasional). Sin duda la distancia asumida con los servicios religiosos es un signo de desinstitucionalización y de individuación creyente.

Gráfico 5. Actualmente, ¿cada cuándo asiste usted a servicios religiosos, misa o culto? (Datos por identificación en términos religiosos)



Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

La mayoría de los que tienen una adscripción religiosa: creyente por tradición (96%) creyente por convicción (79%), creyente practicante (80%), creyente a su manera (83%), e incluso el no practicante (81%) aprendieron sus convicciones en la familia. No obstante, las respuestas también nos subrayan las formas autogestivas “por cuenta propia” de incorporar o aprender convicciones religiosas. Así lo declaran 41% de los ateos, 27% de los indiferentes, 16% de los agnósticos y 15% de los espirituales sin iglesia. Otros canales de transmisión son muy insignificantes según los datos estadísticos arrojados por la encuesta, a excepción de 20% de los ateos que respondieron haberlo aprendido entre sus amigos; 6% de los “espirituales, pero sin iglesia” lo hicieron mediante estudios teológicos, 5% de quienes se identificaron con otras respuestas lo adquirieron en una experiencia extraordinaria o manifestación divina.

Creencias trascendentales

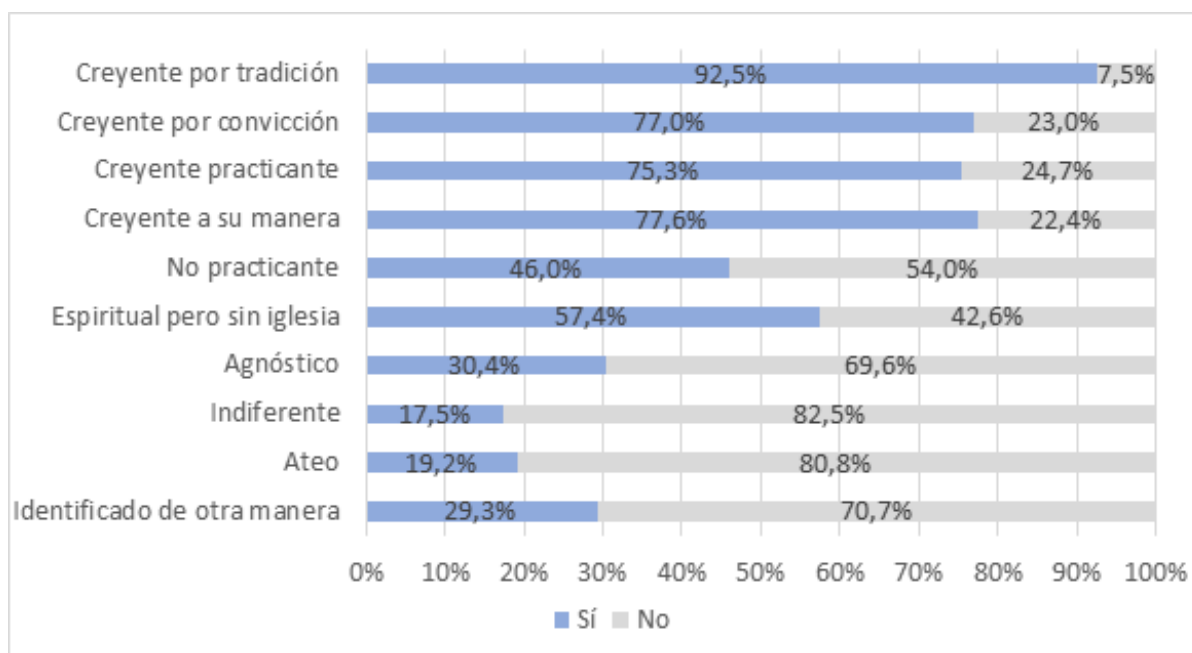
La creencia en Dios parece ser un hecho irrefutable entre aquellos que están adscritos a una religión, sin importar las modalidades ni los grados de involucramiento para con sus congregaciones, con excepción de 20% de aquellos que se identificaron como No practicantes. Aun los creyentes a su manera creen en Dios (98%) aunque rechazan la inscripción y regulación normativa de las instituciones. Pero, es sin duda una creencia que enmarca las diferencias con los no afiliados, pero sobre todo sirve como líquido de contraste para captar las diferencias identitarias al interior de los desafiados. Los que más creen en Dios son los espirituales, pero sin iglesia, seguido por los Indiferentes (65%), y los agnósticos (57%). No creer en Dios sí es un rasgo que define a quienes se nombran ateos pues solo ahí encontramos dos tercios (60%) que confirman no creer en Dios. Esto lo revela como el principal rasgo de su diferencia y de su identidad.

