

Autoridades religiosas “múltiples” y estrategias de legitimación en un contexto popular de la Ciudad de México*

JOSÉ JUAN OSÉS**

Abstract

“MULTIPLE” RELIGIOUS AUTHORITIES AND LEGITIMATION STRATEGIES WITHIN A POPULAR CONTEXT IN MEXICO CITY. *In an environment in which agents whose magic-religious services sign up in different cults and traditions, how is authority elaborated and defined? Sociological paradigms trying to explain contemporary religious dynamics in terms of market transactions shall be reviewed. Based in ethnographic observation and in-depth interviews, this contribution meets the challenge by giving priority to the observation of a local magic-religious offer in Mexico City.*

Key words: globalization, religious markets, deterritorialization, bricolaje, syncretism, structural analysis

Resumen

Allí donde surgen agentes cuyos servicios mágico-religiosos se inscriben en distintos cultos y tradiciones, ¿cómo se elabora y se define la autoridad? Los paradigmas sociológicos que tratan de explicar las dinámicas religiosas contemporáneas en términos de transacciones mercantiles han de ser revisados. Con base en observación etnográfica y entrevistas en profundidad, la presente contribución asume semejante desafío privilegiando la observación de una oferta mágico-religiosa local en la Ciudad de México.

Palabras clave: globalización, mercados religiosos, desterritorialización, bricolaje, sincretismo, análisis estructural

Introducción

En México, la Iglesia católica sufre hoy la progresiva disolución de su posición de monopolio en un régimen de competencia global que integra un pluralismo de ofertas de sentido no sólo explícitamente religiosas (Bastian, 1997 y 2004; Parker, 1993), sino también seculares (De la Torre y Gutiérrez, 2005). En este contexto, la intensificación de los procesos de globalización cultural permite la apropiación de símbolos, imágenes, mensajes y tradiciones hasta el momento inaccesibles para los habitantes de una región determinada o país. Se impone, de esta manera, el estudio de los procesos de relocalización de tales flujos culturales (Appadurai, 2001: 52).

En la actualidad, la ciencia social contemporánea encuentra en lo local un espacio privilegiado para el análisis del modo de articulación de procesos culturales que se construyen a una escala regional, nacional y global. Desde diferentes puntos de vista se ha señalado que la globalización cultural puede entrañar la *desterritorialización* de las relaciones de proximidad que tejen las culturas locales (Appadurai, 2001: 38, 49 y 52; García Canclini, 2009a: 288-305; Sassen, 2001: 272-273). Sin embargo, el alcance de esta desterritorialización y sus

* Artículo recibido el 09/01/14 y aceptado el 20/06/14.

** Profesor adjunto en Syracuse University Madrid. C/Miguel Ángel, 8 28010 Madrid, España <jjoses@syr.edu>, <jjosesay@yahoo.com>.

implicaciones, o incluso los procesos en los que puede llegar a plasmarse, no dejan de ser controvertidos (Haesbaert, 2011). La presente contribución pretende arrojar luz sobre la relocalización de determinados procesos de globalización cultural y religiosa en un entorno urbano específico, de tradición mayoritariamente católica. La perspectiva de análisis utilizada parte de un ejercicio de reapropiación crítica del paradigma sociológico de la dominación que inspira los enfoques mercantilistas de lo religioso. Para actualizar dicho paradigma y optimizar su potencial en el estudio de la globalización cultural y religiosa, se propone su apertura a los debates antropológicos clásicos y posclásicos en torno al sincretismo y el bricolaje. Las observaciones que aquí se exponen se concentran en el Distrito Federal, ciudad *global* que, como tal, se halla integrada por completo en los circuitos transnacionales de intercambio de bienes y mensajes (García Canclini, 2001: 259; 2009b: 73-94). En concreto, desarrollamos nuestro trabajo en la colonia popular Ajusco, en continuidad con una línea de investigación en curso que ya ha producido importantes resultados (Suárez, 2013, 2012, 2010a, 2010b y 2009).

Colonia Ajusco

Historia y estructura social

Situada al sur de la delegación Coyoacán, en el Distrito Federal, México, la colonia popular Ajusco se constituye a finales de los años cuarenta del siglo pasado, nutriéndose sobre todo de población emigrante de origen rural procedente de Michoacán, Oaxaca y Guanajuato. Como también sucedió en otras urbes de la región marcadas por la pobreza, durante las fases iniciales de construcción de la colonia la mejora de las condiciones materiales de vida (alumbrado, asfaltado, agua corriente, etcétera) definió los objetivos de un proyecto capaz de movilizar al conjunto de los sectores populares residentes (Ramírez, 2007: 669; Ziccardi, 2008: 82).

A partir de los años ochenta el crecimiento demográfico tendió a estabilizarse y la terciarización de la economía originó nuevos estilos de vida y de organización sociourbana. Aunque al comienzo del siglo *xxi* la composición social de la colonia era ya relativamente heterogénea, el empobrecimiento de las condiciones de trabajo, del empleo y del espacio generaba situaciones comunes de precariedad (Ramírez, 2007: 669-672; Zermeno, 2005: 202 y 204). En 2010, la colonia Ajusco aumentó su volumen de población hasta 36 665 habitantes, y el Instituto Nacional de Estadística y

Geografía (INEGI) le atribuía todavía un índice de desarrollo social bajo. Dicho índice resulta de la consideración de diferentes indicadores, como la calidad y el espacio de la vivienda, el acceso a la salud y a la seguridad social, el rezago educativo, la existencia de bienes durables, la adecuación sanitaria y energética (INEGI, 2010; Evalúa DF, 2011).

Diferenciación religiosa y emergencia de autoridades “múltiples”

En la colonia Ajusco hay dos templos católicos, dos protestantes, cuatro pentecostales y dos bíblicos no evangélicos, dos tiendas de santería, un local consagrado al culto a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular (Suárez, 2010a: 288; 2013). Según datos de la Encuesta sobre Experiencia Religiosa (EER) realizada en la colonia entre noviembre de 2009 y febrero de 2012 bajo la dirección del doctor Hugo José Suárez, el catolicismo congrega 78% de adscripciones religiosas, mientras que los practicantes de otras religiones alcanzan 8%; 14% de la población residente se declara “sin religión” (Suárez, 2013).

