



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**“La conversión de las prácticas espirituales hacia el ejercicio del diálogo moderno
en escenarios de globalidad”**

Trabajo terminal

para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica y Análisis Interpretativo III

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Irvin Uriel Gudino Terán

Matrícula No. 2153049982

Comité de Investigación:

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dra. Natalia Radetich Filinich

Mtro. Ariel Enrique Corpus Flores

Ciudad de México

Diciembre 2019

Mysterium tremendum

Índice	pág.
Prólogo	...5
1.-Introducción	...8
1.1.-Contexto: coordenadas generales del impacto global sobre lo local	...11
1.2.-Marco teórico	...14
1.3.-Metodología	...22
2.- Genealogía de los círculos interreligiosos en México y el caso de la Fraternidad Interespiritual	...24
2.1.-Historia de la Fraternidad Interespiritual	...27
2.2.- Cómo conocí a la Fraternidad	...30
3.- Diálogo interespiritual moderno	...34
3.1.- Etnografía en los Foros ciudadanos de la Cámara de Diputados y el Senado de la República	...34
3.1.1.- El debate sobre la participación en los Foros al interior de la Fraternidad	...36
3.1.2.- Foro Ciudadano: Iglesias y Religiones por la Inclusión	...38
3.1.3.- Foro Juvenil Interdisciplinario: “La mujer en la sociedad del siglo XXI”, mesa "Rompiendo paradigmas y estigmas sobre la Mujer en la Religión"	...41
3.1.4.- Foro ciudadano: Iglesias y Religiones por los Derechos Humanos y el Estado Laico	...44
3.1.5.- Corolario	...45
3.2.- La otra etnografía: el ejercicio interespiritual dentro de los templos a partir del interdisciplinamiento entre tradiciones	...46
3.2.1.- El ejercicio del diálogo interespiritual como práctica de campo	...47

3.2.2.-Colorario	...53
4.- La construcción de las identidades en las prácticas del diálogo interespiritual y la posible emergencia de una nueva subjetividad civilizatoria	...54
4.1.-El atentado de las identidades	...58
4.1.1.-Identidades religiosas	...60
4.2.- El estudio de la subjetividad en la socialización del diálogo interespiritual desde una perspectiva antropológica	...63
4.2.1.- Fronteras identitarias y la transformación de las subjetividades en el tránsito hacia las comunidades de paredes finas	...67
4.2.2.- Sobre la promesa de una subjetividad interreligiosa	...70
5.- Historias de vida sobre el trayecto espiritual de tres consejeros de la Fraternidad Interespiritual	...73
5.1.- Elías González Gómez, un católico interespiritual	...73
5.2.- Obispo Oscar Pérez Solano de la Iglesia Vetero de México	...75
5.3.- Ricardo Bustos Manzano, ex mormón converso al budismo zen	...78
6.- Variaciones del diálogo interespiritual: reflexiones finales a manera de “conclusiones”	...80
Agregados: fotografías e ilustraciones	...83
<i>Fuentes</i>	...90

Prólogo

Decir tres palabras a manera de prólogo o antesala funciona, primero, como una toma de posición; segundo, como la elaboración breve de la historia de la investigación; y tercero, como espacio para el agradecimiento.

Habría que decirlo, aunque no soy practicante ni creyente de ninguna religión lo cierto es que el ámbito de lo sagrado y lo religioso nunca me han sido indiferentes. Si bien podría ser reconocido por los censos nacionales como miembro de la comunidad católica por haber pasado por algunos de sus sacramentos, personalmente no me siento identificado con ningún credo. No obstante, sé de la influencia que tiene la herencia católica en la constitución cultural de mi país.

Antes de decidir estudiar el fenómeno del diálogo interespiritual mis influencias principales frente al fenómeno religioso venían de la crítica a la teología cristiana realizada por distintos filósofos modernos europeos; por los tópicos de la filosofía de la religión que rescatan los conceptos de la divinidad, lo santo y lo sagrado; y por las enseñanzas de algunos poetas sacros y de algunos místicos. En cuanto fenómeno social, el tema del diálogo interespiritual se insertó como subproyecto personal dentro del seminario de investigación del Dr. Carlos Garma Navarro: “Las religiones sobre el desafío generacional, un acercamiento antropológico”, (2017-2018). Consideré tomar este tema porque encontraba puentes de comunicación reflexiva con otra investigación donde intenté realizar un mapa cognitivo que expusiera el concepto de globalidad.¹

Cuando recién planificamos el proyecto de investigación mis inquietudes iniciales se inclinaban por entablar un diálogo con la comunidad islámica sunita, pero al poco tiempo abandoné esta tentativa ya que por distintos medios se me dificultó el acercamiento con esta comunidad. Inmediatamente, al descartar esta opción tuve contacto con el círculo de la *Fraternidad interespiritual*, el grupo con quien realicé etnografía y del que me llevo un gratificante encuentro lleno de aprendizaje.

¹ Un trabajo de titulación que realicé en la licenciatura de filosofía y que se puede revisar en el servicio en línea de la Biblioteca Central, UNAM. El título de la tesis es: “Imaginario filosófico de la globalidad”.

Agradezco a todos los consejeros de la *Fraternidad*, principalmente a Ricardo Manzano, de la comunidad Dhammapada Budismo Zen; a Oscar Solano, Obispo de la Iglesia Vetero de México; a Tahirih Amador, integrante de la Fe Bahá'í; y a Elías Gonzales, “católico interreligioso” (como alguna vez se autoidentificó). Sin su ayuda este trabajo no tendría los elementos empíricos necesarios para responder a nuestras inquietudes.

Me siento en enorme deuda con el profesor Carlos Garma por la libertad y el apoyo que ha me ha brindado, logrando encaminar esta investigación hacia su rumbo final; así como con todos los integrantes del seminario, compañeros y amigos, que con sus comentarios retroalimentaron muchas de mis intuiciones.

Uno de los grandes beneficios de haber estudiado antropología social como segunda carrera es el haber desarrollado cierto tacto hacia la alteridad. Esta es la virtud que creo haber empezado a ejercitar, poco a poco, y de manera disciplinada. De tal forma que cada vez más salgo de mí mismo, de mis certezas y seguridades, intentando entender el mundo de los otros.

Con más experiencias hacia la alteridad ha sucedido mi tránsito por la antropología social, dando muchos frutos, cosechado buenas amistades como Michele, Jairo, Mafer, Matías, Camila, Damaris, Perea, Vianey, Kevin, Parra, Baudel y un largo, largo etcétera. Aquí, quiero agradecer también a todas las personas con quienes he construido comunidad desde la hermandad, principalmente a César e Ismael Larrea.

Finalmente, agradezco a mi madre por su infinito cariño, apoyo incondicional y confianza. Nada de lo que hago está exento de su amor y presencia.

¿Cómo “hablar de religión”? ¿De la religión? ¿En particular, de la religión hoy en día? ¿Cómo atreverse a hablar de ella en singular sin temor y temblor en estos días? ¿Tan poco y tan rápidamente? ¿Quién tendría el descaro de pretender que se trata de un asunto identificable y a la vez nuevo? ¿Quién tendría la presunción de encajar ahí algunos aforismos?

Jacques Derrida - Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón

Mi corazón ha llegado a ser capaz de adoptar todas las formas: es prado de gacelas, convento para monjes cristianos, templo para ídolos, Kaaba de los peregrinos, tablas de la Tora y libro del Corán. Yo sigo la religión del amor: sea cual sea el camino que tomen los camellos del amor, ésa es mi religión y mi fe.

Ibn Arabí (poema sufí)

1.-Introducción

La producción de conocimiento antropológico ha estado condicionada por el trabajo *in situ*, y ante ello se piensa de manera equivocada que siempre nos ubicamos en pequeños universos, esto es, únicamente en el ámbito de lo micro y de lo local. Mucho del trabajo antropológico se sigue estigmatizando como “trabajo aldeano”. El presente trabajo intenta revertir esta perspectiva que en general proviene del exterior del gremio, aunque algunos colegas estén de acuerdo con ella, quitándole su sentido despectivo, matizándola y sintiéndose orgullosos de ello. Defendemos, por nuestra parte, el estudio de lo particular en relación con dinámicas globales similares en otras partes del mundo, dinámicas emergentes que se constituyen como apuestas virulentas en distintos escenarios geopolíticos. Nos interesa la articulación de estos casos concretos con dinámicas planetarias.

La historia de la antropología social ha estado cercana a procesos globales. Poco se habla de ello debido a la misma ambigüedad del concepto de *globalización*, una noción que hace referencia a una diversidad de procesos económicos, culturales, políticos y sociales. Esta misma ambigüedad no deja en claro si la *globalización* es un fenómeno histórico reciente o es fenómeno remoto. De ahí que, al sugerir como tema dentro del paradigma del cambio religioso, “**La conversión de las prácticas espirituales hacia el diálogo moderno en escenarios de globalidad**”, crea necesario especificar qué entendemos por globalidad para poder dar coordenadas espacio-temporales al fenómeno que hemos trabajado, con la finalidad de esbozar el contexto.

Hablar de la religión y generar investigación etnográfica con pretensiones novedosas... ¿desde qué enfoque hacerlo?, ¿con quiénes trabajarlo?, ¿para qué? Estas son algunas preguntas que surgieron cuando deseábamos comenzar con el trabajo de campo. En el terreno de “la religión” -así, paradójicamente, como una expresión singular/universal- tradicionalmente se ha trabajado con una comunidad espiritual endógena, estudiando su vida interior entre creyentes, sus dogmas, rituales, cultos, etc. Me parecía entonces que, si queríamos enfrentar aquello que habíamos denominado “el desafío del cambio generacional”, tendríamos que cambiar las rutas de la investigación: si las prácticas espirituales están cambiando, si en la interacción entre ellas expresan nuevas realidades, se debería entonces cambiar el enfoque metodológico. Así, pasaríamos de un trabajo multisituado, supongamos, en iglesias de un mismo credo o dogma, al

acercamiento multisituado en una constelación de templos de distintas expresiones de fe. Este deseo metodológico lo percibí concretizado de manera inmediata en el proyecto del diálogo interespiritual.

Primero, para entender la puesta en escena del diálogo entre prácticas espirituales, debemos dar un mínimo contexto para especificar a qué tipo de diálogo hacemos referencia. Si bien es cierto que el diálogo implícito -no sólo entre religiones sino entre culturas-, siempre ha estado presente en el devenir histórico debido al intercambio y el préstamo cultural a través de los fenómenos migratorios, el comercio, la guerra, etc., el interés por un tipo de diálogo explícito al que damos mayor importancia en esta investigación es al diálogo performático en sociedades modernas y en escenarios de globalidad.

Numerosos autores han señalado el comienzo de la modernidad con el acontecimiento de la invasión de las antiguas coronas europeas al nuevo continente (Dussel, 1994) (Ianni, 2006). A su vez, hay quienes han señalado este mismo acontecimiento histórico como el inicio de la globalización terrestre (Sloterdijk, 2007) y la expansión del mercantilismo (Beck, 1998) (Borón, 2004). La religión jugó un papel clave en estos procesos a partir de la conquista espiritual que implicó la “evangelización”. Distintas organizaciones religiosas cercanas al catolicismo sirvieron de adoctrinamiento para el proyecto colonialista. La función de la religión era inseparable del poder soberano y así el catolicismo triunfó, aunque la resistencia desde abajo haya generado sus resistencias en algunas manifestaciones de fe un mestizaje o sincretismo entre creencias.

En los primeros años de la Nueva España la división entre la corona y la iglesia no existía, pero, conforme la tensión internacional y el estrés político se intensificaron, las distintas órdenes religiosas vieron un camino de emancipación en las nuevas élites criollas para subvertir la relación coercitiva con la Corona española en manos de la aristocracia de ideas liberales. De ahí que, posteriormente, “la iglesia” haya sido tan importante para el inicio de la independencia, y el poder político diera grandes libertades reconociendo al catolicismo como única religión oficial del joven Estado-nación mexicano: primero como Imperio y después como República.

Si bien es cierto que la constitución de la laicidad en México tiene su ubicación histórica a mediados del siglo XIX, desde el surgimiento del México independiente la

reconstitución de la relación entre lo político y lo religioso estaba latente, era un tema en pugna fundamental para la construcción del Estado-nación.² Como lo señala Roberto Blancarte:

(...) el factor importante que dio origen a la laicidad mexicana no fue la necesidad de responder a una pluralidad confesional que demandara la tolerancia, ni la presión por obtener libertades religiosas (como fue el caso en otros países), sino la lucha por establecer las formas de soberanía. Mientras que el Estado republicano establece como norma la voluntad popular como criterio de definición última del poder soberano, la Iglesia se niega a aceptar una soberanía que no tenga como base lo sagrado y que no esté avalada por el poder religioso (...) la soberanía republicana ya no requiere de la legitimidad sacra. (Blancarte, 2001; p.p. 850)

En la actualidad, la defensa de los valores del Estado laico sigue en disputa, de ahí que, como sugiere Blancarte, la laicidad no sea un “estado” sino un “proceso” (2013); esto es, la lucha por la laicidad no es sólo una serie de acontecimientos triunfales e históricos, sino que son batallas que se gestan todavía en la vida pública y política de nuestro país. La defensa del Estado laico genera una relación plural con el fenómeno religioso y abandona el sentido unilateral entre la comunidad religiosa dominante y el Estado que ofrecía anteriormente la iglesia católica. Desde el siglo XIX, tras las leyes de reforma, se abrió el campo religioso para otras tradiciones con una mayor presencia del protestantismo.