La creencia en la existencia del Diablo es en general mucho menor que la creencia en Dios. Pero está presente en todos los grupos de autoidentificación creyente. Esta creencia, a diferencia de la fe en Dios, no resulta ser marcador de diferenciación entre afiliados y no afiliados. De hecho, resultan ser los no afiliados quienes más creen en la existencia del Diablo: espirituales sin iglesia (70.4%) y no practicantes (65%). Pero también la mitad de la categoría indiferente (50.5%) y sólo alrededor de una cuarta parte de agnósticos (27.3%) y ateos (25.2%) creen en el diablo. Entre los afiliados esta creencia está también presente: los creyentes practicantes (56.7%), los creyentes a su manera (56.4%) y de manera sorprendente en menor porcentaje los creyentes por convicción (55.9%) y los creyentes por tradición (52.3%).

La creencia en la Virgen de Guadalupe también está presente en quienes se asumen como creyentes, sin importar sus grados de compromiso. Esta imagen, a la que se le adjudican potencias milagrosas y extraordinarias, está vigente casi totalmente en quienes

se nombran creyentes por tradición (92.5%), que como se indicó previamente son en su mayoría católicos. Pero también está vigente con altos porcentajes entre los creyentes a su manera (77.6%), creyentes por convicción (77%), creyentes practicantes (75.3%) e incluso en más de la mitad de los espirituales sin iglesia. Ello habla del carácter cultural y nacional de esta devoción, y de su asociación con el sentimiento de protección materna que reviste para muchos mexicanos. Incluso, aunque en porcentajes minoritarios, continúa siendo una creencia presente entre un tercio de los agnósticos (30.4%), de los indiferentes (17.5%) y los ateos (19.2%). Aunque es importante señalar que el culto guadalupano sí es una marca de diferenciación entre los católicos por un lado y los cristianos evangélicos y para-protestantes por otra que rechazan de manera tajante esta creencia. No obstante, es una categoría transversal entre los católicos y la mayoría de los grupos desafiliados.

Gráfico 6. ¿Cree usted que existe la Virgen de Guadalupe? (Datos por identificación en términos religiosos)



Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

La creencia en la vida eterna se manifiesta con porcentajes mayoritarios entre el conjunto de afiliados (católicos, evangélicos o para-protestantes) y encuentra mayor aceptación entre las categorías que expresan mayores grados de compromiso para con sus congregaciones, como son: creyentes practicantes (88.9%); creyentes por convicción (81.8%) y creyentes por tradición (73.9%). Ocupa un lugar intermedio entre los creyentes que demarcan autonomía subjetiva en su identificación, como son: creyentes a su manera (68%) y espiritual sin iglesia (59.3%). Es menor arropada por no practicantes (46.4%). Y es un rasgo que, debido a su poca acreditación, diferencia a indiferentes (13.9%), ateos (13.9%) y, en menor medida por agnósticos (6.6%).

Es interesante observar cuáles son las creencias preferidas de los no afiliados. La reencarnación, que proviene de la tradición de las religiones brahmánicas propias de Oriente (budismo, hinduismo, jainismo, sijismo) y que se contraponen con el dogma cristiano de la resurrección llama la atención que es una creencia que está presente en todas las auto-identificaciones tanto en los afiliados (por tradición 60.3%, por convicción 46.7% y practicantes 43.1%) con mínima varianza entre sí, sin importar sus grados de adhesión con la iglesia. Pero también muestra su predominancia entre los que reivindican una autonomía con respecto a la institución: más de la mitad de creyentes a su manera (58%) y casi la mitad de creyentes sin iglesia (49%) retoman la idea de la reencarnación en su menú individual de creencias a la carta. Es también una de las creencias preferidas por aquellos que se identifican por su incredulidad: indiferente (38.8%), agnóstico (23.7%) ateo (17.9%).

Quiénes más creen en la Biblia son los afiliados, seguidos por los autónomos, y en menor medida los incrédulos. Pero está presente en todos los grupos. En el primer grupo de los afiliados (por tradición 81.6%, por convicción 82.4% y practicante 87.5%) la creencia en la Biblia como un texto que contiene la verdad y los principios que regulan a la humanidad rebasa al 80% de sus adherentes. También tiene una gran presencia entre los autónomos: creyentes a su manera (78.6%) y espirituales sin iglesia (70.2%). Pero es mucho menos aceptada por los incrédulos: agnósticos (34.3%), no practicantes (43%), indiferentes (18.3%) y ateos (10.8%). Esta tendencia muestra que la creencia en la Biblia como fuente sagrada de revelación es más aceptada entre quienes tienen una adhesión y compromiso con una congregación cristiana, que entre aquellos que practican una religiosidad a su manera o por cuenta propia (los estudios bíblicos incluso se realizan al margen de la institución y son frecuentados por asociaciones esotéricas y espiritistas). También confirma que es una creencia que establece la diferencia con aquellos cuya identificación significa la incredulidad, sobre todo hacia las fuentes cristianas de la creencia.

Las creencias en fantasmas, aparecidos y espíritus chocarreros en la actualidad bien pueden ser ubicadas como repertorio de los imaginarios mágicos de la llamada perspectiva cosmológica (Semán, 2001), que, debido a su carácter holístico y relacional, permea los modos populares y cotidianos del creer vinculados con un sentido mágico. Si bien estas creencias eran muy populares en el medio rural, hoy se han vuelto a poner en boga debido a la creciente presencia del neo-esoterismo popular difundido por las industrias culturales y diferentes programas en los medios de comunicación masiva. El neo-esoterismo popular “está más ligado a una reformulación masiva de las creencias y prácticas populares relacionadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo indígena-popular y la brujería” (De la Torre, 2006b: 39).