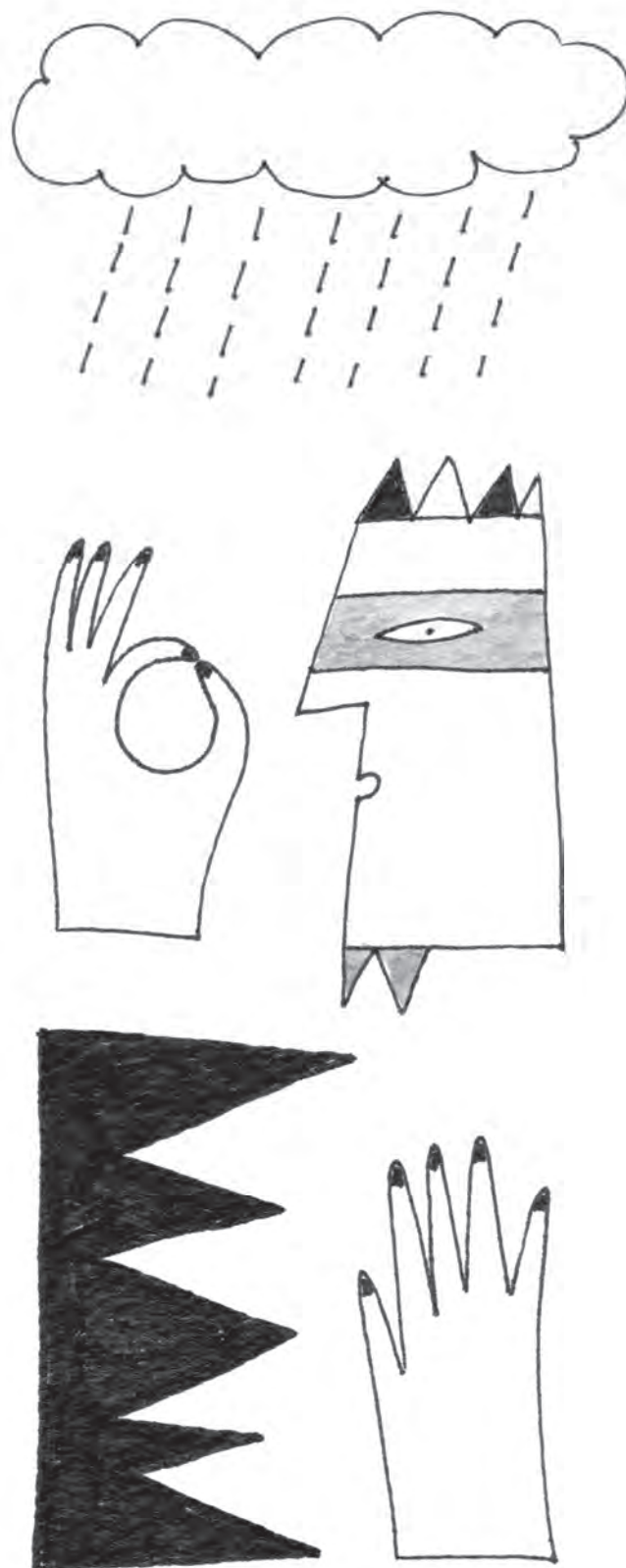
Entre el conjunto de agentes religiosos que hoy en día se hallan en la colonia, la señora Fernández destaca por ser la única en ofrecer servicios mágico-religiosos que movilizan diferentes tradiciones y cultos. Católica, separada y con un hijo y una hija a su cargo, ella se define como una trabajadora de “lo espiritual”. Colindante con la colonia, su casa es una construcción de dos pisos y alberga tres estancias que en su totalidad no superan los 40 metros cuadrados. Se trata de un ejemplo de “vivienda mínima” de las que abundan en la ciudad (Boils, 2008: 279-280). En su interior se encuentra un altar a la Santa Muerte. Las figuras de la “santita” cohabitan allí con imágenes de santos católicos y con objetos de la santería, llenando casi toda la estancia principal. La misma estancia alberga también una pequeña cocina y un comedor. En este espacio la señora Fernández presta servicios a particulares y realiza actividades diversas, por ejemplo, un rosario el día 8 de cada mes. Nuestra protagonista además presta servicios relacionados con la Santa Muerte en el tianguis dominical, así como a domicilio. La Santa Muerte, el palo mayombe y la santería afrocubana son sus actividades más importantes por lo que toca a ganancias económicas. En el momento en que se llevaba a cabo esta investigación, también practicaba la magia wicca y seguía formaciones de gnosís.

Al abarcar diferentes tradiciones y cultos, el trabajo mágico-religioso que desarrolla la señora Fernández se distingue significativamente del que efectúan sus competidores en la colonia. En lo que se refiere a la Santa Muerte, nuestra protagonista rivaliza con Fermín, hombre casado y con tres hijos varones. Como sucede las más de las veces allí donde se halla el culto a la Santa Muerte en el conjunto del país (Gutiérrez, 2008: 28), ambos personajes coinciden en afirmar su pertenencia al catolicismo. No obstante, mientras que Fermín se ha especializado en prácticas mágico-religiosas de sanación y en la venta de artículos relacionados con la figura de la Santa Muerte en el local de su propiedad, el trabajo religioso de la señora Fernández excede por mucho los límites de este culto. Lo mismo cabe decir de la presencia de la santería en la colonia. En la actualidad, la Ciudad de México se ha consolidado como lugar preferente de iniciación en el país, llegando a convertirse en un *lugar nodo* de la transnacionalización de dicho culto (Juárez, 2009: 92; Argyriadis y Juárez, 2008: 302). Dentro de la colonia Ajusco, Alfredo, babalao, y Ángeles, santera ahijada de éste, rivalizan con la señora Fernández en la administración de los rituales de santería. Empero, a diferencia de la señora Fernández, ninguno de ellos desempeña otras actividades mágico-religiosas.

Autoridad, legitimidad religiosa y transformaciones simbólicas: desafíos teóricos y metodológicos

El trabajo simbólico de la señora Fernández sitúa al observador frente a los problemas específicos de interpretación que suscita la gestión de “autoridades múltiples” en un campo local atravesado por procesos regionales, nacionales y globales de intercambio cultural y religioso. En la medida en que las condiciones sociales y culturales que favorecen esta gestión pueden encarnar tendencias emergentes hasta cierto punto típicas, más o menos presentes en contextos similares al de la investigación, podremos afirmar que nos encontramos ante un “caso” (Yin, 2009: 20; Giménez, 2012: 43-46) donde se concentran aspectos relevantes de los procesos contemporáneos de globalización cultural y religiosa.

Los análisis que se ofrecen en este artículo vienen inspirados por una serie de preguntas. En primer lugar, ¿cómo define la señora Fernández su autoridad en el contexto local de la investigación, donde asume de manera simultánea diferentes funciones mágico-religiosas? Por otro lado, la autoridad que ella detenta en la administración del culto a la Santa Muerte y



en su práctica de la santería afrocubana ¿se sostiene en estrategias de legitimación irreductibles, operativas en los límites de cada culto?; en fin, ¿qué revelan dichas estrategias en lo que se refiere a las dinámicas sociales y culturales que las sustentan? Los enfoques mercantilistas de lo religioso tienen sus antecedentes en la obra pionera de Max Weber y en las contribuciones posteriores de Pierre Bourdieu. Aunque ambos autores ofrecen claves fundamentales para la operacionalización de la metáfora del mercado, ampliamente utilizada en la producción científico-social de hoy en día, los ejercicios orientados a su discusión crítica, su reapropiación y su operacionalización son excepción en la actualidad (Stolz, 2006).