El replanteamiento del Estado-nación posrevolucionario y positivista también significó una serie de cambios y transformaciones que estuvieron orquestados por distintos gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Uno de los momentos claves que han reajustado la construcción de la laicidad fue la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Libertad de Culto en 1992, bajo la dirección de Carlos Salinas de Gortari. Con esto último, tras grandes debates y diversas expectativas de diferentes sectores sociales, la percepción de la laicidad y la diversidad religiosa en el país se intensificó de manera significativa. El papel de la migración de las comunidades

² Con esto me refiero, no a la idea de que el proyecto de laicidad estuviera encubierto ya desde el siglo XVIII, sino que la relación entre la iglesia y el poder era una coyuntura fundamental para la construcción del Estado- nación.

espirituales que han llegado a habitar el país y el rol de los conversos se visibilizaron, y con ello se han convertido en agentes importantes para el cambio, pero ¿cómo surgieron estas mutaciones en la historia del Estado moderno mexicano? ¿Por qué se han efectuado? ¿Cuáles han sido las causas internas y externas de estos ajustes?

1.1.-Contexto: coordenadas generales del impacto global sobre lo local

Además del diálogo con esta suma de procesos de laicidad emparentados con la lucha por derechos democráticos en el país respecto a la vida religiosa, existe una dimensión más grande que no podemos dejar de lado. Debemos señalar los procesos globales recientes que creemos fundamentales en el nuevo paradigma de cambio religioso y mostrar de qué manera representan otras agendas problemáticas.

La fase de la globalización que sugiero como fundamental para nuestro estudio surge a partir de la segunda mitad del siglo XX que, en términos políticos, se consolida con la creación de instituciones supranacionales donde se materializan nuevos valores universales como los Derechos Humanos. Así mismo, en términos tecnológicos, la “globalización electrónica” se desarrolló con la revolución en medios de comunicación y de transportes (Sloterdijk, 2007; p.p. 169); y en términos económicos, el globalismo neoliberal que se estableció con la hegemonía del capitalismo flexible, transnacional o libre mercado.

Ante estas coordenadas los cambios culturales y sociales han sido muchos, tantos que se ha llegado a pensar que hemos entrado en una nueva época. Entre las teorías que ven en la globalización una serie de fases continuas, están las que perciben en estas últimas transformaciones cambios sustanciales que apelarían a cierta ruptura. Así pues, se apuesta por la construcción de un concepto que haga referencia a una época de consumación, donde algunos han optado por nombrarla “Global Age” (Giddens, 2007) y otros “globalidad” (Beck, 1998). De igual forma, con el concepto de modernidad se han realizado algunas modificaciones: hay quienes ven en las transformaciones del siglo XX un paso a una segunda modernidad (Beck, 1998: p.p. 36), otros una modernidad tardía (Giddens, 1998), y otros que optan por un concepto polémico como el de posmodernidad.³

³ El concepto de posmodernidad que se adjudica principalmente a Lyotard, en antropología social se ha desplazado hacia la influencia que tuvo en Clifford Geertz: sobre la noción de interpretación y una serie de críticas que realizó a la labor y figura de la

Corroboramos, lo que comenzó con los viajes transoceánicos de la globalización terrestre como una modernidad colonial y mercantilista (Sloterdijk, 2007, p.p. 171), se ha ido perfeccionando a una velocidad supra humana en el siglo XX y siglo XXI, conectando a muchas comunidades de todo el mundo en algo que el imaginario político ha denominado “sociedad mundial”.

Ante ello, las religiones, sus instituciones y las comunidades espirituales se han transformado. Con la consolidación de instituciones supranacionales como la Organización de la Naciones Unidas (ONU) y la defensa de los Derechos Humanos, las comunidades espirituales han tenido que replantearse algunos de sus dogmas. Con este escenario propio de la globalidad, el diálogo al que hacemos referencia debe tomar en cuenta las repercusiones de la ONU en la vida de los creyentes: los valores de amistad y paz internacional y la defensa de los “nuevos universales” (DD.HH.) que regulan la coexistencia entre comunidades espirituales.

Con la interacción tecnológica y la interdependencia de globalización comunicacional el mundo se ha vuelto “sincrónico” (Sloterdijk, p.p 168). Los espacios virtuales generan el replanteamiento de la noción de distancia y cercanía, de ahí que algunos teóricos hablen de este fenómeno como la manifestación del “mundo compacto” (Sloterdijk, p.p. 169). Las comunidades espirituales viven en contactos continuos en las nuevas “tele-vecindades” (Sloterdijk, p.p. 180) dotándoles de un sentimiento de identificación con algunas comunidades de otros países de su misma expresión de fe, y enemistándose con otras de adscripción diferente; implicándose en los acontecimientos lejanos que los unen como comunidad religiosa transnacional.

Históricamente, las comunidades con mayor grado de institucionalización -el judaísmo, el cristianismo y el islam -, tienen este sentimiento de interconexión arraigado debido a múltiples factores como: su expansión por casi todos los países del mundo, su herencia y memoria colectiva, su superioridad demográfica en el planeta, su acercamiento a las élites del poder y por las facilidades que han ofrecido históricamente distintos “medios de comunicación” para permanecer en contacto con sus iguales a la distancia. En la actualidad, otras comunidades espirituales se han servido de las facilidades

“antropología clásica”. Dada su complejidad y a veces su mal uso he decidido no retomar este concepto. Esto sin demeritar lo que muchos otros autores han logrado problematizar con este concepto.

tecnológicas del mundo interconectado, del cual empiezan a adquirir rasgos de pertenencia hacia lo que Lins Ribero ha denominado una “comunidad transnacional imaginaria-virtual” (Lins, 2003: p.p. 175). Esto se debe a que los acontecimientos y debates del “espacio-público-virtual” (Lins, 2003: p.p. 199) los interpela no sólo como creyentes de una comunidad religiosa, sino también como ciudadanos del mundo.

Algunos de estos debates públicos son de agenda común dado la repercusión de movimientos globales como, por ejemplo, la equidad de género y el ecologismo o sectoriales como el poscolonialismo, el altermundismo, etc. En cuanto a las transformaciones económicas, en tiempos del capitalismo flexible o el libre mercado, se ha incrementado la brecha de desigualdad entre ricos y pobres. Esto visibiliza distintos tipos de desigualdades en el mundo generando una opinión pública de gran diversidad, y de la cual las comunidades espirituales no se pueden absolver. Se sigue de esto, entonces, el hecho de que muchos creyentes y comunidades religiosas de diferentes expresiones de fe conciben como una obligación y un deber “entrar al debate”, politizarse para estar a la altura de los tiempos, esforzándose para la construcción de una humanidad y un mundo mejor; aunque también existan casos que se prefieran dar la espalda a todo ello y vivir tradicionalmente según el dogma y la disciplina de su templo de manera hermética.

La producción de conocimiento antropológico situado en la Ciudad de México sobre el diálogo interespiritual está enmarcado en las problemáticas y tendencias globales. El debate de la globalización nos ayuda principalmente a generar un contexto de distintas escalas desde el cual podemos partir. Sin embargo, existen especificidades en el terreno de lo empírico en las cuales no profundizamos detalladamente como, por ejemplo, el impacto del Internet en nuestros sujetos de estudio. Además, detenerse a problematizar la agenda del diálogo desde los procesos de la laicidad y la implicación de Derechos Humanos, surgió como exigencia etnográfica ya que fueron temas constantes desde el ingreso al trabajo de campo.

El problema general de la investigación radica en corroborar si en las prácticas de encuentro y diálogo está emergiendo una nueva subjetividad ejemplar, interespiritual, civilizatoria, abierta y a la altura de los tiempos globales. A su vez, el objetivo particular de la etnografía busca realizar una descripción sobre cómo se transforma la construcción de identidad de quienes participan el diálogo interespiritual o religioso, si forman parte de procesos y dinámicas que cuestionan la concepción “clásica” de identidad religiosa

“cerrada” y “substancializada” o, por el contrario, si se siguen fortaleciendo las fronteras identitarias como infranqueables entre una comunidad y otra. Esto último, en concreto, partiendo desde la realización del trabajo de campo, dándole seguimiento a los procesos particulares de quienes participan en el diálogo interespiritual, y, específicamente, de quienes nos ofrecieron su confianza para exponer sus casos, con la autorización para realizar nuestra “propia” interpretación.

Luego entonces, en torno a la agenda del diálogo interespiritual se tocan distintos debates. Hipotéticamente sugerimos que el cambio generacional que se expone dentro de los diálogos, esto es, la emergencia de una subjetividad interespiritual, gira en torno a algunas de las nuevas condiciones entre el Estado, las Iglesias y las comunidades espirituales; reflejada en la transformación de la relación entre los creyentes y sus instituciones religiosas, así como el replanteamiento de las prácticas religiosas tradicionales; además de los cambios en la construcción de la identidad religiosa en los espacios de encuentro. Queda en entredicho el hecho de que en los procesos de construcción de identidad pueden propiciar la conversión religiosa, fortalecer las fronteras identitarias o permanecer en el umbral entre el *corpus* de varias tradiciones.

1.2.-Marco teórico

Para abordar estos cambios que hemos señalado -los cuales hemos percibido en la estancia de campo-, propongo el siguiente marco teórico:

a) Diálogo: si bien la noción de *diálogo* pareciera carecer de consistencia conceptual propia para ahondar y realizar teoría, la verdad es que se ha teorizado sobre el diálogo desde la Grecia Antigua, cuando la filosofía platónica tomó de ello la forma para estructurar su pensamiento. Ahora bien, realizar teoría contemporánea sobre el diálogo podría tomar estos rumbos sobre la reflexión abstracta-filosófica de un concepto, su posible desenvolvimiento histórico y su participación en la vida de las sociedades modernas. Esta posibilidad es benéfica y saludable para cualquier investigación, sin embargo tiene que enmarcarse en la efectividad práctica de nuestro trabajo como antropólogos. Es decir, es en el trabajo de campo donde el concepto de “diálogo” adquiere realidad o, mejor dicho, el uso que le damos aquí a este concepto tiene fundamentalmente una función metodológica. El diálogo es el camino de esta investigación, es una práctica, es un ejercicio.

Las propuestas éticas y políticas del diálogo, bien se planteen entre culturas, religiones o civilizaciones, pueden parecer obvias, pero en la actualidad es oportuno explicar por qué son necesarias y por qué es imprescindible abordar el tema del diálogo en nuestras sociedades y en la construcción de los procesos democráticos (Tamayo, 2007; p.p.168)

El horizonte problemático en el cual nos situamos es la pregunta por la coexistencia “política” entre comunidades espirituales de diferentes tradiciones culturales en una misma ciudad, en una nación, en una región, entre continentes o en el mundo. En el siglo XX surgieron corrientes del pensamiento social que propusieron grandes diagnósticos sobre la forma de convivir entre las comunidades religiosas a nivel planetario. Esto podría entenderse dado a la misma complejidad que dotó la globalidad como son los procesos de migración y comunicación intensa en el mundo donde la interacción entre diferentes poblaciones de creyentes, agnósticos y ateos ha exigido nuevas prácticas y nuevas políticas entre comunidades. A pesar de que fue en el año de 1893 cuando se llevó a cabo la primera reunión transnacional entre comunidades espirituales que llevó el nombre de El Parlamento de las Religiones del Mundo en la ciudad de Chicago, fue en el desarrollo del todo el siglo XX cuando se gestó toda la performatividad, la logística, el dinamismo y la potencialidad del diálogo interreligioso como ejercicio político y escénico.

Los principales teóricos sobre el diálogo interreligioso, Hans Küng y Raimon Panikkar, se sintetizan en el trabajo de Juan José Tamayo. Este último pensador forma parte de la teología de la liberación y es profesor catedrático en la Universidad de Madrid Carlos III donde ha impartido la materia de ciencias teológicas. La interpretación de Tamayo es la lectura más recomendada y reconocida en habla hispana para tocar el tema del diálogo entre religiones y espiritualidades. De este autor retomamos una interpretación equilibrada entre el trabajo político de Hans Küng, con su labor como activista religioso transnacional, historiador de las religiones, teólogo y sacerdote; y el trabajo filosófico de Raimon Panikkar, de potencialidades heurísticas bastas y con un gran bagaje de conocimiento sobre textos sagrados, ejercicios espirituales y sobre mística.

Tamayo muestra el camino interpretativo sobre las necesidades del diálogo interespiritual pero su contexto es Europa, específicamente España. Mi trabajo radica en darle un contexto nuevo a esta interpretación, traduciendo desde el paisaje religioso plural que se vive en la ciudad de México; con la intención de realizar un diagnóstico amplio

que se pueda aplicar a la complejidad de las condiciones de la diversidad religiosa en otras ciudades del país como Guadalajara y Monterrey, o en otras ciudades latinoamericanas o del mundo.

Es importante señalar el hecho de que las grandes teorías del diálogo entre religiones se contraponen a los diagnósticos que generó la “ideología del choque” popularizada por Samuel Huntington (1993). Tomemos en cuenta esto para acercarnos al fenómeno que se vive en la ciudad de México considerando que, si bien no existe registro de una hostilidad radical o de violencia religiosa propia del diagnóstico global del “choque” como el terrorismo religioso o las “guerras santas”, sí se expresa en el círculo de diálogo ciertas demandas en contra de la intolerancia y la discriminación religiosa entre las comunidades espirituales que conviven en la ciudad de México. Esto se debe a que, aunque la pluralidad religiosa que se vive en el país es intensa, la gran mayoría de la sociedad civil sigue siendo católica, protestante o evangélica. La influencia de la iglesia católica sigue siendo homogénea, representada por la “opinión pública” de algunos de los voceros sociales más “importantes” del país.