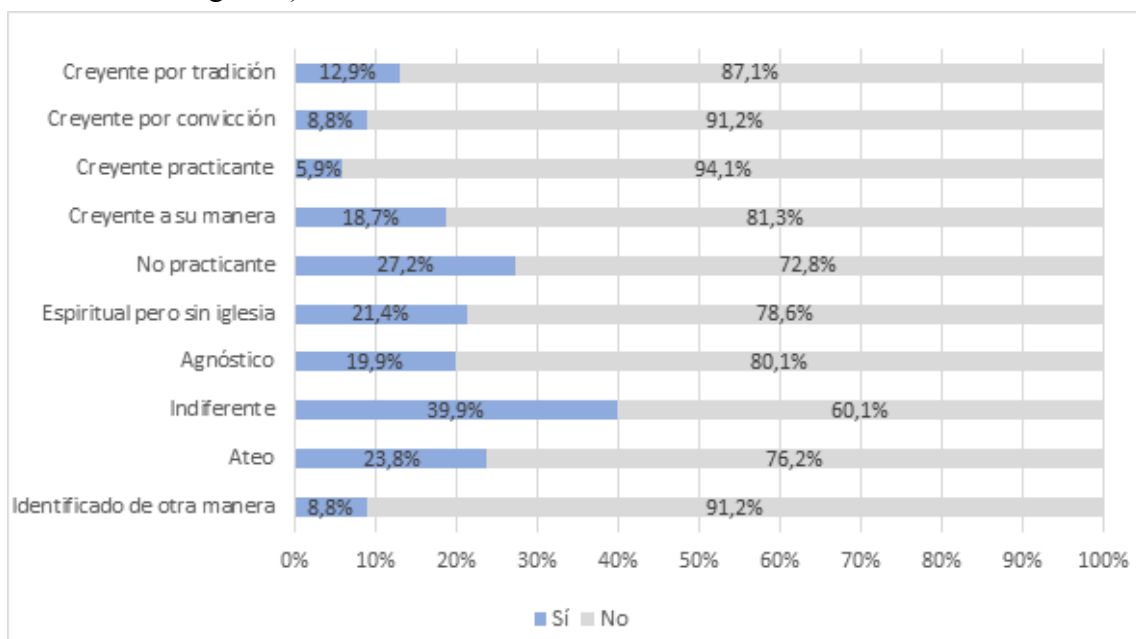
En el primer lugar del ranking de esta creencia se encuentran aquellos que se auto-definieron como creyentes autónomos: espiritual sin iglesia (con 33.8%); seguidos por

creyentes a su manera (32.9%). A diferencia del resto de las creencias, son los desafiliados quienes muestran mayor preferencia por ellas: indiferentes con 28.5%, agnósticos con 28.2%, no practicantes con 25.6%, y ateos con 25.4%. También llama la atención que en esta pregunta se establece una diferencia al interior del conjunto de identificaciones como afiliados, donde salta a la vista que casi una tercera parte de los creyentes por tradición creen en ella, mientras que el resto de los afiliados a religiones tienen menores porcentajes (creyentes practicantes, 17.6%, y creyentes por convicción, 19.1%). Quizá esto se explique por el carácter popular y tradicional que también tiene la creencia en seres espirituales presentes en la tradición oral basada en leyendas.

Podemos identificar nuevas creencias generadas por los avances científicos y de la literatura de ciencia ficción que han logrado generar imaginarios creyentes sobre la existencia del contacto de seres extraterrestres que habitan entre los seres humanos. Estas creencias son ampliamente difundidas por las industrias culturales de la literatura, el entretenimiento, películas, programas de televisión basados en documentales que reportan la presencia de naves y seres que provienen de otros planetas y galaxias lejanas. Estas creencias han llegado incluso a ser parte de la doctrina de nuevos movimientos espirituales o religiosos, pero además se extienden más allá de pertenencias a religiones específicas. Quienes más reportan creer en el contacto con seres extraterrestres son de nuevo quienes aparentemente son incrédulos de los principios religiosos propiamente eclesiales.

Entre quienes se autodefinieron como indiferente, alcanza un alto porcentaje que llega a 40%; le siguen los no practicantes, con 27%, y los ateos, con 23.8%; agnósticos, con 19.9%. Esta creencia también está presente entre los creyentes a su manera (18.7%). Podríamos afirmar que es una creencia alternativa para aquellos que se alejan de las creencias trascendentales de las matrices judeo-cristianas, y para quienes rechazan su adhesión a una religión, o prefieren hacer de su espiritualidad un menú a la carta. De manera inversa, está menos presente en aquellos afiliados que se autodefinen por su compromiso con la institución religiosa, entre los cuales agrupamos a: creyentes por tradición (12.9%), creyentes por convicción (8.8%) y creyentes practicantes (5.9%). Esto se explica porque las iglesias cristianas (católicas o evangélicas) consideran estas creencias como heterodoxas y no son promovidas por sus ministros de culto.