Para responder las preguntas anteriores, podemos describir la autoridad, al igual que Weber, como el ejercicio de aquel poder que se considera y se reconoce como legítimo (Weber, 1992: 669). La definición u orientación de la legitimidad religiosa dependerá en cada caso de un proceso de negociación e intercambio abierto, incierto e indeterminado, entre quien potencialmente ejerce la dominación religiosa y su potencial clientela. Sin duda, es cierto que la autoridad se define en el marco de una relación social objetiva deudora de procesos históricos que desbordan la trayectoria biográfica de los agentes religiosos que interactúan en el mercado. En cada momento, dichos procesos facilitan a cada uno de estos agentes condiciones sociales y culturales más o menos propicias en aras del mantenimiento y/o aumento de sus respectivos diferenciales de poder religioso. Pese a todo, las lógicas de cambio cultural poseen una autonomía relativa respecto a los condicionamientos objetivos que enmarcan las relaciones de competencia religiosa. En consecuencia, resultaría precipitado deducir el capital de autoridad de los agentes que interactúan en un campo determinado, y su legitimidad religiosa, como sugiere Bourdieu, de la posición objetiva que cada uno de ellos ocupa en las relaciones de competencia que lo delimitan (Bourdieu, 1971a: 318-319; 1971b: 13). De igual modo, la distribución del “poder simbólico” que cada uno de ellos sería susceptible de ejercer tampoco podrá derivarse “casi automáticamente” y de

forma mecánica de la estructura de relaciones objetivas que organizan el campo (Bourdieu, 2001: 209). Desde semejante perspectiva, el rechazo de los servicios que puede ofrecer determinado agente religioso y la preferencia simultánea por aquellos que brindaría un competidor homólogo resultaría, por ejemplo, ininteligible (Osés, 2012, vol. II: 343-346; 2013: 75-76; Wood, 2009: 242 y ss.).

Si aceptamos que en cada contexto sociohistórico la legitimidad religiosa se halla en redefinición permanente, el análisis de los procesos sociales y culturales que posibilitan el ejercicio de la autoridad deberá incluir tanto los sistemas simbólicos de los que emanan, del lado de la clientela, las creencias que legitiman o deslegitiman el poder de los agentes, como las estrategias de legitimación y deslegitimación que éstos movilizan discursivamente en aras de aumentar su diferencial de poder religioso.¹ Al asumir la autonomía relativa de las transformaciones simbólicas respecto de los condicionamientos objetivos que enmarcan las relaciones de competencia religiosa, eludiremos la hipótesis de una adecuación tendencial de los desarrollos culturales a los límites sociales que definen las transacciones y los intercambios mercantiles –inconveniente que sí puede achacarse, por el contrario, a la teorización bourdieana del campo religioso (Hervieu-Léger, 1993: 159; Osés, 2012, vol. II: 346-349)–. Dicho cambio de perspectiva permitirá hacer inteligibles aquellos fenómenos de *hibridación*, *bricolajes*, *sincretismos*, *mestizajes*, etcétera, que, más allá de sus particularidades religiosas, hoy llaman la atención de los analistas de la globalización cultural.

Se imponen algunas observaciones metodológicas. En este artículo pretendemos examinar el modo en que la señora Fernández define y justifica la autoridad religiosa que capitaliza en el ofrecimiento de los servicios mágico-religiosos por los que obtiene la mayoría de sus ganancias: el culto a la Santa Muerte y la santería afrocubana. No es tanto, pues, la práctica religiosa como tal lo que interesa aquí exponer, sino más bien el discurso que el sujeto establece en torno a la misma.² A tales efectos, la entrevista en profundidad nos brinda información altamente útil y significativa,

¹ Objetivista y necesitarista en este punto, el enfoque que propone Bourdieu para examinar la legitimidad religiosa considera explícitamente ambos ejercicios de análisis como fútiles y subsidiarios (Bourdieu, 2001: 210).

² Las entrevistas en profundidad que se analizan en este artículo han sido realizadas en el marco del proyecto Sociología de los Grupos Religiosos en la Colonia El Ajusco (Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México. Financiación: Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación o Innovación Tecnológica –PAPIIT IN306909–). Con el objetivo de observar las prácticas mágico-religiosas de la señora Fernández, asistí a uno de los rosarios que ésta organiza el día 8 de cada mes, y a la ceremonia que ofició en honor a la Santa Muerte en noviembre de 2011, el Día de Todos los Muertos. Para una interpretación etnográfica completa del trabajo “espiritual” de nuestra protagonista, remitimos el lector a Cano Miranda (2012) y De la Fuente Hernández (2013). Lo que aquí se expone es, por tanto, resultado de debates y discusiones en los que participan investigadores que trabajan a partir de diferentes perspectivas de análisis.

pues a través de ella podemos acceder a las polaridades ideales, positivas y negativas, que organizan las percepciones sociales y de sí mismos de los sujetos (Alonso, 1999: 227).

En las entrevistas que analizamos, las polaridades ideales que definen positivamente las percepciones sociales y de sí de nuestra protagonista alcanzan a definirse por oposición a aquellas otras que, en su conjunto, proporcionan un retrato negativo de sus competidores. Precisamente, en este entramado de relaciones asociativas y disyuntivas se hacen explícitas las estrategias de legitimación mediante las cuales ella alcanza a precisar y a justificar su ejercicio de autoridades múltiples. Las entrevistas en profundidad fueron examinadas mediante el método de descripción estructural. El desarrollo y la puesta a punto de este método resultan del esfuerzo de adaptación de la semántica estructural del lingüista Algirdas Greimas (1961) al análisis científico-social de procesos culturales (De Laire, 2008). Su empleo permite aprehender las relaciones de asociación y de oposición que organizan todo discurso, producción de sentido (secuencias pictóricas, fotográficas, modo de distribución de aquellos objetos que se hallan presentes en un espacio determinado, etcétera) o práctica social. Aplicada en concreto al estudio de manifestaciones orales o escritas, esta técnica de análisis permite aprehender la lógica tácita del material, así como las implicaciones de aquello que con frecuencia se dice inconscientemente, mediante procedimientos distintos de los retóricos (Remy, 1990: 113). En todos los casos –al margen de la forma que revista la manifestación cultural que pretenda estudiarse–, el uso del método estructural de análisis de contenido permitirá hacer inteligibles las “maneras de ver las cosas”, los “sistemas de percepción” subyacentes (Hiernaux, 1995: 113). Dichos sistemas pueden conformar estructuras simbólicas más o menos complejas (Hiernaux, 1999; Suárez, 2008: 129-137).