La etnografía realizada en la *Fraternidad interespiritual* puso de manifiesto que el diálogo y el encuentro entre la pluralidad son prácticas llevadas a cabo por minorías religiosas, principalmente entre creyentes y con la participación moderada de algunos ateos y agnósticos, además de que en los círculos del diálogo se expresa la diversidad religiosa y no existe ninguna religión dominante. Así pues, los círculos del diálogo entre religiones se convierten en espacios propios para el debate sobre los procesos de exclusión y conflicto que viven sus integrantes como representantes de las minorías religiosas en una sociedad donde pervive el dominio de un credo sobre otros. Finalmente, menciono que, tanto el ejercicio hermenéutico de diversos textos sagrados y el acercamiento al círculo interespiritual, como práctica de encuentro, son principios básicos que manifiestan una apertura hacia la alteridad. Esta apertura es fundamental para el diálogo, de otra forma sería imposible.

b) Religión/ espiritualidad: el concepto de *religión* no es suficiente para dar dimensiones al tipo de diálogo que se manifestó en los escenarios que hemos estudiado. Aunque sigue siendo muy importante y hemos utilizado el concepto indefinidamente, se ha optado por utilizar el término de *espiritualidad* para hacer referencia a un espectro más amplio o más incluyente; como apertura a distintos sistemas de creencias. Lo habíamos señalado

anteriormente: *en el círculo del diálogo se han dado cita algunos ateos y agnósticos, incluyéndome*. Además, la *Fraternidad interespiritual* defiende este cambio de concepto debido a que algunos de sus integrantes no forman parte estrictamente de una religión sino de un ejercicio o práctica espiritual, como es el caso de quienes practican el budismo zen; de ser así estaríamos frente un concepto nativo. Así pues, por espiritualidad tomamos la definición de Juan José Tamayo:

Los rasgos comunes a toda espiritualidad, religiosa o no, son los siguientes: el respeto por el misterio, que es inmanipulable; la gratuidad, el encuentro gozoso con la naturaleza, la experiencia comunitaria de la fe, la relación personal con la divinidad o las divinidades, con lo que nos trasciende, la contemplación, el silencio, la estética de lo sagrado, la fascinación por lo santo, la veneración hacia la naturaleza, el compartir, el reconocimiento del O(o)tro y sus consecuencias éticas, la compasión, incluso la religión como consuelo (Tamayo, 2007: p.p. 3).

En cuanto a la definición de *religión* damos seguimiento a lo estipulado por el antropólogo Carlos Garma:

... es un sistema de creencias y prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos para los creyentes. Dichos sistemas simbólicos se manifiestan en prácticas y creencias compartidas. Para tener acceso a la experiencia religiosa, el individuo interactúa socialmente con una organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones religiosas semejantes (Garma, 2004: p.p.22).

Entre estas dos definiciones -que se complementan-, el seguimiento al diálogo interespiritual pretende expresar algo más que lo reconocido como lo “interreligioso”. El diálogo se puede efectuar entre creyentes adscritos a alguna religión y personas agnósticas o ateas. De ahí que el dialogo interespiritual se entienda como el signo de cruce “de las experiencias espirituales, morales y rituales de las diferentes tradiciones (...), dentro del respeto y del reconocimiento de las diferencias y participar en los tesoros espirituales, ascéticos, morales y psicológicos” (Tamayo, 2007; 10).

Existe la referencia de otro debate contemporáneo respecto a la defensa de la espiritualidad desde coyunturas más especializadas (sujetos de saber), especialmente una

posición de defensa “sacra” frente al movimiento *new age*, y respecto a la necesidad de algunas poblaciones secularizadas que desean permanecer en algún intersticio de lo considerado como “espiritual” aunque sea en su versión más mundanizada, indisciplinada y sin aparentes signos de “trascendencia”. Tal debate permanecerá abierto y no nos detendremos a estudiarlo. Si algo estuviéramos condenados a expresar, como un mínimo comentario ya que trabajamos con la noción de “espiritualidad”, es que negarle espiritualidad a la alteridad es tan peligroso como negarle su “humanidad”. Por más de que en estas manifestaciones se cumpla o no se cumpla la estructura institucional de “la religión”, “lo sagrado”, “lo trascendente”, etc., el diálogo interreligioso detenta ser una posibilidad abierta para todos.

c) Sujeto / subjetividad: dentro de la filosofía occidental, el paso del concepto de sujeto al de subjetividad sucede a partir del diálogo hermenéutico de la herencia filosófica europea con el psicoanálisis, el cual generó una crítica en el siglo XX al sujeto trascendental que había postulado la epistemología de la modernidad temprana (de Descartes a Kant, principalmente). Fueron los trabajos del estructuralismo y el postestructuralismo francés, así como la hermenéutica alemana, los que dotaron de historicidad al sujeto después de la década de los 60s del siglo XX.

La tradición específica que trabajamos con este concepto hace referencia a la problematización sobre la genealógica del sujeto, esto es, a la pregunta sobre cómo se constituye un sujeto o una subjetividad. El psicoanálisis vía Freud y Lacan sustentaron los modelos de emergencia del “yo” desde nuestros tempranos estadios de la infancia, pero el debate permaneció dentro de un lenguaje y un gremio hermético.⁴ Fue hasta que apareció en escena Louis Althusser, quien señaló la interpelación de los aparatos ideológicos del Estado en la constitución de cualquier subjetividad (1970), yendo más allá de los postulados de Jacques Lacan sobre el estadio del espejo. Queda por decir que la teoría de la ideología althusseriana se distancia del sentido marxista del concepto definido como “falsa consciencia” o “superestructura”. Sin involucrarnos demasiado de momento en el concepto de ideología que desarrolla Althusser -como fundamental de lo constitutivo de lo imaginario y lo simbólico de la realidad-, nos interesa dar seguimiento

⁴ Principalmente se discutía sobre la solución del “drama edípico” siguiendo a Freud, y el “estadio del espejo” como propuesta de Lacan para generar un modelo explicativo sobre la constitución del sujeto o consciencia psicoanalítica.

a la desviación de los “malos sujetos” frente a la “interpelación” por parte a la autoridad ante cualquier aparato o institución del Estado. La escena a la que estamos haciendo referencia es a la evocación del problema sobre la libertad frente al determinismo estructuralista. Ya en Althusser aparecían esbozos sobre cómo sobrellevar este problema, sobre la disyuntiva entre el sujeto constituido y su posibilidad de autoconstituirse.

Más allá de estas primeras líneas del pensamiento francés, Michel Foucault es considerado como el primer heredero del problema, que desde otro frente postuló líneas reflexivas para pensar la constitución de los sujetos históricos a partir de su teoría sobre la genealogía del poder moderno. En esta genealogía del poder, Michel Foucault expone la superación del poder soberano basado sobre prácticas del castigo a los condenados como sujetos desviables -el caso Robert François Damiens es ejemplar, por el intento de homicidio del rey Luis XV de Francia (Foucault, 1976; p.p. 11)- a las técnicas y tecnologías del poder disciplinario enfocado en los lugares de encierro con la pretensión de producir subjetividades burguesas, reproduciendo sus valores que sostienen la lógica de la sociedad de la modernidad europea: la familia, la escuela, la fábrica, el psiquiátrico, las prisiones, etc. En esta misma línea, los esbozos sobre la biopolítica y el biopoder (1975) que el autor alcanzó a sugerir antes de su muerte han abierto múltiples debates sobre su potencialidad heurística para interpretar las nuevas constitución de subjetividades en tiempos del neoliberalismo. No obstante, más allá de estos tópicos que entretejen la genealogía del poder moderno y la teoría sobre la producción de subjetividades, surge la cuestión –otra vez– sobre cómo se genera la resistencia y, más específicamente, cómo se constituyen las subjetividades alternativas frente a la norma y al dominio del poder. De ahí que los últimos trabajos de Michel Foucault giren en torno a las “tecnologías del yo” y a las estéticas de la existencia; sobre el arte de vivir y el darse forma a “sí mismo” (1990).

Con este breve recorrido sobre el concepto de sujeto o subjetividad dentro de la herencia filosófica, sólo deseo poner en evidencia su doble proceso como algo “constituyente” y, a su vez, “constituido”. Así mismo, dentro de esta tradición es inevitable no pensar entre la relación entre la teoría del poder y el concepto de subjetividad o sujeto. Otros autores como Gilles Deleuze, Felix Guattari, Judith Butler, Stuart Hall, se han situado en este mismo nicho reflexivo.

Queda por decir que, en términos teóricos y metodológicos dentro de la antropología social, el concepto de sujeto y subjetividad con estas connotaciones apenas empieza a ser reconocido y mencionado. Consideramos aquí el trabajo de Paula Cabrera (2017) sobre la antropología de la subjetividad como un trabajo convocante para nuestras propias intuiciones. Corroborando el hecho sobre la escasez de trabajo antropológico respecto a estos tópicos del concepto “subjetividad”, la antropóloga Paula Cabrera genera un modelo interpretativo del concepto “subjetividad” haciendo uso de la tradición etnográfica para analizar datos empíricos en la línea de su investigación sobre la transformación o renovación del hombre nuevo en la “espiritualidad carismática” católica de la Argentina (Cabrera, 2017; p.p. 30).

A partir de su acercamiento a campo con la “espiritualidad carismática católica” (Cabrera, 2017; p.p.52), la autora realiza una perspectiva teórica–metodológica de la definición de subjetividad a partir de las siguientes dimensiones analíticas: maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales, procesos de socialización, y las relaciones sociales o de intersubjetividad (Cabrera, 2017; p.p. 27-28).

Más adelante mencionaré mi estrategia personal, poniendo en práctica las unidades de análisis de la transformación de la subjetividad que propone la autora, en los escenarios del diálogo interespiritual, partiendo de la pregunta: ¿está emergiendo una nueva subjetividad interespiritual, abierta, civilizatoria y ejemplar para nuestros tiempos globales e interculturales?

d) Identidad / identificación: Estimamos que, a pesar de que el concepto de identidad podría considerarse como un énfasis de la teoría de sujeto y la subjetividad, resulta benéfico marcar diferencia genealógica entre conceptos. Con la noción de identidad podríamos sostener, determinadamente, que nuestra preocupación radica en el terreno de la teoría social y toma distancia de toda línea psicológica que esté interesada en responder a la misma pregunta sobre las formas de constitución de los sujetos o subjetividades partiendo de procesos “internalistas” o únicamente biológicos.

Esta posición es parte de los principios de la antropología de la subjetividad (Cabrera, 2017; p.p. 25). Pero, ¿cómo distinguir el sentido de los conceptos de subjetividad e identidad? Una manera de hacerlo es por medio de la distinción de la raíz de emergencia histórica. Como señalábamos anteriormente, la noción de sujeto surge de la coyuntura

epistemológica sobre la constitución del “sujeto de conocimiento” o “sujeto cognoscente” (la *res cogitans*, el sujeto trascendental, etc.). A diferencia de ello la noción de identidad parece venir de coyunturas de ámbito social y político. Podríamos situar esta problematización desde los discursos del Sócrates platónico respecto al “ser ateniense”, la carta a los romanos de San Pablo, hasta las disertaciones sobre el “espíritu del pueblo” entre ilustrados franceses como Voltaire, Rousseau o Montesquieu, y el prerromanticismo y romanticismo nacionalista alemán que nace con el concepto de “*Volksgeist*” meditado por pensadores como Herder, Fichte o Nietzsche.

Si esto es verdad nos estaríamos distanciando de interpretaciones que no distinguen de manera clara el uso del concepto identidad y subjetividad o de quienes se propusieron marcar tal distinción pero que finalmente hacen uso de los conceptos de manera indiferente. Algunos trabajos fundamentales para entender el concepto de identidad son: Fredrick Barth, con las categorías analíticas de frontera identitaria y grupos étnicos (1976); Gilberto Giménez, respecto a las insinuaciones sobre la aculturación y adaptación identitaria (2002); Benedict Anderson, a partir del concepto de comunidad nacional imaginada (1993); Tajfel y Turner, sobre su trabajo respecto a la identidad social como una suma de procesos de autoadscripción y heteroadscripción (1982); Canclini, con los tópicos de las identidades híbridas(1990); Bauman, sobre su propuesta de la identidades líquidas (2001); Ricoeur, a partir de las identidades narrativas (1990); Csordas, sobre el ejercicio fundamental del *embodiment* (2010); Krutz, con los lineamientos de la identidad religiosa (1995). Finalmente el trabajo de Stuart Hall (1996) sobre la crítica al concepto de identidad y su propuesta hacia el concepto de identificación, propuesta a la que se suma las disertaciones de Étienne Balibar (2005) y la filósofa mexicana, Mariflor Aguilar (2006), sobre los procesos de identificación y desidentificación.

Eventualmente veremos si las teorías sobre el cambio y transformación en la identidad religiosa se adecuan a los escenarios del diálogo interespiritual, es decir, si deben enmarcarse en lo que el antropólogo Carlos Garma ha señalado como conversión y movilidad religiosa (2018).

Por último, sugiero una lectura personal a la luz del desarrollo de los conceptos subjetividad e identidad que hemos señalado. Sustento que el concepto de identidad aterriza en escenarios de lo político, es decir, funciona principalmente en el terreno del reconocimiento social por parte de “los iguales” o de “la diferencia”. Identidad es un

concepto que se materializa en las experiencias múltiples de la vida cotidiana por parte de poblaciones diversas que se agrupan en familias, vecindarios, naciones, etnias, religiones, etc. En cambio, la noción de subjetividad encuentra su espacio principalmente en el debate teórico, es decir, en un terreno bastante abstracto. Debido a la misma naturaleza del concepto –o, mejor dicho, al desarrollo histórico de su sentido- la noción de subjetividad sólo proyecta un modelo de interpretación de nuestras conductas, de nuestras “maneras de ser” y “maneras de hacer”, nuestras prácticas de socialización, “alquimias corporales” y nuestra cohabitación intersubjetiva (Cabrera, 2017; p.p. 27-28). Yo sugiero que en los círculos interreligiosos o interespirituales lo que se asoma, lo que se puede observar, es la emergencia de una “nueva” subjetividad como promesa civilizatoria; una subjetividad ejemplar, abierta a la diferencia en tiempos de globalidad y la interculturalidad. Y esta observación sobre el nacimiento de una nueva subjetividad hace referencia a algunos procesos de identificación religiosa de quienes participan en el diálogo interespiritual.