Gráfico 7. ¿Cree usted que existe contacto con extraterrestres? (Datos por identificación en términos religiosos)



Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

Prácticas y creencias religiosas no institucionales

La preferencia por las prácticas religiosas nos permite caracterizar mejor las tendencias creyentes al interior de los grupos por identificación. Como resultado de los cruces bivariados pudimos detectar algunas cuestiones interesantes: Los creyentes por convicción (65%) y los creyentes practicantes (68%) son quienes más practican la lectura de la biblia, seguidos por los creyentes a su manera (50%). Lo interesante es que quienes menos la practican son los creyentes por tradición, quienes muestran una afinidad por las prácticas de devoción popular como son las peregrinaciones (50%) y los altares domésticos (65.8%).

En relación con la tradición de montar altares domésticos es interesante decir que fue la práctica con más adherentes, pero ellos se distinguen en función de la figura central a la cual le practican devoción en el altar. El no practicante y el espiritual muestran los niveles más altos de dedicación de altares a la Guadalupana, en niveles superiores a 75%; y el agnóstico a la Santa Muerte (55.6%) mostrando una de las escasas evidencias estadísticas de este culto a través del instrumento de ENCREER; el indiferente, a la Virgen María (52.4%); y el ateo a Guadalupe en primer lugar y en segundo a Cristo, casi en igualdad numérica (51.5% y 44.4% respectivamente). Este cruce nos permitió identificar y evidenciar estadísticamente en dónde se ubica la santería en nuestro país: entre los no practicantes y los ateos, una proporción minoritaria de aproximadamente 5% la practican y reconocen como tercera en orden de importancia.

La constancia transversal de la frecuencia de la dedicación de altares a la Virgen de Guadalupe, en tanto practica autónoma y doméstica, nos muestra cómo este elemento se encuentra incorporado en la cultura católica nacional, pero, al mismo tiempo, se convierte en frontera desde la cual emergen las diferencias con las identidades no católicas, como veremos más adelante.

Las limpias rituales para quitar el mal de ojo o las malas energías son tradiciones antiguas que han sido renovadas por los circuitos neo-esotéricos y atraen sobre todo a los agnósticos e indiferentes. La carga de energía o yoga, es poco fomentada por los creyentes por tradición, por convicción y practicantes; pero sí resulta más atractiva entre los indiferentes (10.2%). Se muestra con ello cómo este grupo muestra afinidad por actividades físico-espirituales realizadas de manera autónoma, que carecen de un discurso explícitamente religioso y, sobre todo, desvinculado de las iglesias.

Explicaciones del mundo: causas de éxito o fracaso personal

Las religiones proveen de explicaciones del mundo, del destino del ser humano y también de las razones que explican el éxito o el fracaso en la vida. Dicho en términos de Pierre Bourdieu:

La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Bourdieu 2006: 37).

Siguiendo con este autor, la religión en cuanto provee formas para pensar el mundo social y sus consecuencias en la vida cotidiana, cumple también con la función de conservación del orden social, contribuyendo a la “legitimación” del poder de los “dominantes” y a la “domesticación de los dominados”. Por otra parte, se plantea que la modernidad ha colocado la preminencia del pensamiento racional e instrumental, basado en explicaciones del mundo que exigen validez empírica (Weber, 1987). A su avance se le reconoce como secularización. A grandes rasgos, la secularización desplaza a la religión como productora única o principal de cosmovisiones y explicaciones del funcionamiento del mundo social, por concepciones racionales e instrumentales producidas por la filosofía, la ciencia, la tecnología. Dicha racionalización del pensamiento impregna incluso a las religiones mismas (Dobbelaere, 1981).

Con la pregunta ¿A qué atribuye su estabilidad, éxito o fracaso en su vida?, se busca reconocer el peso de las matrices religiosas o seculares en la manera en que los individuos se explican las contingencias de su paso por este mundo. En general, existe una mayor tendencia a adoptar la explicación moderna racional basada en el esfuerzo, que ha sido difundida por una ideología capitalista que desplaza las concepciones religiosas. No obstante, esta postura encuentra matices y diferencias si lo analizamos en relación con los

patrones de identificación religiosa.