Definición de autoridades religiosas “múltiples”: estrategias de legitimación y deslegitimación

Aplicados a nuestro contexto de investigación (la colonia Ajusco), los instrumentos analíticos de la sociología clásica resultan insuficientes. En la sociología weberiana de las religiones, la emergencia de los diferentes tipos de autoridad y legitimidad religiosa se inscribe en el desarrollo de religiones históricas que –pese a su constitución sincrética– vehiculan una “imagen del mundo” particular (Weber, 2001: 246-256). En la re-

lectura de Weber que brinda Bourdieu, y en su teoría del campo religioso, los servicios mágico-religiosos que ofrece cada especialista pretenden satisfacer los intereses y necesidades de un grupo o clase social específico (Bourdieu, 1971a y 1971b). Sin embargo, en nuestro entorno de estudio, la señora Fernández se ha especializado en la administración de cultos de origen diverso, orientados a las demandas que plantean distintas clientelas.

El conocimiento familiar y la ascensión en rango mediante la observancia de prácticas rituales: dos variantes irreductibles de capital religioso

Como ocurre en tantas ocasiones con el culto a los santos y las devociones marianas que nutren la religiosidad popular en Latinoamérica (Parker, 1993: 184), el *compromiso* de la señora Fernández con la Santa Muerte se establece en una circunstancia crítica –una enfermedad por la que, según ella, estuvo a punto de morir–. Desde la superación de aquella crisis, y tras su divorcio, la señora Fernández se consolida como trabajadora de lo “espiritual” investida de dones especiales: “yo digo que soy elegida de Dios... Dios está conmigo y Dios y mi señora y mis santos y mis muertos me han sacado adelante”. Como en tantos entornos sociohistóricos marcados por las desigualdades de género (Lagarriga, 1999; Ortiz, 1999), la práctica religiosa heterodoxa se convierte aquí en estrategia efectiva de inversión de situaciones de inseguridad, permitiendo el protagonismo religioso femenino. Sin embargo, la eficacia ritual de las prácticas de sanación asociadas al culto a la Santa Muerte no se sustenta exclusivamente en la posesión de dones especiales. La señora Fernández insiste en la importancia de los conocimientos adquiridos en el universo familiar. La antigüedad y la familiaridad de tales conocimientos son signos de auténtica *devoción*, y se oponen a la superficialidad y el oportunismo de los recién llegados, entre quienes ella sitúa a Fermín, su más directo competidor en la colonia. Así, la carencia de dos formas fundamentales de capital religioso que en última instancia remiten a una experiencia de larga data –la adquisición informal de conocimientos esotéricos en el ambiente familiar y la antigüedad en el campo que implica tal adquisición– pueden justificar la deslegitimación de los servicios que ofrecen los competidores.

No obstante, cuando se trata de definir la autoridad religiosa en la práctica de la santería afrocubana, las estrategias de legitimación y deslegitimación empleadas por la señora Fernández movilizan formas alternativas de capital. Como todo practicante cualificado

de la religión santera, ella fue iniciada por un *padrino*. Miembro perteneciente de una *hermandad* de santeros, la señora Fernández detenta actualmente el rango de orula. La eficacia mágico-religiosa de las prácticas santeras que ella oficia no se sostiene, pues, en la antigüedad y la experiencia que brindaría un conocimiento adquirido por transmisión familiar; dicha eficacia resulta, antes bien, de la estricta observancia de las obligaciones rituales que marcan la iniciación y que después estructuran cada una de las prácticas de adivinación y sanación oficiadas.

Las diferencias advertidas cobran sentido, y se hacen inteligibles como tales, si consideramos los procesos históricos de formación y difusión de estos dos cultos religiosos minoritarios. Relativamente reciente, el culto a la Santa Muerte carece de instancias dispensadoras de calificaciones religiosas susceptibles de convertir su práctica, a ojos de la mayoría de sus adeptos, en legítima. En México, las tentativas de absorción del culto en el marco de una organización religiosa jerárquicamente estructurada –inspirada en el modelo eclesial católico– han fracasado (Gaytán, 2008: 41-42). Así pues, la imposición de los criterios que definen la legitimidad religiosa, altamente variables, es terreno de disputas permanentes. Por el contrario,

si bien es cierto que la práctica de la religión yoruba puede revestir importantes particularidades locales y nacionales (Capone, 2008; Argyriadis y Juárez, 2008), y no se halla exenta de renovaciones en el plano ritual (Argyriadis, 2005: 92), su difusión se inscribe en circuitos transnacionales en los que se establecen las pautas ceremoniales que distribuyen autoridad y prestigio en jerarquías específicas: sólo se es santero si se es iniciado, y, al igual que uno no puede iniciarse de cualquier manera, tampoco puede ascender de rango de forma aleatoria.

*“Buscar” / “limitarse”:
la acumulación de saberes esotéricos como
capital religioso transversal y transferible*

En un mercado religioso globalizado donde un mismo agente puede officiar de modo simultáneo cultos de procedencia diversa, como el de la Santa Muerte y la santería afrocubana, las estrategias de legitimación y deslegitimación religiosa movilizadas en uno y otro caso pueden, en efecto, variar considerablemente. Todo ello podría hacernos pensar que la administración de diferentes cultos minoritarios por parte de un agente



que se resiste a declinar su pertenencia al catolicismo tendería a ilustrar, en el contexto de nuestra investigación, una encarnación particular del *principio de ruptura*, concepto que permitía a Roger Bastide describir un aspecto central del pensamiento africano y afrobrasileño: su capacidad de *participar* (conforme a la terminología de Lévy-Bruhl) en la producción y reproducción ritual de esquemas mentales y cosmológicos diferenciados –como aquellos propios del candomblé y del catolicismo–, sin que tal *compartimentación* fuera la causa de conflictos psíquicos relevantes (Bastide, 1955; 1967: 132; Pereira de Queiroz, 1979). De hecho, en cada una de las ceremonias que oficia, la señora Fernández excluye cualquier forma ritual propia de los otros cultos o prácticas mágico-religiosas que engloba su *trabajo espiritual*; por ejemplo, al comunicarse con la Santa Muerte, evitará cualquier referente de la santería (De la Fuente Hernández, 2013: 135).