1.3.- Metodología

Las *herramientas metodológicas* que he utilizado para recabar datos son: algunas entrevistas abiertas o semiestructuradas; la escritura del diario de campo y su reinterpretación; entrevistas directas-personales y estructuradas, al igual que conversaciones informales que han facilitado un tipo de información que difícilmente se obtendría de otra manera.

El trabajo etnográfico (sept. 2017 a sept. 2018) se llevó a cabo en distintos templos de ciudad de México de diferentes tradiciones espirituales. Muchas veces aunque exista una lógica interna al círculo sobre los pasos del diálogo, solían suceder momentos abiertos donde compartíamos palabras, conversábamos o simplemente permanecíamos en silencio como práctica de algún ejercicio de meditación. Todas las entrevistas fueron realizadas con previa aceptación y algunas de ellas no se llevaron a cabo en lugares sagrados (templos), sino en parques, cafés o restaurantes.

La práctica de la hermenéutica es inseparable de nuestro trabajo etnográfico. Es indispensable el ejercicio interpretativo en la disciplina del diálogo interespiritual. La apertura al encuentro y al diálogo no es un ejercicio común entre la mayoría de los creyentes. La incitación hacia el diálogo interespiritual espera, de quien esté abierto al

encuentro con la alteridad, la posibilidad de compartir diferentes puntos de vista sobre lo que puede ser la vida religiosa, las enseñanzas sobre lo sagrado e incluso la apertura para asimilar las perspectivas de personas ateas y agnósticas. En el diálogo hermenéutico que se lleva a cabo en los círculos interespirituales se suele compartir la lectura de distintos textos sagrados, como un ejercicio en común para encontrar los puntos que tejen lazos de amistad y generar concordancia entre tradiciones, así como señalar los pasajes que han propiciado cierta hostilidad entre comunidades buscando una reinterpretación que invite a la paz.

He estructurado la escritura de mis resultados en cinco apartados principales. El primer punto intenta esbozar la genealogía de la *Fraternidad interespiritual*, rastreando el camino de influencia que el grupo ha seguido de otros organismos interreligiosos nacionales e internacionales, así como exponer mi historia de acercamiento a la *Fraternidad*. El segundo punto se centra en la exposición del diálogo moderno desde la etnografía en escenarios de globalidad que se enmarcaron en la participación en los Foros en el H. Consejo de la Unión, dentro de la Cámara de diputados y el Senado de la República, respecto a la libertad religiosa, el Estado laico y los Derechos Humanos, concretamente, algunos debates en torno a los derechos sexuales de los creyentes desde la diversidad sexual -con perspectiva de género y sobre el matrimonio igualitario-, así como sobre el papel de la mujer en la sociedad del siglo XXI. El tercer punto rescata la etnografía del diálogo en los templos y se encarga de exponer las inquietudes teóricas sobre la emergencia de una nueva subjetividad interespiritual civilizatoria, generando un cuarto apartado independiente para dar seguimiento personal a algunos consejeros de la *Fraternidad Interespiritual* vía a la herramienta de las historias de vida. Esto, buscando darle forma a las transformaciones particulares de las identidades “religiosas” de los consejeros. Por último dedico un espacio para generar algunas conclusiones con tintes generales, y agrego una serie de fotografías a manera de archivo.

2. Genealogía de los círculos interreligiosos en México y el caso de la Fraternidad Interespiritual

La Ciudad de México es una de las megalópolis más pobladas del mundo. En ella convive una vasta diversidad de comunidades religiosas y espirituales, en su gran mayoría manifestaciones de fe que se concentran en la tradición del cristianismo vía sus distintas ramificaciones católicas, evangélicas y protestantes. Sin embargo, la vida religiosa de la ciudad excede este parámetro estándar. Lo que hemos llamado aquí *la conversión de las prácticas espirituales hacia el ejercicio del diálogo moderno* enmarca una serie de desafíos generacionales para el paisaje religioso de la ciudad de México. Parte de esta investigación busca hacer visible la pluralidad religiosa que existe en la ciudad, no obstante, la apuesta por el diálogo es un paso más allá de las teorías sobre el pluralismo religioso. De este modo, el diálogo performático moderno tiene su propia agenda política, sus dinámicas generan procesos identitarios complejos que no se dan de la misma forma en escenarios de la simple coexistencia entre la diversidad religiosa.

Más allá de los censos nacionales sobre el fenómeno religioso entre las cifras que marcan el descenso lento pero permanente de la hegemonía católica, como el crecimiento de las iglesias evangélicas, además del significativo incremento de la población de los “no creyentes”, se encuentra el diálogo interespiritual como ejercicio o práctica disciplinada, que busca emendar la aparente hostilidad “inherente” entre religiones. Sin embargo, la cruenta historia mundial sobre las guerras y la violencia religiosa proyectan una opinión generalmente incrédula respecto al papel del diálogo conciliador.

Siempre han existido diálogos implícitos entre culturas y religiones dado que se ha tenido que vivir en conjunto desde tiempos históricos. Así, el encuentro y el “choque” entre diferentes grupos resultan propios de la condición humana. Accidentalmente, el diálogo implícito dado por el encuentro cotidiano entre tradiciones produjo el préstamo espiritual que el cristianismo toma del judaísmo, el islam del cristianismo y hasta el budismo del hinduismo. Entre estas principales tradiciones se comparten pasajes en sus escrituras sagradas donde sus saberes ancestrales coinciden en los mismos principios morales. No obstante, en pocas ocasiones el acercamiento entre comunidades espirituales ha sucedido de manera amistosa, perviviendo el conflicto, la intolerancia y hasta la guerra en la larga historia del mundo.

Cuando empecé a generar interés por estudiar el diálogo interespiritual en la ciudad de México algunos investigadores expertos en la materia me incitaron a estudiar el espectro de este fenómeno en la convivencia interespiritual dentro de las familias. Yo intuía una fuente problemática más amplia en otros espacios donde el diálogo daba información de mayor complejidad. Si hubiera decidido estudiar el “diálogo” en la convivencia familiar, donde sus integrantes estuvieran adscritos a diferentes profesiones de fe, hubiera obtenido resultados diferentes, debido a que dentro de las dinámicas familiares se efectúa un “diálogo” más accidental, indirecto e implícito. Además, me parecía que nivel de diálogo que se vive dentro de una familia con diversidad religiosa difícilmente participaba de públicos globales. En cambio las dinámicas de los círculos interreligiosos se manifestaban desde el esfuerzo y reto que intuía en sus participantes por conocer las creencias del otro, esfuerzos por encontrarse con la alteridad y la diferencia. Cuando me introduje a la estancia en campo supe de inmediato que estaba ante un círculo disciplinado, donde las dinámicas del encuentro con el otro implicaban un verdadero ejercicio. Con esta declaración de principios quiero constatar que el diálogo explícito y performático de los círculos tiene finalidades específicas en su agenda política que la cohabitación o coexistencia de la pluralidad religiosa no persigue directamente.

La apuesta por el diálogo interespiritual es un ejercicio autocrítico que busca generar hermenéuticas de la amistad entre diferentes tradiciones religiosas. Hemos mencionado que tal ejercicio del diálogo muestra, como referente histórico de su posible nacimiento el acontecimiento del primer Parlamento de las Religiones del Mundo de 1893 en ciudad de Chicago. En esa ocasión se reunieron varios de los ministros y representantes de culto más importantes del planeta. De ahí empezó a surgir la preocupación por la necesidad del diálogo entre religiones. Tras ese evento, el 15 de enero de 1959 se realizó el Concilio del Vaticano II -un concilio con pretensiones ecuménicas-, donde surgió la declaración *nostra aetate* que deja en manifiesto las relaciones de cordialidad de la iglesia católica apostólica romana con las religiones no cristianas.

Fue el siglo XX el que preparó el terreno para el diálogo interespiritual. En su andar transitaron figuras como Mahatma Gandhi, Juan Pablo II, Dalai Lama (Tenzin Gyatso), la madre Teresa de Calcuta, entre muchos otros, quienes de alguna manera tuvieron presente en su agenda la inaplazable necesidad del diálogo después de dos guerras mundiales, un genocidio judío y la amenaza nuclear. Pero no han sido tan sólo las

grandes personalidades religiosas quienes se han interesado por la coyuntura política y el diálogo. Distintos practicantes espirituales, maestros, monjes, teólogos, intelectuales, se han involucrado en ello. El teólogo alemán Hans Küng se presentó en el segundo Parlamento de las Religiones del Mundo que se realizó 100 años después con motivo de su centenario en el cuartel general de la ONU, donde señaló el carácter indispensable del diálogo entre religiones para lograr construir la paz entre naciones, regiones y civilizaciones; todo esto a título de la declaración por una ética planetaria. Lo que intentaba demostrar Hans Küng sobre la búsqueda de una ética mundial en el diálogo entre religiones, son los valores comunes que se comparten entre tradiciones. A pesar ello, en el mismo año de 1993, Samuel Huntington, publicó su primer ensayo sobre la teoría del choque de civilizaciones, enfatizando en el potencial polémico entre confesiones y credos, el cual tuvo muchas más repercusiones a nivel global que la propuesta de una ética planetaria en la práctica del diálogo interreligioso.

De manera paralela, en la ciudad de México se venía gestando desde 1992 el Consejo Interreligioso de México (CIM), con la finalidad de generar un diálogo entre las comunidades religiosas del país y el Estado mexicano. Esta iniciativa surge ante la inminente promulgación de Ley de Asociaciones Religiosas y de Culto Público. Fue el Rabino Abraham I. Bartfeld quien planteó al entonces cardenal Ernesto Corripio Ahumada la posibilidad de formar un organismo interreligioso como Asociación Civil (título legal que obtuvo el CIM en 1995). Tres años después se consolidó al organismo con la publicación del primer código de ética interreligioso en Latinoamérica. Desde su nacimiento el CIM está constituido por más de una decena de comunidades religiosas y espirituales. Su consejo directivo y ejecutivo está representado por importantes ministros de culto en la ciudad de México, el cual busca generar otros organismos interreligiosos en distintos estados al interior de la república y generar puentes con otros organismos hacia el extranjero.

Es fundamental exponer este recorrido desde los antecedentes para poder situar y contextualizar el papel de *la Fraternidad Interespiritual* como comunidad de diálogo entre jóvenes. El activismo religioso que se suscita entre sus “consejeros” (nombre que se le asigna a cada uno de los miembros del círculo) expone los diferentes casos de compromiso con los objetivos de la comunidad. Habría que destacar la labor de Ricardo Manzano y Oscar Solano, quienes han cimentado puentes entre diversas comunidades

religiosas (alrededor de 20) en la ciudad y ha fortalecido la relación de cercanía con el Consejo Interreligioso de México (CIM) y otros grupos como Tradiciones en Armonía (AT).

Fraternidad Interespiritual es una comunidad de jóvenes que hereda el desafío de la conversión de las religiones hacia el diálogo. Si bien, en la ciudad de México el Consejo Interreligioso de México y el Tradiciones en Armonía son modelos a seguir, la *Fraternidad Interespiritual* tiene su agenda política propia. Los debates contemporáneos entre comunidades religiosas, el Estado laico mexicano y la sociedad civil, tendrán posiblemente distintas soluciones a futuro en manos de estos jóvenes. Por otro lado, las condiciones de transnacionalidad se manifestaron concretamente en la historia inmigrante de algunos de los integrantes del grupo y en los trayectos religiosos que han recorrido varios consejeros en diferentes templos e iglesias del mundo. Además, la *Fraternidad Interespiritual* es una comunidad abierta que intenta generar puentes con otras organizaciones interreligiosas como el caso de *Coexistir*, organización hermana residente en Francia, integrada de igual manera por jóvenes con total convergencia a los principios y objetivos de la *Fraternidad*. Por otro lado, a través del convenio con la RILEP (Red Interreligiosa Latinoamericana de Educación para la Paz), las redes de la *Fraternidad* se extienden hasta países sudamericanos.