Lo primero que se evidencia, es que a mayor distancia de la pertenencia y práctica religiosa se incrementan las concepciones racionales. Los agnósticos encabezan la concepción racional individualista al elegir como respuesta “Al esfuerzo personal”, con 81%; seguido por los ateos, con 58%; los no practicantes, con 58%, y los indiferentes, con 54%. No obstante, entre aquellos sujetos que se identifican como religiosos disminuye esta preferencia por debajo de la mitad de los creyentes. La concepción providencialista de que los sucesos dependen “De la voluntad de Dios”, por el contrario, está más presente en quienes se identifican como adherentes a un credo. Lo encabezan los creyentes practicantes, con 46%; seguido por los creyentes por convicción, con 42.5%, y los creyentes por convicción, con 36%. En contraparte, los agnósticos, ateos, no practicantes e indiferentes se inclinan de manera nula o muy marginal por la explicación providencial. La explicación del destino puede atribuir como causal a las leyes físicas que rigen el universo, o puede bien orientarse por una explicación paranormal basada en un enigma, en un misterio, que si saberlo definir, rige y determina el origen y el final de la vida. La respuesta “Al destino”, como algo estipulado e inalterable, está presente con porcentajes que oscilan entre 10% y 16% en la mayoría de las identificaciones, con excepción de los creyentes practicantes (2%), y los creyentes por convicción (7%). La explicación histórica estructuralista, de considerar las condiciones sociales como factor de éxito o fracaso, es, en general, muy marginal, pero hay que destacar que 15% de los no practicantes optaron por esta explicación. Quienes creen en la suerte, este principio ligado con un sentido mágico que predestina a ciertas personas a acceder a la fortuna o el éxito, son los indiferentes (14%); los espirituales sin iglesia (8%) y los ateos (6%). El karma, que se refiere a una energía trascendente (invisible e inmensurable) que se genera a partir de los actos de las personas es una noción hinduista, budista y espiritista, también compartida por los practicantes de la Nueva Era, está casi ausente en la mayoría de las identificaciones, con excepción de quienes se identifican como indiferentes, con 13% de simpatizantes.

Identificaciones, religiones y esfera pública

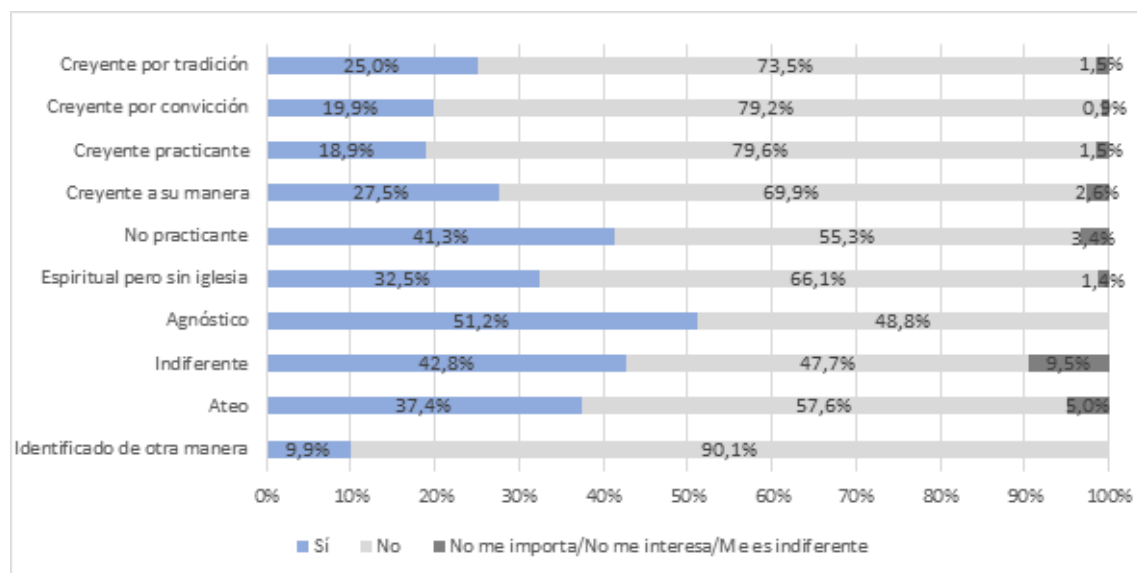
El cruce entre auto-identificación y las opiniones acerca de la religión en la esfera pública, no arroja una interpretación lineal. Los grupos de auto-identificación varían su comportamiento conforme el tema tratado: la educación religiosa, cívica y sexual en la escuela pública, los derechos de las iglesias en la política, y los derechos sexuales y reproductivos (los análisis generales se pueden consultar en De la Torre, Hernández y Gutiérrez Zúñiga, 2017).

Presentaremos únicamente el tema de los derechos sexuales y reproductivos debido a que representa una arena de discusión pública en la que resulta estratégico elucidar el peso de las posturas oficiales conservadoras de las iglesias; aunque como veremos la per-

tenencia religiosa no es suficiente para definir una postura, ya que experimentamos una secularización subjetiva de los valores morales promovida por instancias seculares (como son los discursos de derechos humanos de las minorías LGTBI y de las mujeres) que le restan autoridad a las posturas eclesiales.

En su conjunto, los no creyentes (conformado por agnósticos, indiferentes, ateos y no practicantes) muestran los mayores niveles de aceptación de iniciativas como la ley del matrimonio entre parejas del mismo sexo. Seguido por los espirituales sin iglesia y los creyentes a su manera que muestran tener una moral más inclusiva. Mientras que los creyentes por tradición, por convicción y practicantes, en donde se encuentran tanto los católicos tradicionales como los miembros de iglesias cristianas en su mayoría conservadoras, muestran una aceptación menor. Este perfil resulta coincidente con el mostrado ante la cuestión del derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos.