No obstante, todo parece sugerir la existencia paralela, en nuestro entorno de observación, de estrategias de legitimación transversales, es decir, estrategias mediante las cuales los actores pretenden aumentar su autoridad en la administración de un culto determinado, pero que son susceptibles de reforzar, de manera simultánea, su legitimidad en el ejercicio de prácticas religiosas alternativas. Según la señora Fernández, la administración del culto a la Santa Muerte no debe constituir un obstáculo para el recto ejercicio de las prácticas santeras. De igual forma, la realización de estas últimas tampoco debe invalidar la eficacia ritual de aquélla. Se trata más bien de lo contrario: la curiosidad por “informarse” y “aprender más” y el rechazo subsecuente de los “límites” y del conformismo que conduciría al estancamiento en el ofrecimiento exclusivo de ciertos servicios religiosos deberían acrecentar el volumen de cualificaciones religiosas transferibles. Se desprende que, desde el punto de vista del actor, el aprendizaje de saberes esotéricos de un tipo determinado ha de reforzar la autoridad religiosa capitalizable en el ofrecimiento de los distintos servicios religiosos a los que habilita ese tipo de saber, con independencia de las particularidades que puedan presentar los cultos –en este caso, la Santa Muerte y la santería afrocubana– en los que tales servicios se inscriben. Esta representación particular de la autoridad religiosa alcanza a promocionarse en las estrategias de visibilización que desarrolla nuestra protagonista, como tantos otros practicantes de cultos

minoritarios (Juárez, 2009: 90; Argyriadis y Juárez, 2008: 286): por un lado, en sus participaciones radiofónicas y en revistas, donde se anuncia explícitamente como practicante de ambos cultos, y, por otro, en su domicilio, donde quienes asisten a alguna ceremonia tienen la oportunidad de observar la cohabitación de figuras y objetos propios de la santería con distintas representaciones de la Santa Muerte.

Legitimaciones sincréticas: reinterpretación, homologación simbólica y “ecumenismo popular”

En buena medida, la emergencia de autoridades religiosas múltiples en el contexto local de la investigación parece revelar una manifestación particular de los procesos contemporáneos de sincretismo cultural y religioso. En lugar de establecer aquí una discusión sobre la enorme variedad de procesos sociales y lógicas simbólicas que este concepto, en sus diversos usos y acepciones, pretende hacer inteligible (Sanchis, 1994), tan sólo señalaremos el potencial y los límites de algunos de ellos en la identificación de las estrategias de legitimación de autoridades múltiples desplegadas discursivamente por nuestra protagonista.

Una de las posibles variantes de sincretismo se designa en la obra bastidiana con el nombre de *reinterpretación*, la cual se refiere a “la apropiación de contenidos culturales exógenos mediante el sesgo que introducen las categorías de pensamiento propias de la cultura nativa” (Mary, 2000: 32; 2010: 139). En su trabajo etnográfico, Bastide se acercaba al estructuralismo de un Lévi-Strauss, para quien las apropiaciones del bricolaje indígena siempre respondían a las prioridades que marcaba inicialmente el sistema simbólico específico del *bricoleur* (Lévi-Strauss, 1990: 33). En nuestro ambiente de observación, el *background* religioso de la señora Fernández –bautizada, confirmada y casada conforme al ritual católico– parece marcar de manera decisiva el modo en que ésta se apropia de recursos simbólicos procedentes de tradiciones religiosas foráneas. En concreto, su apropiación del panteón yoruba moviliza un sistema de categorías, visiblemente heredadas del catolicismo, que distribuye cada una de las entidades sobrenaturales consideradas –tanto autóctonas como exógenas– en una misma escala jerárquica.³ En la cúspide de esta ontología piramidal encontramos a un mismo dios creador.

³ Nótese que esta operación puede resultar relativamente fácil, en la medida en que la cosmología propia de la religión yoruba y de la santería cubana delimitan una jerarquía de seres divinos presidida por una divinidad omnipotente, Olorun (Yeadon Peel, 2003: 116-122).

Junto a la “reinterpretación” bastidiana, otra de las lógicas simbólicas en las que se materializa típicamente el trabajo sincrético acarrea un juego de homologías, o equivalencias funcionales, entre los diferentes sistemas religiosos que dicho trabajo aglutina (Mary, 2000: 34-37; 2010: 141-144). La señora Fernández confiere atributos similares a las distintas entidades sobrenaturales, autóctonas o foráneas, a las que rinde culto en sus prácticas religiosas. En su testimonio, la Santa Muerte y las divinidades yoruba siempre se presentan como figuras próximas y protectoras.

Los procesos sincréticos que aquí se evocan no son insensibles a los condicionamientos objetivos que rigen las relaciones de competencia religiosa. Ocupando una posición jurídica prominente en su relación con el Estado, la religión católica continúa siendo, en México, la religión dominante y mayoritaria, mientras que la santería afrocubana y el culto a la Santa Muerte constituyen expresiones religiosas dominadas, minoritarias y en gran parte estigmatizadas (Garma, 1999; Argyriadis y Juárez, 2008: 284). En el contexto local de la investigación, la EER realizada recientemente en la colonia Ajusco permitió constatar, como ya se comentó, la adscripción mayoritaria de la población residente al catolicismo, así como el seguimiento minoritario de otras religiones en la colonia. En el marco de unas relaciones de competencia religiosa claramente asimétricas, el trabajo sincrético emprendido por la señora Fernández trata de contrarrestar la imagen de delincuencia, marginalidad e inmoralidad que se atribuye al culto de la Santa Muerte. En un primer momento, tal operación se desarrolla mediante la homologación simbólica de dicho culto con el catolicismo: en el universo católico tampoco son raros el utilitarismo y el egoísmo disfrazados de moralidad. En el culto a la Santa Muerte ocurre “igual”, pues aquí también existen “buenos” y “malos”.

Mas, el sincretismo entre ofertas que ocupan posiciones tan asimétricas en las relaciones objetivas de

fuerza religiosa exige ir más allá de la equiparación de lo marginal con lo socialmente aceptado. A los excesos y la inmoralidad que caracterizan las festividades católicas populares, como la de la Virgen de Guadalupe –en cuyo “pachangón” no faltan los “borrachos”, ni tampoco el orín, sugiere la señora Fernández– o las peregrinaciones mensuales que congrega la figura de San Judas Tadeo en el Distrito Federal, nuestra protagonista opone la pulcritud ritual y la moralidad que distinguen su particular administración del culto a la Santa Muerte. Otro tanto ocurre con la santería. Lejos de atañer únicamente a la religión santera, la “brujería” es un fenómeno transversal que atraviesa la propia religión dominante. Los argumentos estigmatizantes que se vierten contra las religiones minoritarias se vuelven, de este modo, contra las instancias de las que emanan.⁴