2.1.- Historia de la Fraternalidad Interespiritual

En una reunión entre los consejeros de mayor participación del círculo interespiritual, Ricardo Manzano, Oscar Solano, Elías González, Tahirih Amador y Amina Alwahabi, consensaron la historia de la formación del círculo, con la finalidad de proyectarla en una revista electrónica de divulgación sobre la actividad de distintos grupos interreligiosos en el mundo, y que lleva por nombre *The Interfaith Observer (TIO)*. Elías González se dio a la tarea de dar orden y escritura a la historia sobre la formación de este grupo que data del año 2015 hasta la actualidad (2019). El relato es el siguiente:

Comenzó en la Ciudad de México. Jóvenes de diferentes religiones se reunieron bajo un interés común: conocerse y promover la paz entre las religiones a través de conversaciones e interacciones auténticas. A medida que las reuniones continuaron, se tejieron los lazos de amistad, y el sueño de fundar un grupo

interreligioso formal formado por jóvenes se hizo eco entre ellos. (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

Y continúa:

La actualización de este sueño tomó tiempo, aproximadamente tres años. Hubo muchos reveses. En gran medida, las complicaciones vinieron de los adultos dentro de las comunidades religiosas. Muchos estaban en contra de las reuniones porque temían que debatir sobre las diferentes religiones ocasionara que los jóvenes perdieran su fe. Además, ¿qué podría saber un grupo de jóvenes adultos con tan poca experiencia? Las barreras comenzaron a aumentar en el grupo a medida que la tensión de estos conflictos externos comenzó a extenderse a sus reuniones. Sin embargo, su compromiso de crear paz y fraternidad entre las religiones les dio la capacidad de resistencia para seguir adelante. (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

Algo a subrayar en la narrativa sobre el nacimiento de la *Fraternidad* es, a mi parecer, las diferencias que marcan con otros grupos de su estilo en la ciudad de México. La *Fraternidad* se construyó principalmente por la inquietud de jóvenes creyentes, practicantes de alguna herencia espiritual y que, dicho sea de paso sus integrantes no son líderes religiosos de sus comunidades. De esta misma forma, el distanciamiento frente al dictamen sospechoso por algunos adultos que veían con recelo el hecho de que los jóvenes organizaran reuniones en diferentes templos de la ciudad pone de manifiesto la agenda política que la *Fraternidad* iría construyendo a su paso. El consejero Elías sigue con el relato de la siguiente forma:

Poco a poco, las puertas se abrieron, y tanto los jóvenes como sus comunidades comenzaron a desarrollar relaciones de confianza. Finalmente, listos para establecer el grupo de manera formal, los jóvenes crearon lo que llamaron Círculos, donde discutieron diferentes temas que eligieron juntos. Estos Círculos se llevaron a cabo una vez al mes, y se acordó que el nombre del grupo sería "Fraternidad Interespiritual". (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

Hoy, la Fraternidad Interespiritual incluye jóvenes de unas 20 comunidades religiosas y / o espirituales diferentes. Debe notarse que estos jóvenes no sirven como representantes de sus comunidades, sino que se involucran en la Fraternidad por su propio interés. Cada participante en los Círculos se llama Consejero, lo que implica que tienen voz e igualdad de voto. En cada Círculo, los temas y propuestas se abordan de manera dialógica, desde la profundización del conocimiento mutuo hasta la atención de las invitaciones a la Fraternidad. Cada Círculo también tiene un componente espiritual donde el grupo comparte una oración en forma colectiva. (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

Finalmente, se señalan los tipos de actividades que se llevan a cabo en las reuniones y los objetivos del círculo:

Además de los Círculos, la Fraternidad Interespiritual facilita otras actividades donde los jóvenes pueden reunirse, ampliar su conocimiento sobre la diversidad espiritual y compartir la vida. Estas actividades incluyen profundizar su conocimiento de diferentes tradiciones religiosas, visitar diferentes comunidades religiosas y espirituales en la Ciudad de México, y organizar oportunidades para que sirvan juntos. (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

A través de sus diferentes actividades, la Fraternidad Interespiritual busca crear puentes de entendimiento y reconocer la multiplicidad de caminos en nuestra búsqueda compartida de lo "trascendente". El objetivo es trabajar por la paz y la armonía a través de acciones inclusivas que hagan que todos los participantes se sientan miembros de una familia grande. (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

El consejero Elías o Elahas, como lo conocen sus amigos, cierra con una promesa hacia el futuro:

Continuaremos construyendo puentes de paz y armonía entre la diversidad religiosa en la Ciudad de México. Y continuaremos trabajando junto con grupos similares en otros países para hacer que este trabajo sea global y, gradualmente,

vislumbrar los frutos del amor que se ha sembrado... (González, 15 de enero 2018, *Interfaith Observer*)

2.2.- *Cómo conocí a la Fraternidad interespiritual*

Después de un mes de seguir la página en Facebook del grupo de la *Fraternidad Interespiritual*, puede darme cuenta que periódicamente se coordinaban reuniones en distintos templos de la ciudad de México y sus zonas conurbanas. Aunque desconocía cualquier otro dato sobre la logística de sus eventos obtuve una impresión general a partir del historial de su página. Considero este momento relevante para mi acercamiento con la *Fraternidad*, ya que fue en este mismo periodo de tiempo -no recuerdo con exactitud el número de días- cuando recibí, por esta misma red social, la invitación de amistad por parte de uno de sus consejeros, Ricardo Manzano, quien más tarde se convertiría en el portero que me abriría la posibilidad de empezar campo.

Anticipadamente, el día lunes 4 de septiembre, la red social me notificó que el próximo evento de *Fraternidad Interespiritual* se llevaría a cabo en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana. Para ese entonces, yo seguía dudando sobre cuál sería el lugar y el grupo de personas más indicado para desarrollar mi investigación, acercándome de forma precisa a las problemáticas de mi interés.

Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

Euclides no. 25, 11320 Miguel Hidalgo, Ciudad de México

Jueves 7 de septiembre de 2017

Fue hasta el jueves, por la tarde, un par de horas antes de que se llevara a cabo el encuentro en el lugar citado, cuando tomé la decisión de comunicarme con Ricardo Manzano para expresar mi interés por sus reuniones. A grandes rasgos lo que le escribí vía *messenger* fue: una presentación mínima como estudiante de antropología social, haciendo explícito mi proceso de tesina donde el tema del diálogo interreligioso sería un pilar importante; además de preguntarle si podía asistir aquel día, jueves 7 de septiembre, al círculo en la mezquita. Él me saludó con mucha amabilidad y de inmediato me hizo sentir bienvenido. Acotamos la dirección exacta y una sencilla ruta de llegada. Me dirigí hacia allá.

Cuando estuve en el sitio lo primero que percibí fue una fachada blanca, sobria, sin detalles extraordinarios al exterior, que contaba con tres niveles -planta baja, primer y segundo piso-, y con dos entradas pequeñas. Ingresé por la única puerta abierta que daba a un pasillo con interior de alfombrado color verde. Alguien, azarosamente, se percató de mi presencia y me invitó a subir al primer piso, ya que era ahí donde se encontraban los demás asistentes; luego me pidió que me quitara los zapatos y los colocara en una especie de estante de madera donde se encontraban diferentes calzados de hombres y de mujeres. Mientras yo cumplía con lo que me habían solicitado, mi compañero se adelantó. Después subí al primer piso y lo que me encontré fue un lugar que empezaba a tomar claros rasgos sacros: fotografías de la Meca enmarcadas y colgadas en la pared, al igual que otras fotografías de las mezquitas más importantes del mundo, y algo que supuse era un abecedario árabe con la inscripción Allá en la parte superior; además de algunas mantas bordadas con caligrafía árabe, posiblemente fragmentos de alabanzas, escritura artística o signos sagrados.

En el primer piso la alfombra ya no era verde sino de color vino con adornos dorados en diagonales a una inclinación de 45 grados, cada diagonal se separaba a medio metro una de la otra. En el lugar estaban alrededor de 15 personas mayoritariamente sentadas en la alfombra y otros en sillas de plástico. Todos formaban un círculo cercano a Ricardo Manzano quien sostenía un celular en altavoz.

De quienes estábamos ahí, sólo había dos mujeres, una de edad avanzada y otra más joven que no habría de rebasar los 25 años. Ambas cubrían con un velo de color sus cabezas.

Rápidamente, al entrar en escena, me localizó un padre con hábito color café —se trataba del Presbítero Miguel Ángel Zavala Múgica, Padre de la Iglesia Vetero de México-, quien me invitó a sentar a uno de sus costados. Eso fue lo que hice, sin antes saludar de lejos a mi portero Ricardo Manzano.

Ahí estábamos, todos en un círculo, escuchando, como una horda primitiva alrededor del fuego. Lo primero que alcancé a escuchar de quien hablaba a distancia telefónica fueron varios intentos por clarificar los más comunes estereotipos y malentendidos asignados al Islam: como, por ejemplo, su relación irreflexiva y casi unívoca con el fundamentalismo religioso -como sí no existieran otros tipos de

fundamentalismos: el cristiano y el judío, por no hacer referencia, además, a un “fundamentalismo político”-. También se hablaba sobre el mal uso de la noción de yihad por grupos terroristas al igual que por los medios de comunicación hegemónicos occidentales, donde se ha hecho un símil con la noción de “guerra santa” contra “occidente” declarada por grupos radicales; siendo que, la noción de yihad en el Corán tiene principalmente connotaciones sagradas, sobre una lucha contra sí mismo y las pasiones.

Después, al terminar esta primera línea temática, la voz a la distancia telefónica preguntó si había otro tipo de dudas, a lo que inmediatamente respondió alguien dentro del círculo cuestionando respetuosamente sobre el estatus de la mujer en el Islam: “¿cuál es el lugar que ocupan las mujeres en su religión?”, al igual que, “¿a qué se deben las estrictas reglas de vestimenta femenina?”. Este fue quizá el momento más tenso de la pequeña charla, pero, a decir verdad, me pareció que la pregunta fue sorteada de buena forma, sin dejar de ser inconclusa. Según explicaron, el estatus de la mujer en el Islam es el de un tesoro, son consideradas personas primordiales en la construcción de una familia, donde los varones cercanos a ella se enfocan en protegerlas y cuidarlas. En cuanto a las reglas de vestimenta se señalaron como fundamentales debido a la debilidad de los hombres, que suelen ser personas “muy visuales” y distraídos. Debido a esto es por lo que al ir a la mezquita se les exige este tipo de reglas para que la atención de los hermanos y las hermanas sólo sea hacia Allá.

Con esto concluyó la charla, sin antes ofrecernos una disculpa por no haberse presentando en la mezquita (después supe que se trataba del Imam, Said Louahabi). También nos invitó a una presentación que él tendría en Guanajuato, donde dijo que hablaría de estos temas y algunos más, y donde podría haber mayor profundidad en sus explicaciones. Los que estábamos ahí agradecemos y nos despedimos de él.

Después de la llamada, Ricardo Manzano agradeció a todos por nuestra presencia, y posteriormente pidió que nos presentáramos con nuestro nombre y la religión a la cual pertenecíamos. Aunque no recuerdo los nombres de la mayoría, puedo constatar que en el lugar se dieron cita creyentes católicos, católicos veterotestamentarios, un practicante del sijismo, 3 musulmanes y Ricardo Manzano quien se presentó como mormón en proceso de conversión. En mi caso, dije ser católico nominal, mas no creyente ni practicante. Tras presentarnos los consejeros pidieron hacer una oración en común desde

el credo que nos recibía. Uno de los musulmanes tomó el Corán en árabe y mientras oraba nos pidió que cerráramos los ojos; otro de ellos traducía al español. Finalizamos.

Antes de despedirnos, alguien tomó la palabra para felicitar el esfuerzo de fraternidad interreligiosa como proyecto joven y para invitar a sus consejeros a una ceremonia interreligiosa por la paz del mundo, como respuesta a la exhortación de la ONU el próximo 20 de septiembre. Fue así como pude localizar a dos consejeros más, además de Ricardo Manzano. Ellos aceptaron la invitación y de igual forma dieron el comunicado de sus próximas actividades. (Después me enteré de que quien extendía la invitación a la misa por la paz mundial era Ephrem V. Gutierrez, ministro y subdirector del Consejo Interreligioso de México).

Se volvió a orar en conjunto. Una de las mujeres veterotestamentarias, la de mayor edad, nos guió en la plegaria y así agradecimos por ser aceptados en la mezquita.

Sin más, la mayoría tomó su rumbo. Yo esperé hasta el final para poder acercarme a los consejeros y volver plantearles mi interés por asistir a sus reuniones (haciendo explícito mi proceso de tesis). Cuando estuvieron enterados de los motivos uno de ellos dijo: “qué bien que viniste, ya te estábamos esperando”. Y así, los tres me aceptaron, sin excepción, aunque yo al final quedé incrédulo y pensé que quizá no me había dado a entender de la mejor manera. Me despedí de ellos esperando verlos en la próxima reunión dentro de 15 días.

3.- *Diálogo Interespiritual Moderno*

Además de la visita a los diferentes templos tuvimos encuentros con la *Fraternidad interespiritual* en distintos foros del H. Congreso de la Unión, en la Cámara de Diputados y el Senado de la República. Esta serie de encuentros manifestaron la importancia del diálogo entre el Estado mexicano y las distintas comunidades espirituales, relación materializada en los procesos de laicidad que ha vivido y vive nuestro país. Por laicidad entendemos, siguiendo la definición de Roberto Blancarte (México), Jean Baubéront (Francia) y Micheline Milot (Canadá) en *La Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI*:

... la armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de tres principios: el respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos. (Blancarte, 2008; p.p. 61)

Damos toda la importancia a estos tres puntos, profundizando más adelante en cada uno de ellos. Las reuniones que tuvimos en la Cámara de Diputados y el Senado de la República tocaron estos matices de la laicidad desde la primera reunión -una junta anual que se lleva a cabo sobre el artículo 24 de la constitución mexicana que hace referencia a la libertad religiosa-, hasta los foros ciudadanos sobre iglesias y religiones por la inclusión, el papel de la mujer en la sociedad del siglo XXI y otro sobre Estado laico y los Derechos Humanos.

3.1 *Etnografía en los Foros ciudadanos de la Cámara de Diputados y el Senado de la República*

Cámara de Diputados Federal. San Lázaro

Auditorio Aurora Jiménez, 17 horas.

17 de noviembre del 2017

Fui el primero en llegar de toda la *Fraternidad Interespiritual* a la Cámara de Diputados. Se iba llenando el auditorio y fue hasta que comenzaron las conferencias que entraron todos los consejeros de la *Fraternidad*. La primera conferencia estuvo a cargo de

Bernardo Barranco, licenciado en economía por la UNAM y con maestría en sociología por los Altos Estudios Sociológicos de la Sorbona. Bernardo Barranco es conductor de un programa semanal que se proyecta en la televisión abierta mexicana que lleva por título “*Entre lo sacro y lo profano*”. Encontrar a tal personalidad ahí fue para mí una grata sorpresa. Desde el comienzo, al tomar la palabra, Barranco mostró soltura en los temas, propio de un experto en cuestiones sociológicas sobre religión. Su discurso tocó directamente el problema sobre el artículo 24 de la constitución, citando varias anécdotas del proceso en el que entró este artículo desde el inicio del sexenio de Enrique Peña Nieto (2012). Bernardo Barranco mencionó dos últimas cosas sobre la fugaz y apresurada aprobación en la Cámara y en el Senado del decreto de Peña sobre este artículo (2013), y compartió sus propias conjeturas sobre hacia dónde apuntaba esta reciente legislación.