Gráfico 8. ¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes afirmaciones? El derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos. (Datos por identificación en términos religiosos)



Fuente: ENCREER México, RIFREM 2016.

Los perfiles de respuesta sobre la despenalización del aborto también comparten en términos generales la tendencia del comportamiento anteriormente descrito, pero merecen algunas consideraciones adicionales: el aborto es menos aceptado que las cuestiones relativas a las parejas homosexuales; segundo, la brecha entre creyentes y no creyentes es ligeramente menor, lo que, sin embargo, no impide que la despenalización tenga una aceptación mayoritaria entre no practicantes, agnósticos y ateos; pero, sobre todo, observamos que la brecha es menor entre creyentes por tradición y creyentes por convicción y practicantes, mostrando así que la discusión y reflexión autónoma sobre este tema ha transversalizado de manera más eficiente las diferentes pertenencias e identificaciones de los sujetos.

Conclusiones

Hemos visto como más allá de las pertenencias religiosas, existen nuevos factores en torno a los cuales se están gestando recomposiciones de configuraciones religiosas en torno al creer, practicar, y pertenecer que funcionan como referentes de identificación transversales a las pertenencias religiosas.

En suma, los resultados son sumamente interesantes pues detectan las afinidades entre las categorías de pertenencia que en apariencia pueden pensarse como diferentes (aunque en realidad son coincidentes), pero también permite atender las fronteras que demarcan la diferencias. La inclusión de las variables de identificación permite observar la heterogeneidad al interior del catolicismo. Desmitifica el que los sin religión sean no creyentes (en realidad son desafiliados), o que el que los miembros de denominaciones piensen valoren y practiquen con amplios rangos de libertad con respecto a su pertenencia. También, nos permite relativizar los estereotipos de los creyentes y no creyentes a partir de la mera adscripción religiosa: aun los afiliados disienten, los autónomos negocian su permanencia con la tradición y su transformación e incorporación de nuevos elementos, y los no afiliados creen y practican, aunque no desean ser orientados por una institución. De esta manera, pudimos detectar las similitudes entre diversos grupos de adscripción, y las diferenciaciones al interior de los mismos. Pudimos detectar sus fronteras y reconocer las lógicas que permiten agrupar las auto-identificaciones bajo los siguientes patrones:

- a) Afiliados y comprometidos: agrupa a creyentes por tradición, creyentes por convicción, creyentes practicantes. Conforman 75% de la muestra. Es decir, resulta evidente que la afirmación de la creencia sigue siendo importante en términos de autodefinición para tres cuartas partes de los mexicanos, más allá de su pertenencia religiosa específica, católica o no. Son los que menos cambian de religión, los que más se inclinan por un criterio de verdad religioso absoluto externo a las preferencias del sujeto; viven en hogares predominantemente mono religiosos, y fueron mayoritariamente educados en un hogar también creyente y practicante, pues fueron bautizados y dicen haber obtenido sus convicciones de su familia. La mayoría entre ellos se casan por la iglesia, asisten por lo menos semanalmente a su iglesia y muestran un alto grado de compromiso con las prácticas gestionadas y/o promovidas desde su institución de pertenencia, mientras que muestran escaso apego por prácticas consideradas heterodoxas por su iglesia, ni seculares. Sus creencias siguen el mismo patrón: creen mayoritariamente en la Vida Eterna, la Biblia como fuente de verdad absoluta, la Virgen de Guadalupe; en comparación con los creyentes autónomos o los desafiliados, son más providencialistas y menos meritocráticos e individualistas, en lo que toca a sus marcos de explicación del devenir de su vida; sin embargo, comparten con todos los grupos la creencia en la reencarnación, en el poder del Espíritu Santo; casi no comparten las creencias más heterodoxas, como seres extraterrestres, o fantasmas. En materia

de derechos reproductivos de las mujeres y de las minorías LGTBI, se muestran más afines a las orientaciones conservadoras de sus iglesias.

- b) Creyentes con grados de autonomía: agrupa a Creyente a mi manera, espiritual sin iglesia.