Para terminar, es importante destacar que la homologación del culto a la Santa Muerte y de la santería afrocubana con el catolicismo –religión con la que se identifica, pese a todo, nuestra protagonista–, junto a las equivalencias funcionales postuladas entre los distintos sistemas religiosos considerados, deja entrever una redefinición “ecuménica” de cada uno de ellos en cuyos límites queda definida su correspondiente práctica legítima. Para ser “buen” católico no basta con desmarcarse de las críticas lanzadas desde la jerarquía oficial con el objetivo de estigmatizar a las religiones minoritarias; es necesario, además, trascender el modelo eclesial de ritualidad –ir a la “iglesia” para sólo “persignarse”– y acercarse a entidades sobrenaturales de diferente adscripción religiosa que, pese a todo, son “amigas”. De igual modo, la práctica legítima de la santería afrocubana parece redefinirse en su adaptación a las dinámicas religiosas locales. La señora Fernández evoca la desconfianza y el “miedo” que a menudo suscita la figura de la Santa Muerte entre los practicantes de la santería; pero, sugiere, para ser buen santero es necesario reconocer las relaciones de “amistad” que unen a la “santita” con los

⁴ En cierto sentido, la homologación simbólica de la Santa Muerte y de la santería con el catolicismo, y la reversión de los argumentos estigmatizantes que pesan sobre los dos primeros cultos, minoritarios, sobre el último, mayoritario, parecen ilustrar distintas variantes de aquel tipo de estrategia de legitimación “acomodaticia” que Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez identifican en su investigación sobre la relocalización de la santería en el puerto de Veracruz, y que designan como *estrategia de contrapeso*. Según los autores, esta estrategia de legitimación “busca equilibrar o moderar los argumentos que la ‘contraparte’ se supone ha esgrimido contra los afectados, resaltando ciertos elementos de la misma que son interpretados como similares [...]. O señalando sus tropiezos como ‘más graves’” (Argyriadis y Juárez, 2008: 304-305). Este tipo de estrategias podrían ser más o menos comunes en aquellos ambientes donde los practicantes de religiones dominadas han de hacer frente a los estigmas que sobre ellos lanzan los seguidores u autoridades de una religión más legítima. En el contexto de esta investigación parecen adquirir, sin embargo, rasgos y orientaciones particulares: en lugar de pretender legitimar un culto a expensas de todos los demás, en el discurso de la señora Fernández parecen más bien definir –a través de sus mutuas articulaciones– la versión más auténtica de todos ellos. No en vano, la composición simbólica resultante permite justificar una identidad de “trabajadora de lo espiritual” capaz de combinar sincréticamente tanto el culto a la Santa Muerte y la práctica de la santería como la pertenencia al catolicismo.

santos de la religión afrocubana. En su adaptación al contexto local, la santería legítima no sólo aparece aquí plenamente emancipada de cualquier vínculo étnico, racial o nacional. En la colonia Ajusco, la santería legítima es aquella que “dialoga” con tradiciones y figuras próximas, como la Santa Muerte.

Conclusiones

En México, el histórico distanciamiento entre el catolicismo popular y la ortodoxia doctrinal, unido a la intensificación de los procesos de globalización cultural, parece estimular el ofrecimiento simultáneo de diversos servicios mágico-religiosos –inspirados en tradiciones autóctonas y foráneas– por parte de un mismo agente. En la colonia popular que aquí se analiza, tales procesos se sostienen en la movilización de formas variables de capital religioso, de autoridad y de legitimación.

Los rituales de santería y de la Santa Muerte presididos por la señora Fernández se orientan a clientelas distintas, movilizandolas así, en cada caso, las creencias metafísicas propias de cada culto específico. En este aspecto, la localización de santería afrocubana en el contexto de la investigación, mayoritariamente católico, y su combinación con un culto emergente como el de la Santa Muerte, parece ilustrar un caso peculiar y novedoso de *ruptura*, entendida en sentido bastidiano. No obstante, como se ha visto, la ruptura entre los diferentes cultos que administra nuestro protagonista no es contradictoria con el despliegue de estrategias de legitimación *transversales*, a través de las cuales alcanza a definirse sintéticamente una forma particular de autoridad. Dicha representación de la autoridad es coherente con la adhesión a una cosmovisión religiosa eminentemente sincrética, donde las entidades sobrenaturales que se asocian a cada culto convergen en una misma ontología piramidal, desplegando atributos y funciones equivalentes.

La trayectoria biográfica y religiosa de nuestro protagonista, “trabajadora de lo espiritual”, ilustra dinámicas sociales y culturales emergentes en México y América Latina. A menudo, el culto a la Santa Muerte incorpora gestos rituales y creencias propios del catolicismo popular (Lomnitz, 2011: 460). Asimismo, hoy en día la complementariedad de la santería con prácticas del catolicismo popular puede encontrarse en México con relativa frecuencia (Juárez, 2009: 90; Argyriadis y Juárez, 2008: 283). Como sucede en Argentina con la trayectoria religiosa de sectores populares católicos atraídos por las religiones afroamericanas (Frigerio, 1999: 9), podría concluirse, pues, que

el catolicismo popular actúa en el entorno de la investigación como *punto cognitivo* capaz de predisponer positivamente a los actores hacia tales prácticas religiosas. En sus estudios sobre la relocalización de la santería afrocubana en el puerto de Veracruz, Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez (2008: 294) plantean un diagnóstico similar. Ahora bien, es importante resaltar que en nuestro contexto de trabajo la tradición católica no permanece inalterada a lo largo de este proceso, sino que se resignifica, al igual que las demás, en un sentido que hemos denominado *ecuménico*. Si existe síntesis entre los diferentes compromisos religiosos establecidos por la señora Fernández a lo largo de su trayectoria, dicha síntesis no evidencia la permanencia inalterada de un sistema religioso *central*, como parece sugerir la noción de *multirreligiosidad* (Gutiérrez, 2005: 621).

Las dinámicas sociales y culturales analizadas desafían algunas reflexiones contemporáneas sobre los procesos de globalización cultural. La gestión de autoridades religiosas múltiples en el contexto de la investigación presenta, como se ha visto, un marcado carácter sincrético. En México y Latinoamérica, la pertenencia católica parece conjugarse cada vez más con la apropiación de símbolos y prácticas foráneos esotéricos y tradicionales, tanto en estratos sociales populares como en aquellos más cualificados (Parker, 1993: 266-267; De la Torre, 2002: 411-412).

La transnacionalización de la santería afrocubana y su frecuente relocalización en entornos donde predominan diferentes expresiones de catolicismo popular desafían inevitablemente la caracterización de los procesos de globalización cultural en términos de “choque de cultura y religión entre diversas civilizaciones” (Huntington, 2005: 65), diagnóstico que de manera implícita se apoya sobre una representación de la civilización occidental moderna en cuanto unidad territorial cerrada (Casanova, 2011: 261) y homogénea (Haesbaert, 2011: 187). En general, la consideración de las especificidades religiosas que confluyen en los procesos de globalización cultural en términos de diferencias esenciales irreductibles resulta muy cuestionable en el contexto local de la investigación y en otros similares.