Yo quedé con un sabor de boca excelente tras la conferencia y, a decir verdad, esperaba mucho de los siguientes dos conferencistas. Lo que continuó fue todo menos agradable. El siguiente conferencista (ministro de culto de la iglesia La Luz de Mundo), a pesar de exhibir sus múltiples estudios, no logró tocar en lo mínimo el problema que nos reunía y, sin embargo, decidió emplear un discurso sobre la defensa de la “familia natural” y sobre la necesidad de una educación religiosa pública en el país. Entre sus múltiples declaraciones la que más me sorprendió fue la que apostaba por la formación de una familia natural, creyendo sostener este argumento sobre “verdades universales” en un discurso pretendidamente teólogo-filosófico. No obstante, sus sentencias eran totalmente dogmáticas. Terminó su conferencia. Le siguió otro conferencista que pasó sin pena ni gloria.

Volvieron a ponerse las cosas interesantes y serias hasta que se terminó el tiempo de las conferencias y se abrieron minutos para el diálogo. Inmediatamente alguien de *Fraternidad Interespiritual* tomó la palabra, alguien a quien desconocía -después supe que se trataba del abogado, el Dr. Adolfo Voordiun Frappe, Presidente del Circuito de la Diversidad A.C.-, quien sobresalía por la aparente edad adulta entre los integrantes y por portar un chal con la bandera del movimiento LGTB. La acusación del consejero honorario se dirigió hacia el conferencista que se dedicó a defender a la familia natural. Los argumentos fueron muchos por parte de quien tenía la palabra, claros y concisos, los cuales mostraron una posición en contra y en desacuerdo con lo planteado por el conferencista. El conferencista no pudo dialogar frente a la intervención y simplemente

se limitó a decir que no había debate porque se estaba hablando de temas diferentes: sobre el gusto sexual, tema que asignaba a la intervención y, por su parte, sobre la familia natural. Al final, Bernardo Barranco tomó la palabra y mencionó que, a su juicio, “no es la formación diversa de la familia a lo que le teme la tradición judío-cristiana, sino a la sexualidad en todas sus manifestaciones”.

3.1.1 El debate sobre la participación en los Foros al interior de la Fraternidad

La diversidad dentro del grupo interespiritual de la *Fraternidad* comparte diferentes puntos de vista y posiciones respecto a las denominaciones y tipologías sobre qué deberíamos entender por el diálogo interespiritual. Cuando se trataba de reunirse en distintos templos y compartir diferentes ejercicios espirituales, la mayoría estaba de acuerdo en que se trataba de un trabajo que implicaba la apertura hacia otras tradiciones con las cuales se debe aprender a convivir, compartir y cohabitar. El itinerario se cumplía sin problema. Sin embargo, en el escenario de la participación en los foros ciudadanos dentro de la Cámara de Diputados y el Senado de la República existieron disidencias sobre la pertinencia de tales eventos. Con estrategias democráticas al interior del grupo se puso en cuestión sobre si se debía o no hacer acto de presencia en esta arena pública. Tras ello se concordó que lo mejor para la *Fraternidad* era presentarse en dichos eventos.

En una ocasión tuve la oportunidad de realizarle una entrevista semiestructurada y abierta a Elías González quien estuvo inicialmente en desacuerdo sobre la participación en estos eventos. Dado el caso le pregunté cuál era la relevancia dentro del diálogo interespiritual, llevado por las comunidades, de tener dentro de su agenda la revisión del Estado laico mexicano. Las respuestas de Elías son contundentes:

Esta pregunta que haces es muy importante. No sé si esté en mí responder a ella porque yo fui quien se opuso de primer momento al hecho de acercarnos a la Cámara de Diputados. En la *Fraternidad* existen diferentes puntos de vista sobre si es o no necesario este diálogo sobre la laicidad o con el Estado laico. Esta diversidad de perspectivas es lo que hace maravilloso al diálogo interespiritual. Yo, por mi cuenta, busco una experiencia del diálogo intercultural y desde abajo, y estos caminos se intentan pensar sin la necesidad del Estado. Esto no quiere decir que esté a favor de una especie de Estado confesional o teocrático, dejando la puerta abierta para que la Iglesia Católica tome más poder en el país

y sea parte obligatoria de la educación pública o recupere privilegios perdidos como en los hospitales. En lo que estaba en desacuerdo era en llevar a cabo el diálogo con diputados, porque desde ahí nos acercamos a una falsa pluralidad desde arriba... (Entrevista realizada el 8 de agosto del 2018)

En retrospectiva –después de casi un año-, tengo que aceptar que la entrevista que le realicé a Elías enriqueció en muchos matices mi propia interpretación del fenómeno interespiritual, y fue decisiva para este trabajo. No obstante, personalmente concibo el activismo religioso indispensable en las arenas públicas como la Cámara de Diputados, el Senado de la República y otros espacios. Traigo a cuenta esta entrevista por la lucidez con la que Elías hace mención sobre las diferencias entre las formas de identidades religiosas latinoamericanas frente a otras identidades religiosas *anglo-europeas*:

...esto tiene que ver con la formación histórica de identidades religiosas en Latinoamérica y en otras partes del mundo. Acá, la identidad religiosa es mucho más flexible –como tú mencionabas-, “una persona siendo católica puede ir por la mañana a misa y en la noche a que le lean las cartas sin sentir ninguna contradicción”. Allá no, en Estados Unidos o eres judío y haces cosas de judíos o eres musulmán y sigues los preceptos del Islam, o no lo eres... es quizá la historia de Latinoamérica a través del sincretismo y el mestizaje lo que permite esto... En Estado Unidos lo que domina es el multiculturalismo y la tolerancia liberal, y esto es más o menos hacia donde apuntan las discusiones sobre el Estado laico mexicano o la laicidad en nuestro país. (Entrevista, 8 de agosto del 2018)

Menciono esto debido a la dirección en que gira esta investigación. Así pues, los temas que exponemos con motivo de la realización de los diferentes foros en la Cámara de Diputados y el Senado de la República, no son tópicos trabajados aquí de manera exhaustiva; sino, en todo caso, sirven de medios para descubrir los procesos de identificación de los consejeros y consejeras que se expusieron frente al auditorio. Es la participación particular de los consejeros a debate lo que nos interesa, y no los temas específicos (cada uno de ellos tan complejos como para desarrollar investigación individual). Con ello mostramos que nuestra labor etnográfica está en dirección al problema de la construcción de las identidades religiosas en el diálogo y la pregunta sobre la posibilidad de emergencia de una subjetividad interespiritual.

3.1.2 Foro Ciudadano: Iglesias y Religiones por la Inclusión

Senado de la República, Av. Paseo de la Reforma 135,

Esq. Insurgentes Centro, Colonia Tabacalera,

Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México C.P. 0603

7 de febrero del 2018

En el marco de la “Semana mundial de la armonía interconfesional” entre religiones, confesiones y creencias, que se celebra durante la primera semana de febrero de cada año, por resolución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el 7 de febrero del 2018 se realizó el Foro Ciudadano: "Iglesias y Religiones por la Inclusión" en el Senado de la República.

Alrededor diez participantes de la *Fraternidad* presentaron un pequeño discurso (no más de 8 minutos) dentro del recinto. Asistieron representantes de religiones, confesiones y creencias, tanto nacionales como internacionales, entre ellos: la Iglesia Católica Romana, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, la Iglesia Vetero de México (IVM Misión), la Iglesia la Luz del Mundo, la Comunión Mexicana de Iglesias Reformadas y Presbiterianas (CMIRP), la Iglesia Luterana del Buen Pastor (Casa Pastoral), la Guimel (Judíos mexicanos LGBT, Familia y Amigos), la Comunidad Sikh Dharma de México, la Comunidad Musulmana Ahmadiya de México, el Dhammapada Budismo Zen México, el Instituto de Vrindavan para la cultura y estudios vaishnavas, entre otros. La gran parte de las intervenciones del grupo tocó un punto específico referente a los procesos de la exclusión hacia la diversidad sexual, defendiendo la igualdad y el matrimonio igualitario. Fueron dos las participaciones de los consejeros que más sobresalieron a mi juicio para dar síntesis a lo que se presentó.

Una de las participaciones más sobresalientes estuvo a cargo del Obispo Oscar Pérez Solano, miembro de la Iglesia Vetero de México A. R. El consejero y cofundador de la *Fraternidad Interespiritual* sugirió que la mejor forma para dialogar sobre la exclusión radica en “hablar desde la experiencia”. Ante ello dio un relato sobre la reacción de exclusión que ha recibido la Iglesia Vetero de México y algunos de sus seminaristas o ministros de culto por ser reconocidos como homosexuales. Expuso el caso sobre el primer momento en que en su Iglesia se presentó un seminarista con identidad de género

homosexual y quien abiertamente expresó el estar en matrimonio (en la Iglesia Vetero está permitido el matrimonio de los ministros de culto), con lo cual algunos feligreses reaccionaron de manera negativa ante tal acontecimiento dejando de asistir y profesar.

De igual forma, pastores y cléricos de otras denominaciones religiosas, principalmente católicos reconocidos por el Vaticano, generaron un estigma y discriminaron a los obispos veterotestamentarios por la preferencia sexual de algunos de ellos. Además, se le adjudicó a la Iglesia Vetero de México el señalamiento de herejía por optar un “universalismo salvador”, ya que se intuía que en esta comunidad el camino para la salvación está abierto para cualquiera, “incluso para los sodomitas” (refiriéndose a los homosexuales).

El Obispo Solano mencionó que, dentro de la Iglesia Vetero de México, el deber de estar al servicio de Dios implica todo un esfuerzo pues es obligación para sus ministros de culto emprender pedagogías de la inclusión para todos y todas las personas. “El Dios, del mensaje divino de Jesucristo, es un Dios de inclusión, de construcción y de edificación social y espiritual”, fue lo que dijo el Obispo. Así pues, “la Iglesia Vetero de México cuando creó sus estatutos, en el artículo 15, decreta hacer valer los derechos humanos de todas la personas y todos los individuos de esta nación”, declaró. Para concluir el Obispo Oscar Solano señaló el papel que juegan las religiones como entidades morales y éticas en la sociedad y, específicamente, el papel de los ministros de culto frente a sus comunidades como los divulgadores de prácticas de inclusión que enriquezcan los puntos centrales del respeto mutuo para el desarrollo de los individuos y el fortalecimiento del tejido social. Afirmando, con gusto, que después de tiempo de trabajo con los feligreses en su comunidad se ha logrado generar la aceptación por parte de los creyentes hacia la diversidad sexual en algunos de sus representantes y en la sociedad en general.

Antes de continuar con expresar el mensaje general del foro, queda por decir que la Iglesia Vetero se separó de las grandes Instituciones Católicas desde el siglo XIX. Esta es la herencia de la Iglesia Vetero de México, la cual sigue las lógicas de otras Iglesias en el mundo adscritas a esta tradición, donde algunos miembros participan del matrimonio igualitario y han sido reconocidos abiertamente como homosexuales.

La otra participación que sintetiza la intervención de la *Fraternidad* dentro del foro estuvo a cargo del Fraile Dominicó Julián Cruzalta, quien forma parte de la red de

Iglesias por la paz, y quien es reconocido por la *Fraternidad* como consejero honorario. Julián Cruzalta tiene un camino espiritual largo. Lo interesante en su exposición, más allá de su discurso filosófico y teológico pulcro, fue la sinceridad con que habló de las contradicciones internas de su confesión y de las instituciones católicas en general. En términos académicos enfatizó en la necesidad de la práctica hermenéutica de la lectura de los textos, situando la interpretación a las exigencias de nuestro contexto. Con ellos sugería que el ejercicio de la hermenéutica combate las posiciones dogmáticas y fundamentalistas. Además, señaló la necesidad de hablar con sinceridad desde adentro de las instituciones sobre los nuevos procesos de reconocimiento de la diversidad sexual y el matrimonio igualitario. Decía que dentro de las instituciones católicas la mayoría sabe de las preferencias sexuales de muchos de sus representantes, pero permanece la “doble moral” de “ocultar lo evidente como un secreto a voces”, o de “dar una cara hacia el exterior y otra hacia el interior”. Mencionó que dentro de su orden se ha cuestionado la necesidad de inclusión de la diversidad sexual, ante lo cual se generó un documento que emitía el llamado de “Nadie somos para impedirte venir a nuestra orden“, que al estar abierto para el servicio público inmediatamente fue censurado por el Vaticano, permitiendo su uso al interior de la comunidad, pero ocultándola hacia el exterior.

Me pareció interesante la comparación de ambas experiencias. En un lado tenemos a la Iglesia Vetero de México, una Iglesia emergente, distinta, diferente, marginalizada y propia de las minorías (el templo principal de esta Iglesia se encuentra en Xalostoc, Ecatepec, en el Estado de México) frente a la práctica convencional del catolicismo hegemónico. La experiencia compartida por Fray Julián, desde el interior de la orden de los dominicos, muestra cómo se sobrellevan los procesos de exclusión, segregación y ocultamiento de la diversidad sexual dentro de sus comunidades. Lo relevante a subrayar es cómo cada uno de estos casos resiste ante los procesos de discriminación, trabajando por la inclusión de la diversidad sexual y de género y la lucha por la aprobación del matrimonio igualitario.

Las demás participaciones siguieron la misma línea, con excepción del discurso de presentación de la mesa y la presentación de la *Fraternidad* -este último a cargo de Ricardo Manzano-, así como el discurso del cierre por parte de la Senadora Luz María Beristain por el Partido del Trabajo en el estado Quintana Roo, quien aparentemente gestó los espacios de este foro. Otras participaciones como la de Shabadrang Singh Khalsa de

la Comunidad Sikh Dharma de México, trató algunos puntos sobre la igualdad y al matrimonio igualitario desde la postura del sijismo (el sijismo es una religión proveniente del norte de la India, como resultado de las guerras entre grupos del islam y grupos hinduistas). Otro participante fue la del judío Luis Perelman Javnozón, sexólogo representante de la Fundación Guimel A.C., quien habló del proceso de aceptación del matrimonio igualitario –o procesos similares en su tradición- en la mayoría de los países del mundo dentro de los movimientos de la comunidad judía, con excepción de grupos ortodoxos y ultra ortodoxos.