Están representados por 20% de la muestra. Casi 90% de los creyentes A mi manera son católicos, y 80% de los Espirituales sin iglesia también lo son. Es decir, ambos continúan manteniendo un lazo con la tradición católica mediante el bautizo. Aunque 24% de los A su manera y 14% de los Espirituales sin iglesia respondieron que su religión actual ya no les satisfacía. Tanto religiosos A su manera (con una adscripción definida) como Espirituales sin iglesia, comparten una condición de identidad bisagra: por un lado, la mayoría no ha roto con las tradiciones religiosas y convicciones heredadas en el seno familiar, pero practican las liturgias eclesiales con menor frecuencia y de manera más laxa y esporádica que los afiliados. Por ejemplo, la mayoría fue bautizado, pero menos de un tercio no están casados por la iglesia. Recurren a prácticas autónomas tradicionales, como es el tener y practicar altares en torno a imágenes religiosas en recintos domésticos (aunque con menores porcentajes que los afiliados). También practican la lectura de la Biblia. Un tercer rasgo es su apertura como practicantes o experimentadores de diversas prácticas religiosas no eclesiales, como pueden ser las limpias, las cargas de energía, los rituales indígenas. Y son menos adeptos a prácticas heterodoxas de nuevas espiritualidades. Por otro lado, no abandonan la creencia en Dios ni en la Virgen de Guadalupe, la Vida Eterna, y el poder del Espíritu Santo, pero son también los que más incorporan creencias de manera más selectiva y autónoma que no necesariamente son promovidas por las iglesias o que no se realizan dentro de los templos, como es la noción de la reencarnación. Una tercera parte, cree en fantasmas y aparecidos. Aunque la mayoría considera que el esfuerzo personal es la explicación de la fortuna o el éxito que una persona pueda tener en su vida, son también los que más creen en la suerte. Los creyentes con grados de autonomía no son jacobinos, ni mucho menos arreligiosos, mantienen una cosmovisión ligada a explicaciones con sentido mágico, no secularizado. En cuanto a su postura en torno a la aceptación o rechazo de los derechos reproductivos de las mujeres y las minorías LGBT, encuentran a su interior posturas divididas.

- c) Desafiliados arreligiosos: agrupa a ateo, agnóstico, indiferente y no practicante.

En conjunto es la identificación más minoritaria, representa 4% de la muestra. Manifiestan un rechazo hacia las religiones. Una quinta parte considera que todas las religiones son falsas. La mitad de ellos experimentó la desafiliación religiosa. Expresan que su razón principal es que ninguna religión les satisface y consideran que quien decide cambiar de religión lo hace por decisión personal. La mayoría de ellos cohabita con miembros de la familia que tienen otras religiones. Es en este grupo donde se encuentra un porcentaje de practicantes de Santería. En su mayoría, no están casados por

la iglesia y no asisten a la misa, más que de manera ocasional para asistir a celebraciones familiares. Sus convicciones actuales tuvieron una ruptura con las heredadas por la familia y las han adquirido de manera personal. Tampoco acostumbran a continuar con las tradiciones cristianas. No obstante, encontramos algunas prácticas seculares, como es la carga de energía, rituales de temazcal y yoga. Pocos creen en Dios, en la Biblia, en el Espíritu Santo y en la Virgen de Guadalupe (alrededor de una quinta parte). Creen más en la reencarnación que en la Vida Eterna. No obstante, alrededor de una quinta parte creen en fantasmas y son los que más creen en los extraterrestres. Su concepción del destino es secular y atribuyen el éxito o fracaso al esfuerzo personal. Aunque son arreligiosos, no son antirreligiosos ni anticlericales. Son también los más liberales en sus opiniones respecto a la despenalización del aborto, el matrimonio y la adopción de parejas homosexuales.

Referencias bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *Razones Prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

_____. Génesis y estructura del campo religioso, *Relaciones, Estudios de historia y sociedad*, vol. 27, n. 108, 2006, pp. 29-83.

CAMPICHE, Roland. De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día, *Religiones Latinoamericanas*, n. 1, 1991, pp. 73-85.

_____. *La religion visible. Pratiques et croyances*. Lausana: Presses polytechniques et universitaires romandes: COLL, 2010.

CAMPICHE, Roland et al. *Croire(s) en Suisse*. Lausana: L'Age d'Homme, 1992.

CHAMPION, Françoise. Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. In DELUMEAU, Jean (Dir.): *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 705-737.

DAVIE, Grace. Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, v. 37, n. 4, 1990, pp. 445-469.

DA COSTA, Néstor. *Religión y Sociedad en el Uruguay del Siglo XXI*. Un estudio de la religiosidad en Montevideo. Montevideo: clah/Centro UNESCO Montevideo, 2003.

DE LA TORRE, Renée. Circuitos *mass*-mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y

neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, v. 16, n. 32, 2006, pp. 29-41.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006. En ODGERS, Olga (Coord.). *Pluralización religiosa de América Latina*, México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS, 2011, pp. 39-72.

DE LA TORRE, Renée; HERNÁNDEZ Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA Cristina. Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico. *International Journal of Latin American Religions*, v. 1, n. 2, 2017, pp. 180-199. Disponible en <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-017-0020-7>. Consultado el 9 feb. 2020.

DOBBELAERE, Karel. *Secularization: a multi-dimensional concept*. Londres: SAGE, 1981.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia (ed.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*, Ciudad de México, CIESAS/INAH, 1999.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; DE LA TORRE Renée. Census data is never enough: How to make visible the religious diversity in Mexico, *Social Compass*, 2017. Disponible en <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0037768617697912> Consultado el 9 feb. 2020.

_____. *Cambio Religioso en Guadalajara, Perfiles y Comportamiento en tres décadas (1996-2016)*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 2020 (en prensa).

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

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En GIMÉNEZ, Gilberto (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Ciudad de México: IFAL/IIS-UNAM, 1996, pp. 23-46.

_____. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Ediciones del Helénico, 2004.

LEMIEUX, Raymond, et al. De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 81, 1993, pp. 91-116.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. *Debates do Ner*, n. 24, 2013, pp. 13-25. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/issue/view/2239/showToc> Consultado el 9 feb.