Sin embargo, la elasticidad de los sistemas religiosos que confluyen en la gestión de autoridades múltiples no es ilimitada. Las lógicas culturales que enmarcan sus respectivas reelaboraciones y modos de articulación no son aleatorias, indeterminadas o reversibles, rasgos que, por el contrario, vendrían a definir el mestizaje y el bricolaje en el marco de determinados enfoques influidos por el pensamiento posmoderno, tanto en el campo de la sociología (Hervieu-

Léger, 1993: 110 y 141; 2001: 68; Osés, 2012, vol. II: 312-313; 2013: 74) como en el de la historiografía (Gruzinski, 1999: 55-56 y 75). Antes bien, los procesos sincréticos aquí examinados manifiestan diferentes niveles de constricción. La experiencia religiosa inicial de la señora Fernández, educada en el catolicismo popular, parece enmarcar sus ulteriores compromisos mágico-religiosos.

El caso presentado ilustra, pues, cómo los reanclajes que permite la globalización cultural se hallan fuertemente condicionados por las prioridades cognitivas, afectivas y prácticas de actores cuya adscripción socioterritorial tiende a excluir –por improbable–, al menos en las primeras etapas de su biografía, ciertas experiencias de socialización religiosa. Las conclusiones que aquí se exponen cuestionan, entonces, aquellos análisis de la globalización cultural que invitan a contemplar el avance de los procesos de transnacionalización religiosa como una tendencia conducente a “la desterritorialización de todos los sistemas culturales” (Casanova, 2011: 262). Si bien no hay duda de que la globalización cultural intensifica las posibilidades de apropiación de tradiciones culturales y religiosas foráneas, resulta arriesgado concluir de ello, siquiera de manera tendencial, como sugiere Appadurai, la anulación progresiva del marcaje territorial de las subjetividades (1996: 189). En lugar de alentar la disolución de cualquier vínculo entre localidad y cultura, la globalización parece acarrear, antes bien, la complejidad creciente de la relación que establecen cultura y territorio (Haesbaert, 2011: 192). Las nuevas apropiaciones que posibilitan los procesos de globalización cultural no anulan aquellos referentes propios de las comunidades primarias locales a las que se hallan adscritos los sujetos, sino que se combinan con ellos, generando así intrincadas articulaciones simbólicas. Como señala Renée de la Torre, su análisis, clasificación y contextualización constituye, precisamente, uno de los principales retos a los que se enfrentan hoy los analistas de la cultura contemporánea (2001: 102).

Por último, la gestión de autoridades religiosas múltiples en el entorno de la investigación no deja de acusar los efectos específicos que se derivan de la ubicación de las tradiciones religiosas que dicha gestión moviliza en posiciones locales y nacionales eminentemente desiguales. En el caso estudiado, la estigmatización que pesa sobre la santería y sobre la Santa Muerte, y la posición preeminente que aún ocupa la Iglesia católica en el campo religioso local, regional y nacional –y tanto más aún, seguramente, en las percepciones sociales– estimulan un proceso sincrético que tiende a resignificar, con diferentes acentos y matices, cada una de estas tradiciones religiosas. Aque-

llos paradigmas sociológicos de raigambre weberiana y bourdieana que invitan a observar las dinámicas religiosas a partir de la consideración de las relaciones de competencia entre actores desigualmente posicionados en el espacio social mantienen, pues, su vigencia en el panorama contemporáneo. En condiciones de globalización cultural, su óptima aplicabilidad requiere, no obstante, de una apertura a los debates antropológicos, clásicos y posclásicos, que han suscitado y aún suscitan los procesos de sincretismo y bricolaje cultural y religioso.

Bibliografía

- ALONSO, LUIS ENRIQUE
1999 “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”, en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid, pp. 225-240.
- APPADURAI, ARJUN
1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres, 229 pp.
- APPADURAI, ARJUN (ED.)
2001 *Globalization*, Duke University Press, Durham/Londres, 344 pp.
- ARGYRIADIS, KALI
2005 “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de cubanidad y santería”, en *Desacatos*, núm. 17, enero-abril, pp. 85-106.
2008 “Introducción”, en Kali Argyriadis et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco (Coljal)/Institut de recherche pour le développement (IRD)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Guadalajara, pp. 11-42.
- ARGYRIADIS, KALI Y NAHAYEILLI JUÁREZ
2008 “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de santería en el contexto mexicano”, en Kali Argyriadis et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Coljal/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara, pp. 281-308.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE
1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 230 pp.
2004 “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, pp. 155-174.
- BASTIDE, ROGER
1955 “Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien”, en *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, vol. I, Anhembi, São Paulo, pp. 493-503.