3.1.3.- *Foro Juvenil Interdisciplinario: “La mujer en la sociedad del siglo XXI”, mesa “Rompiendo paradigmas y estigmas sobre la Mujer en la Religión”*

Senado de la República Av. Paseo de la Reforma 135,
Esq. Insurgentes Centro, Colonia Tabacalera,
Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México C.P. 0603

16 de febrero del 2018

El caso del Foro Juvenil Interdisciplinario estuvo organizado por “Etérea: Spot Cultural” y el Senado de la República representado por la senadora Luz María Beristain del Partido del Trabajo en el estado de Quintana Roo. El foro se llevó a cabo en el auditorio Octavio Paz. Ahí se dieron cita jóvenes profesionistas recién egresados de distintas carreras universitarias en el país. En las primeras dos mesas del foro participaron principalmente integrantes de “Etérea: Spot Cultural”, quienes organizaron mesas con intervenciones de mujeres y hombres dedicados a las ciencias políticas, al derecho, a la filosofía, etc., participando en referencia al tema de “La mujer en la sociedad del siglo XXI”. Fue hasta la tercera instancia donde mujeres integrantes de la *Fraternidad* participaron en la mesa titulada "Rompiendo paradigmas y estigmas sobre la Mujer en la Religión". En ella participaron: la madre Concepción, de la Iglesia Vetero de México; Tahirih Amador, del Centro de la Comunidad Bahá'í de la Ciudad de México; Amina Alwahabi, del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana; y la hermana RādhāKānti DeviDāsi de la Tradición Hindú – Vaisnava.

De la participación de las integrantes de la *Fraternidad* sintetizamos lo siguiente: la madre Concepción de la comunidad veterotestamentaria expuso la actual apertura que

existe en la Iglesia Vetero de Mexico para fomentar la importancia del papel de las mujeres religiosas en sus comunidades, incitándolas hacia su formación como líderes religiosas llegando incluso a aspirar al rango de Obispo. Además argumentó en contra a la segregación actual en la sociedad moderna sobre el papel de la mujer dentro de las instituciones religiosas, a partir de apartados de los textos sagrados como la Biblia donde se hace mención de la participación activa de las mujeres alrededor de Jesús, al igual que en algunos de los pasajes de San Pablo donde se reconoce la importancia de la mujer en la vida religiosa. Frente a esto último, la madre Concepción concluía que el rol de la mujer espiritual dentro de las instituciones religiosas católicas romanas se encuentra en retroceso a comparación de la práctica en la antigüedad que rescata la Iglesia Vetero de México.

La hermana RādhāKānti DeviDāsi de la Tradición Hindú–Vaisnava, habló del papel de la mujer conforme a los Vedas, donde Krishna se representa como Padre y Madre, además de mostrar todas las representaciones de la divinidad femeninas. Por otro lado, Amina Alwahabi, del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, intentó eliminar algunos prejuicios referentes al estatus de la mujer dentro de su comunidad islámica. Sustentó esto dentro de varios pasajes del Corán para demostrar la valorización igualitaria entre hombres y mujeres en referencia al carácter espiritual, e incluso la alta valorización de la mujer dentro de la familia. A su vez defendió el tipo de organización social dentro de la comunidad haciendo mención del carácter complementario entre el hombre y la mujer dentro de las familias, defendió el uso del velo como parte de su libertad para buscar el respeto de cualquier persona, y dio énfasis en la equidad de educación que recibe el hombre y la mujer dentro de su tradición.

La participación de Tahirih Amador, del Centro de la Comunidad Bahá'í México, fue la más significativa de la mesa según mi interpretación. Menciono esto porque en Tahirih se expuso una revolución más completa del papel de la mujer en la religión. La ponente empezó diciendo que para hacer frente al título de la mesa “Rompiendo paradigmas y estigmas sobre la Mujer en la Religión” lo que hacía falta era acercarse al trabajo existente de las mujeres en cada comunidad, y que para ello la dirección de su presentación estaría no sólo en mostrar la percepción de la Fe Bahá'í en términos de las escrituras sino que habría que manifestar en cómo se llevan estos principios en términos prácticos. Tahirih Amador empezó leyendo varios textos de la tradición Bahá'í donde su

sentido exponía una igualdad y equilibrio entre el hombres y mujeres en cuanto seres espirituales. Algo sobresaliente en la exposición de Tahirih fue que además de leer textos Bahá'í, expuso fragmentos de la Biblia y del Corán donde similarmente se tocan los mismos puntos sobre la valorización del hombre y mujer por igual (lo fundamental de la Fe Bahá'í es que se considera una religión independiente, como el monoteísmo más joven del mundo, y como una religión que da apertura al diálogo entre tradiciones religiosas; de ahí que en esta exposición se haya hecho uso de distintos textos sagrados). La Fe Bahá'í nace a finales del siglo XIX en Irán -anteriormente Persia-, con el principio sagrado de la unidad de la humanidad. Tahirih Amador continuó ante el auditorio insistiendo en la practicidad del discurso de su profeta Bahá'u'lláh, fundador de la Fe Bahá'í, señalando la profecía que vislumbró a principios del siglo XX sobre sufragio efectivo de las mujeres en la vida democrática de los países del mundo, además de sostener que en el siglo XX el mundo empezaría a “feminizarse”, después de un largo dominio masculino.

El profeta Bahá'u'lláh sostenía que el papel de la mujer en diferentes esferas de lo humano era necesario: en los social, económico, político, etc. Unos de los pilares de las enseñanzas de bahaísmo es la defensa de los Derechos Humanos de hombres y mujeres, además de apostar por la educación igualitaria de los sexos. La exposición de Tahirih culminó con algunas fotografías sobre cómo se concretizan estos principios en varias comunidades Bahá'í en el mundo, con proyectos donde la mujer participa en el sector comercial, económico y político, cerrando con la imagen de la Sra. Bani Dugal, representante de la Comunidad Internacional Bahá'í ante las Naciones Unidas (la comunidad Bahá'í tiene el estatus de organización no gubernamental de consulta frente a la ONU). Tahirih cerró diciendo que esta tradición tiene como objetivo la reestructuración de la sociedad mundial, que proporcione los derechos legales necesarios, que facilite las necesidades educativas y de empleo de la mujer, que mantenga y refuerce la unidad fundamental de la sociedad y la familia en un ambiente de amistad y justicia, y que promueva la participación plena de la mujer en todas las áreas del quehacer humano,

Considero la participación de Tahirih como la más completa debido a que al final hubo una intervención crítica para las cuatro panelistas y ella fue la única que respondió. Dentro del público una mujer de unos 30 a 35 años -quien no dio su nombre-, fue quien interpeló a la mesa en general y sostuvo que, dentro de las exposiciones, permaneció constantemente, en menor o mayor medida, la asignación de rol femenino sobre el trabajo

reproductivo, de cuidado y de la instrucción familiar de los hijos. Ante ello preguntó, “desde sus tradiciones ¿qué es ser mujer? Y sobre todo, ¿qué sucede con las mujeres al interior de sus comunidades que han decidido no formar un matrimonio o tener hijos?”. La respuesta única de Tahirih cerró la tercera mesa señalando: la organización familiar no es el único espacio donde la mujer puede desarrollarse, y está en manos de los individuos decidir formar una familia y tener hijos o no hacerlo; y eso (el matrimonio), en ningún caso hace menos o más a un individuo.

3.1.4.- Foro ciudadano: Iglesias y Religiones por los Derechos Humanos y el Estado Laico

Palacio Legislativo

Cámara de Diputados Federal. San Lázaro

14 de marzo del 2018

El último foro al que estuve invitado fue al de “Iglesias y Religiones por los Derechos Humanos y el Estado Laico”. En esta ocasión el evento se llevó a cabo dentro del Palacio legislativo de la Cámara de Diputados. Por cuestiones de salud –una laringitis aguda– no pude asistir al recinto. En un principio lamenté mucho el no haber hecho acto de presencia para continuar con la etnografía. Sin embargo, tras la realización del foro me enteré que en tal evento fue casi nula la presencia en los paneles de los miembros jóvenes de la *Ftaternidad* con excepción del católico Elías Gonzalez y Shabadrang Singh Khalsa de la Comunidad Sikh, además el discurso de inauguración del evento por los cofundadores de la *Fraternidad Interespiritual*, el budista Ricardo Manzano, y el Obispo Oscar Solano de la Iglesia Vetero de México.

Todos los demás panelistas formaban parte de un grupo de ministros de culto altamente reconocidos por su larga trayectoria religiosa. La mayoría de los congregados en el foro fueron adultos de entre 40 y 60 años. Ante tal contexto revaloricé lo que consideraba una pérdida importantísima para la investigación preguntando sobre su participación en el foro -en dos entrevistas semiestructuradas y abiertas -, a algunos de los consejeros implicados. Una estuvo dirigida al Obispo Oscar Solano, y otra a Elías González (de la cual ya he hecho mención anteriormente). De ambas entrevistas obtuve poco referente a estos temas, tocando en menor medida algunas cuestiones sobre el Estado

laico. A ambos consejeros les pregunté: ¿cuál es la relevancia dentro del diálogo interespiritual el tener dentro de su agenda la revisión del Estado laico mexicano?

El Obispo Oscar Solano sostuvo que ante su condición como representante de minorías religiosas era fundamental el diálogo con el Estado mexicano defendiendo los procesos de laicidad. Continuó diciendo que en este punto no sólo se busca la no intervención de la iglesia católica hegemónica –o de cualquier otra iglesia –en asuntos públicos, sino la separación absoluta entre la política y la religión. Además de que, velar por la defensa del Estado laico también considera estar atentos a los catecismos por parte de los funcionarios públicos del Estado mexicano de cualquier rango, desde el presidente hasta los diputados y senadores. Sumado a ello, la lucha por el Estado laico como árbitro de la relación entre comunidades religiosas y vida pública del país, se hace mención de la defensa de los Derechos Humanos de las minorías.

Por su parte, Elías Gonzales, de quien ya hemos mencionado algunos matices de su punto de vista sobre el diálogo sobre la laicidad y el Estado laico, mencionó una última provocación: “el Estado laico nunca será neutral, por más de que se le piense como árbitro fuera del mundo, sus bases están en la ideología de Estado”.

3.1.5.- Corolario

Las participaciones en los foros intentaron formularse más allá de las adscripciones religiosas o espirituales de cada consejero de la *Fraternidad*, haciendo énfasis en su facultad de ejercer nuestras aptitudes ciudadanas en la defensa de distintos procesos democráticos. Lo que se manifestó en cada una de las mesas fue la diferencia entre prácticas emergentes y convencionales en materia religiosa frente a distintos procesos políticos propios de la sociedad moderna. El fortalecimiento y la defensa del Estado laico mexicano por parte de las comunidades espirituales, en este caso, minoritarias⁵, se acompaña de la defensa de los Derechos Humanos, las prácticas por la inclusión de la diversidad sexual con perspectiva de género, y la lucha por una sociedad más equitativa respecto al papel de la mujer. Corroboramos que, estas dinámicas representadas por

⁵ Sean reconocidas ante el Estado mexicano como Asociaciones Religiosas, Asociaciones Civiles o simplemente como siendo comunidades espirituales.

miembros de la *Fraternidad Interespiritual* son emergentes y no se podrían comparar con otras dinámicas convencionales de instituciones religiosas anquilosadas pero con mucho poder en nuestro país.

3.2.- La otra etnografía: el ejercicio interespiritual dentro de los templos a partir del disciplinamiento entre tradiciones

Hacer etnografía en la *Fraternidad Interespiritual* situó en diferentes escalas las problemáticas en las que están implicados algunos de los practicantes del diálogo individualmente o desde el sentido de sus comunidades, ya sea en términos locales, regionales e intercontinentales. Además, el ejercicio del diálogo como práctica y disciplina constante marca una distancia frente a otro tipo de diálogo implícito y de carácter accidental. Lo que yo he llamado aquí “los nuevos conversos al diálogo” participan de varios perfiles (proyección de su identidad y subjetividad), dependiendo de los intereses que tengan en torno al diálogo interespiritual. Una de las conjeturas más importantes que encontramos en campo es la consideración de este ejercicio como un verdadero reto civilizatorio, buscando como único objetivo el “aprender a vivir juntos” de cara a nuestras diferencias en “armonía” y “paz”. Otra conjetura sobre estos ejercicios radica en sugerir que en estos espacios están emergiendo nuevas subjetividades interreligiosas e interespirituales. La identidad religiosa convencional, la identidad de los idénticos –esencialista, ahistórica y substancializada-, es examinada de manera crítica, a partir de la realidad que manifiestan estas prácticas concretas de la autoadscripción de nuevos creyentes que buscan ser reconocidos como cristianos interreligiosos, budistas interespirituales o hinduistas interrespirituales.

Existe un amplio archivo que muestra distintos ejemplos de trayectos de identidades religiosas en el camino a la disciplina del diálogo interespiritual. Un ejemplo paradigmático es el de Pierre-François de Béthune, un monje benedictino, secretario general del Diálogo Interreligioso Monástico (DIM), quien propone que el diálogo interespiritual debe estar basado en la “hospitalidad sagrada”. Esto lo toma en cuenta debido a que él tuvo la oportunidad de viajar a Japón a vivir una experiencia intermonástica en un monasterio zen. Para Béthune es necesaria la experiencia de la hospitalidad, es decir, de vivir en carne propia y de manera disciplinada el encierro en el monasterio (o cualquier otro lugar sagrado que fomente la disciplina), con todos los

seguimientos a los ejercicios que exija la norma de la espiritualidad a la que nos acercamos en el encuentro.