2020.

MALLIMACI, Fortunato. De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa. En ODGERS, Olga. (Coord.). *Pluralización religiosa de América Latina*. Ciudad de México: CIESAS/COLEF, 2011. pp. 75-130.

MARDONES, José María. Secularización. En GÓMEZ CAFFARENA, José. (Coord.). *Religión*. Madrid: Trotta, 1993, pp.107-122.

_____. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

_____. *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: Hoac, 2003.

MARIZ, Cecilia. Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião, *IHU On-Line*, 2012. Disponible en: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4591-cecilia-loreto-mariz> Consultado el 9 feb. 2020.

MORELLO, Gustavo; ROMERO; Catalina, RABBIA, Hugo; DA COSTA Néstor. An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America's Religious Landscape, *Critical Research on Religion*, v. 5, n. 3, 2017, pp. 308-326.

MORELLO, Gustavo, RABBIA, Hugo. Introducción. Cómo se vive la religión en Sudamérica. En Hugo Rabbia *et al.*, (comps.) *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Córdoba: EDUCC, 2019, pp. 9-28.

NEGRÃO, Lísias. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo, *Estado & Sociedade*, vol. 23, núm. 2, 2008, pp. 261-280.

PARKER, Cristián. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía, *Estado & Sociedade*, v. 23, n. 2, 2008, pp. 281-354.

PIETTE, Albert. Implication paradoxale. Mode mineur et religiosités séculières, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 81, 1993, pp.63-78.

WEBER, Max. *Ensayos de sociología de la Religión*, Tomo I. Madrid: Taurus. 1987.

Notas

¹ Los datos censales constituyen una fuente demográfica muy valiosa que muestra las tendencias generales de las pertenencias a instituciones religiosas. Los datos fueron trabajados para crear una interesante cartografía de la diversidad religiosa en México que se puede consultar en De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2007).

² La Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014, se encuentra disponible en: <http://catolicasmexico.org/ns/?tag=encuesta-nacional-de-opinion-catolica-2014>.

³ Disponible en: <https://es.scribd.com/document/287569340/Encuesta-Creer-en-Mexico-2014>.

⁴ Estas tres iglesias tienen en común el hecho de haber agregado textos sagrados además de la biblia. Para facilitar la lectura en este artículo nos referiremos a él como paraprotestantes, y no como Bíblicos diferentes de Evangélicos, categoría que fue la usada en la encuesta ENCREER para mantener la comparabilidad con los resultados censales.

⁵ El diseño y aplicación de la Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas en México estuvo a cargo de Alberto Hernández, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Fue financiada por el fondo de apoyo a Redes Temáticas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y se gestionó desde El Colegio de la Frontera Norte (El COLEF). El diseño de muestreo y su aplicación estuvo a cargo de la empresa Demoscópica México, coordinada por Yasodhara Silva. Para lograr representatividad nacional se levantaron 3000 cuestionarios que se distribuyeron de la siguiente manera: 1920 a católicos, y 360 a cada uno de los cuatro grupos minoritarios, que fueron sobrerrepresentados para garantizar su representatividad estadística y a la vez comparar. Los resultados finales fueron ponderados con el fin de poder mantener las tendencias totales arrojadas por los datos censales. Los resultados generales se pueden consultar en Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016 disponibles en: www.rifrem.mx.

⁶ Esta pregunta había sido probada previamente en una encuesta local (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2011; Gutiérrez y De la Torre, en prensa).

⁷ “Practicamos la costumbre” es la manera en que los miembros de las comunidades indígenas de México definen sus sistemas de prácticas religiosos, basados en ceremonias católicas con sentidos relativos a sus cosmologías nativas.

⁸ Diferentes estudios han dado cuenta de que bajo la categoría sin religión se agrupan a los individuos desafiados que no por ello dejan de ser espirituales. Los desafiados no necesariamente han abandonado la creencia en Dios ni en seres sobrenaturales, tampoco han dejado de practicar diversos rituales propiamente de consagración. Lo que comparten es un rechazo a la incorporación a una religión, a su carácter dogmático y normativo. Los desafiados son por lo general aquellos que optan por ser autónomos respecto a las instituciones religiosas y no se corresponden totalmente con la categoría de ateos (Morello *et al*, 2017).

⁹ Pierre Bourdieu (1997) definió el *habitus* como el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Son “*estructuras estructurantes estructuradas*” en tanto son socialmente *estructuradas* porque dependen de la posición del agente en el campo concreto de relaciones sociales. Pero al mismo tiempo son *estructurantes* porque son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente.

¹⁰ Espíritus chocarreros es la manera en que en México se definen los espíritus de difuntos que obran en el mundo de los vivos. Generalmente son una especie de fantasmas burlones o divertidos que se manifiestan en el plano material y en la vida cotidiana. No son espíritus malignos, sino aquellos que intervienen escondiendo cosas, o haciendo travesuras. Están presentes en las leyendas y en el imaginario de muchos pobladores de México.