- 1967 *Les Amériques noires. Les civilisations noires dans le nouveau monde*, Payot, París, 236 pp.
- BOILS, GUILLERMO
2008 "Segregación y modelo habitacional en grandes conjuntos de vivienda en México", en Rolando Cordera, Patricia Ramírez y Alicia Ziccardi (coords.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 273-290.
- BOURDIEU, PIERRE
1971a "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue française de sociologie*, vol. 12, núm. 3, pp. 295-334.
1971b "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, núm. 1, pp. 3-21.
2001 *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, París, 423 pp.
- CANO MIRANDA, DIANA ELIZABETH
2012 "Santería cubana en la Ciudad de México", tesis de licenciatura en Sociología, Facultad de Estudios Superiores Aragón-UNAM, México.
- CAPONE, STEFANIA
2008 "De la santería cubana al orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión 'neoafricana'", en Kali Argyriadis et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Coljal/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara, pp. 129-155.
- CASANOVA, JOSÉ
2011 "Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities", en *Current Sociology*, vol. 59, núm. 2, pp. 252-267.
- EVALÚA DF
2011 *Índice de desarrollo social de las unidades territoriales del Distrito Federal. Delegación, colonia y manzana*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, México <http://www.evalua.df.gob.mx/files/indice/ind_inf.pdf> [29 de abril de 2015].
- FRIGERIO, ALEJANDRO
1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", en *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 5-18.
2004 "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", en *Civilisations*, núm. 51, pp. 39-60.
- FUENTE HERNÁNDEZ, SERGIO G. DE LA
2013 "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco sobre la Santa Muerte", tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, Posgrado en Estudios Políticos y Sociales-UNAM, México.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
2001 "From National Capital to Global Capital: Urban Change in Mexico City", en Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*, Duke University Press, Durham/Londres, pp. 253-259.
2009a *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Debolsillo, México, 365 pp.
2009b *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales en la globalización*, Debolsillo, México, 214 pp.
- GARMA, CARLOS
1999 "La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos", en *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 135-144.
- GAYTÁN, FELIPE
2008 "Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el siglo XXI", en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 6, núm. 1, pp. 40-51.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
2012 "El problema de la generalización en los estudios de caso", en *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 7, núm. 13, pp. 40-62.
- GOBIN, EMMA
2008 "La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana", en Kali Argyriadis et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Coljal/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara, pp. 255-278.
- GREIMAS, ALGIRDAS
1961 *Sémantique structurale*, Larousse, París, 262 pp.
- GRUZINSKI, SERGE
1999 *La pensée métisse*, Fayard, París, 345 pp.
- GUTIÉRREZ, DANIEL
2005 "Multirreligiosidad en la Ciudad de México", en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 5, núm. 19, pp. 617-659.
2008 "La creencia en lo trágico: el culto de la Santa Muerte. Creencia o cultura populares", en André Luiz da Silva y Régis de Toledo (comps.), *Religião & imagética: caminhos da devoção popular no Brasil e no México*, Armazém Digital, Porto Alegre, pp. 15-51.
- HAESBAERT, ROGÉRIO
2011 *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, Siglo XXI Editores, México, 328 pp.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE
1993 *La religion pour mémoire*, Cerf, París, 274 pp.
2001 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, París, 289 pp.
- HIERNAX, JEAN-PIERRE
1995 "Analyse structurale de contenus et modèles culturels", en Luc Albarello et al., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, Armand Colin, París, pp. 111-144.
1999 "Et hic tres unum sunt" - *Structures croisées et théorie des réductions*, Université Catholique de Louvain, Lovaina la Nueva, 38 pp.
- HUNTINGTON, SAMUEL
2005 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona, 496 pp.
- INEGI
2000 *Censo General de Población y Vivienda 2000*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
2010 *Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- JUÁREZ, NAHAYEILLI
2009 "Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México", en *Stockholm Review of Latinoamerican Studies*, núm. 4, pp. 85-94.
- LAGARRIGA, ISABEL
1999 "Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México", en *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 71-77.
- LAIRE, FERNANDO DE
2008 "El análisis estructural de Hiernaux. Una colonización sociológica de la lingüística", en Hugo José Suárez (coord.), *El sentido y el método*.

- Sociología de la cultura y análisis de contenido*, El Colegio de Michoacán (Colmich)/UNAM, pp. 23-38.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1990 *La pensée sauvage*, Plon, París, 347 pp.
- LOMNITZ, CLAUDIO
2011 *Idea de la muerte en México*, FCE, México, 525 pp.
- MARY, ANDRÉ
2000 *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Cerf, París, 213 pp.
2010 *Les anthropologues et la religion*, Presses Universitaires de France, París, 283 pp.
- ORTIZ, SILVIA
1999 “Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano”, en *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 79-84.
- OSÉS, JOSÉ JUAN
2012 *Les jeunes et l'après-mort. Transformations symboliques et recompositions religieuses*, Éditions Universitaires Européennes/Südwest-deutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken, 2 vols.
2013 “Les conceptions de l'après-mort chez les jeunes Belges francophones en Wallonie et à Bruxelles. Transactions symboliques et recompositions de l'objet ‘religion’”, en *Social Compass*, vol. 60, núm. 1, pp. 59-78.
- PARKER, CRISTIAN
1993 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, México, 411 pp.
- PEÑA, GUILLERMO DE LA
Y LUIS VÁZQUEZ (COORDS.)
2002 *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, Instituto Nacional Indigenista (INI)/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/FCE, México, 619 pp.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARIA ISaura
1979 “Principe de participation et principe de coupure. La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 47, núm. 1, pp. 147-157.
- RAMÍREZ, PATRICIA
2007 “Espacio local y diferenciación social en la ciudad de México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 4, pp. 641-682.
- REMY, JEAN
1990 “L'analyse structurale et la symbolique sociale. A partir du texte du Cardinal Danneels”, en Jean Remy y Danielle Ruquoy (dirs.), *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas, pp. 111-132.
- SANCHIS, PIERRE
1994 “Pra não dizer que não falei de sincretismo”, en *Comunicações do IUPERJ*, vol. 13, núm. 45, pp. 4-11.
- SASSEN, SASKIA
2001 “Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a theorization”, en Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*, Duke University Press, Durham/Londres, pp. 260-278.
- STOLZ, JÖRG
2006 “Introduction”, en *Social Compass*, vol. 53, núm. 1, pp. 5-12.
- SUÁREZ, HUGO JOSÉ
2008 “El método estructural de análisis de contenido. Principios operativos”, en Hugo José Suárez (coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*, Colmich/UNAM, pp. 119-142.
- 2009 “El modelo de catolicismo socio-religioso. Análisis de una entrevista a partir del método estructural”, en Luis Tapia (coord.), *Pluralismo epistemológico*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/CIDES/Muela del Diablo/Comuna, La Paz, pp. 277-300.
- 2010a “El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D. F.)”, en *Estudios Sociales*, Nueva Época, año IV, núm. 6, pp. 286-309.
- 2010b “Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la colonia El Ajusco (México D. F.)”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM, México <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/452trabajo.pdf> [29 de abril de 2015].
- 2012 *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco (México D. F.)*, IIS-UNAM/Quinta Chilla Ediciones, México.
- 2013 *El milagro es la palabra. Sociología de las creencias religiosas en una colonia popular en la Ciudad de México*, IIS-UNAM, México, inédito.
- TORRE, RENÉE DE LA
2001 “Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales”, en *Metapolítica*, vol. 5, núm. 17, pp. 98-117.
- 2002 “Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, INI/Conaculta/FCE, México, pp. 390-418.
- TORRE, RENÉE DE LA Y CRISTINA GUTIÉRREZ
2005 “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 18, pp. 53-70.
- WEBER, MAX
1992 *Economía y sociedad*, FCE, Buenos Aires, 1237 pp.
2001 *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 585 pp.
- WOOD, MATTHEW
2009 “The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the ‘Sociology of Spirituality’ Paradigm”, en *Social Compass*, vol. 56, núm. 2, pp. 237-248.
- YEADON PEEL, JOHN DAVID
2003 *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington, 440 pp.
- YIN, ROBERT K.
2009 *Case Study Research. Design and Methods*, Sage Publications, Los Ángeles/Londres/Nueva Dehli/Singapur/Washington D. C.
- ZERMEÑO, SERGIO
2005 *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, Océano, México, 359 p.
- ZICCARDI, ALICIA
2008 “Ciudades latinoamericanas: procesos de marginalidad y de exclusión social”, en Rolando Cordera, Patricia Ramírez y Alicia Ziccardi (coords.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, Siglo XXI Editores/UNAM, México, pp. 73-91.