Podemos señalar muchos ejemplos de casos similares sobre quienes han llevado a la práctica, de manera disciplinada e intensa, el ejercicio del diálogo como camino espiritual. Muchos han encontrado similitudes entre sus tradiciones y otras prácticas espirituales. Algo a considerar es valorar cómo el diálogo interespiritual, en sus múltiples y variados lugares de encuentro, tiene la capacidad de ser una posibilidad de tránsito religioso a partir del contacto con la alteridad. Esto quiere decir que a partir del diálogo se abren las puertas, posiblemente, de la movilidad religiosa, la conversión o, por el contrario, el fortalecimiento de las fronteras identitarias.

Es en el encuentro interespiritual donde sucede el mutuo descubrimiento entre creyentes y, específicamente, en el caso de la *Fraternidad Interespiritual* se expuso el encuentro por parte de algunas minorías religiosas de la ciudad de México. En la etnografía que presentamos se quiere sintetizar algunos casos sobre creyentes en diálogo, desde los más “radicales”, de quienes dan mayor dinamismo a sus experiencias en el diálogo interespiritual, pero también de quienes en el diálogo interespiritual refirman sus identidades, no las exponen, no pierden sus convicciones, sino que las fortalecen. Siempre habrá quienes en el encuentro busquen enriquecer su vida espiritual y su potencial político de enseñanza intercultural, que acá hemos señalado como una especie de saber antropológico sobre el “aprender a vivir” frente a la diferencia. Estos dilemas se resolvieron en el campo y hemos seleccionado parte del trabajo etnográfico que atraviesa de manera transversal toda la reflexión teórica que hemos evocado. Así pues, el trabajo empírico y su recolección de datos vía a las distintas herramientas etnográficas de las que hemos hecho uso, se exponen con la intención de dar la justa envergadura a esta investigación que tiene como objetivo una apuesta teórica en torno a la construcción de identidades religiosas en los espacios del diálogo y la emergencia de una subjetividad interespiritual.

3.2.1.- El ejercicio del diálogo interespiritual como práctica de campo

Nota introductoria:

En el transcurso de los primeros días de septiembre del 2017, hacia la segunda reunión con el grupo de la *Fraternidad*, varios estados del centro del país fueron sacudidos por dos sismos de alta magnitud. El primero fue la noche de 7 de septiembre y el segundo el día 19 por el medio día, este último con un mayor impacto para la ciudad de México. Las cifras de pérdidas humanas y materiales fueron desastrosas. Esto detuvo un poco mis actividades en la *Fraternidad* dada la urgencia que se vivía en el país. Sin embargo, la agenda del grupo no se detuvo y algunos de los consejeros se dieron cita a la Ceremonia Interreligiosa por la Paz, que se llevó a cabo en la Parroquia de San José de la Iglesia Anglicana de México. Ahí la *Fraternidad Interespiritual* se manifestó como un movimiento joven frente a distintos ministros de culto. Esto fue el día 21 de septiembre. Al enterarme de ello conversé con Ricardo para intentar ponerme al corriente; él me brindó la oportunidad de asistir de nuevo a la mezquita el día viernes a la oración de *Yumu`ah* o *azalá (salat)* con los musulmanes. Ahí se darían cita algunos consejeros de la *Fraternidad*.

Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

Euclides no. 25, 11320 Miguel Hidalgo, Ciudad de México

Viernes 22 de septiembre del 2017

En esta ocasión la cita fue a las 2 de la tarde. Yo iba acompañado por una amiga, estudiante de filosofía, que vive muy cerca de la mezquita. Mientras íbamos en camino platicábamos sobre el porqué de mi asistencia a la oración de ese día. Sin darme cuenta se alimentó la inquietud en ella y me pidió dejarla asistir como acompañante. Primero dudé en aceptar porque intuía que la relación entre hombres y mujeres en la mezquita era especialmente diferente. Después, pensándolo mejor, el hecho de que ella estuviera ahí podría ayudarme ya que la oración se hace por separado, y así yo podría tener una visión de la actividad con los hombres y ella podría ofrecerme otra perspectiva de la oración desde la actividad con las mujeres.

Llegamos con 20 minutos de retraso. Había algunas personas afuera y otras apresurándose por entrar. Se escuchaba a las entradas la voz de Imam, Said Louahabi, que daba el sermón. Yo no encontré por ningún lado a Ricardo Manzano así que le hice una llamada. Ricardo me comunicó que no podría asistir pero que buscara a Amina (hija de Imam), consejera de la *Fraternidad*. La busqué un poco pero no di con ella. Decidimos entrar.

Mi amiga entró a la primera estancia de la planta baja y yo subí hacia el primer piso. En la primera planta, lo primero que me sorprendió fue que todos estaban formados siguiendo las diagonales de la alfombra (con la inclinación de 45 grados y separadas, una de la otra, por poco más de medio metro). En el momento que entré justo iba terminando el sermón del Imam y empezaban las posturas de la oración. Cometí el error de formarme con ellos y seguirlos. Hice un par de reverencias en la mezquita y después decidí hacerme a un lado para no faltar al respeto. Cuando terminó la oración todos se juntaron para comer cuscús. Yo esperaba el momento indicado para buscar a Amina o para acercarme a alguien y comentarle el motivo de mi visita. Tuve varias complicaciones, primero, la mayoría de los hombres de ahí se notaban extranjeros, sólo se escuchaba a personas hablando en árabe. Segundo, al estar separado con las mujeres no podía localizar a Amina, ni a mi amiga. En cuanto pude y vi quién repartía los alimentos me acerqué para platicar con él. Le dije que iba por parte del grupo de la *Fraternidad Interespiritual*. Al escucharme me pidió que esperara un momento, que después de comer habría una reunión con conversos y que ahí estaría el Imam para contestar todas mis preguntas. Esperé.

Dentro, las personas empezaban a abandonar la mezquita; algunos de ellos dieron su limosna o *sadaqa* antes de retirarse. Después, la persona a la que me había acercado me pidió que subiera al segundo piso, ya que ahí se daría la plática. Ya estando arriba, permanecían algunos hombres sentados en la alfombra, conversando cerca del Imam. Me acerqué un poco y tomé un espacio.

Al poco tiempo entraron algunas mujeres; todas cubrían sus rostros. Fue entonces cuando dio inicio la plática. El Imam comentó algo sobre los recientes sismos como manifestación de la fuerza de Allá, frente a la cual “nada podemos hacer”. Habló sobre las reglas de conducta, el disciplinamiento y los hábitos de limpieza en prácticas corporales de los creyentes. Explicó la importancia de hacer todas las actividades puras con la mano derecha, y lo impuro con la mano izquierda. (En esta última parte noté algunas risas de algunas de las mujeres que habían subido, lo cual me causó extrañeza).

En ese intervalo de tiempo subió mi amiga (le habían puesto burka y un vestido), y se sentó a mi distancia. Luego supe que aquellas mujeres no eran creyentes del Islam sino invitadas a un ritual de boda que se llevaría a cabo en ese momento. Siguió la charla, algún converso tomó la palabra y recitó alguna oración en árabe entre sollozos y llanto.

A continuación, el Imam habló sobre la importancia del Islam como manifestación reciente y minoría religiosa en el país. (De ahí que se permitiera el estar juntos a hombres y mujeres en esa pequeña plática dentro de la mezquita. “Ya que esta es una práctica joven en el país, y es entendible que así sea. No como en otros países donde la manifestación es milenaria”). En el ritual de la boda pude percatarme que la mujer no era musulmana, sino sólo el hombre. Estuvieron ahí los testigos quienes entregaron regalos, y así –con cierta similitud al ritual cristiano- se consumió el ritual de matrimonio. Con esto, el Imam pensó que era suficiente, sin antes invitarnos a la oración todos los viernes a las 2 pm. Entonces nos despedimos.

Ya no busqué más a Amina. Al salir de la mezquita tomé algunos pequeños libros, que evidentemente están dirigidos hacia nuevos conversos. Todos traducidos al español, por obviedad, y con información general sobre la tradición religiosa islámica, sus prácticas y formas de vidas.

Ya a las afueras de la mezquita encontré a mi amiga sin el burka y el vestido que le habían prestado y nos dirigimos hacia un café de la zona. Por lo que pudimos platicar, el acercamiento de ella fue mucho más intenso que el mío. A ella de inmediato le asignaron el papel de posible conversa. Yo pasé por un simple curioso en la mezquita.

Comunidad Dhammapada Budismo Zen

Calle Pennsylvania 143, Col. Nápoles,

03810. Ciudad de México, CDMX

7 de noviembre del 2017.

Aunque nos quedamos de ver con 20 minutos de anticipación en la dirección indicada, no fue sino hasta 5 minutos antes de las 19 horas cuando nos abrió la puerta el maestro Zen. Tres personas esperábamos: Tahirih, Adolfo y yo. Al entrar nos presentamos con el maestro Mahashuru de la Sangha Dhammapada, quien dijo su nombre en idioma pali, Nipur Bhasi, que significa en español: guerrero del ego. Entramos a un departamento muy amplio, instalado propiamente para la meditación en un tercer piso. Ahí nos esperaba una chica más, y al poco tiempo llegó otra chica. El maestro preguntó sobre cómo es que nos habíamos enterado de la práctica de meditación que se llevaría a cabo esa noche. Los tres que esperábamos afuera dijimos que a través de Ricardo y la *Fraternidad Interespiritual*.

Nos preguntó si teníamos ya un acercamiento sobre la práctica Zazen y la mayoría optó por negarlo. El maestro nos expuso brevemente de dónde proviene la práctica espiritual del budismo Zen, los países del mundo donde actualmente tiene una presencia significativa, y sobre sus diferencias con otras ramas del budismo. Enfatizó en que el Zen no era una práctica religiosa sino una serie de ejercicios y enseñanzas espirituales. Después de eso, explicó de qué se trataría la meditación que llevaríamos a cabo, la que constaría de 45 minutos en posición de flor de loto, escuchando vibraciones de los mantras. Los primeros 5 a 10 minutos el maestro cantaría los *bodhisattvas* (traducido como los iluminados o seres sintientes, depende de la tradición) y, posteriormente, leería una lección del Dhammapada. Después de ello entraríamos en meditación el tiempo restante, con una respiración rítmica e intentando el “no-pensar”. Así sucedió.

Terminando la meditación el maestro preguntó cómo nos habíamos sentido, primero, con el ejercicio corporal de la meditación, si es que lo habíamos logrado. Todos los asistentes expusieron sus altibajos. Era evidente que en una práctica así, necesariamente, dependemos de la disciplina y el hábito, cosas de las cuales carecíamos. La siguiente pregunta del maestro fue sobre qué habíamos “interpretado” de la lección del Dhammapada, que en esa ocasión versaba sobre “El necio”. La historia era sencilla: un discípulo no podía abandonar todas las implicaciones del ego: sus logros laborales, sus posesiones económicas, sus relaciones familiares, etc. Por ello ante “el maestro” no podía acceder al verdadero camino de la sabiduría budista. Varias fueron nuestras interpretaciones, pero coincidíamos en que nosotros nos identificábamos con el necio. Hablamos sobre la batalla contra el ego, tan importante para la tradición del budismo Zen. Concluimos que la práctica Zazen no acepta la distinción entre objeto-sujeto, que “todos formamos parte de una Unidad”. También, al eliminar la idea de sujeto, se elimina la mayoría de implicaciones que se han dado al nacimiento y la muerte en Occidente. Se habló un poco más sobre el dolor según el budismo, sobre la cuestión del apego, el deseo, etc., pero fueron líneas furtivas ya que el tiempo se agotó rápidamente.

Al despedirnos sonó el timbre, era Ricardo Manzano junto con el obispo Oscar Solano de la Iglesia Vetero de México -al parecer no podían interrumpir la sesión de meditación hasta que culminara-. Fueron a agradecernos por haber asistido, y agradecer al maestro por su espacio. Salimos del departamento sin antes ser invitados por el maestro

a asistir en otras ocasiones a meditar todos los martes, a la misma hora y en el mismo lugar.

Salimos del edificio. Ya afuera nos quedamos Ricardo, el obispo Oscar Solano, Tahirih, Adolfo y yo. Se comentó sobre las próximas reuniones, una de ellas sería en la Cámara de Diputados donde se abriría un foro respecto al artículo 24 de la constitución, sobre libertad religiosa. Tahirih, además, nos invitó a la proyección del documental “Luz para el Mundo” en el Centro de la Comunidad Bahá’í de la Ciudad de México. Todos acordamos en estar presentes y nos despedimos con abrazos.

Comunidad Bahá’í de la Ciudad de México
Calle Emerson 421, Bosques de Chapultepec,
11580 Miguel Hidalgo, CDMX, México.

19 de noviembre del 2017

El día domingo nos dimos cita en la Comunidad Bahá’í de la Ciudad de México, donde se proyectó el documental “Luz para el mundo”. La finalidad era que nos familiarizáramos y compartiremos diálogo por motivo del 200 aniversario del nacimiento de Bahá'u'lláh, fundador de la Fe Bahá’í. En mi caso era la primera vez que oía hablar sobre esta religión. Según interpreto, la Fe Bahá’í promueve la síntesis la unidad de todos los credos en un solo Dios. Los distintos profetas o maestros que han pasado por la historia de la tierra son enviados por el mismo ser trascendente que promueve revelaciones según la evolución de la humanidad. Ahora en tiempos de la globalización es necesario concebimos como una sola civilización planetaria, una sola humanidad sin diferencias de razas, etnias, color, etc. El sentido de la comunidad de la que es partícipe la Comunidad Bahá’í, se basa en el servicio al otro. Los principios de esta Fe son la justicia, igualdad y unidad. Lo interesante es que no promueven la inferioridad de otras religiones, incluso se podría decir que de alguna forma el ejercicio del diálogo interespiritual se encuentra dentro de las enseñanzas Bahá’í.

Al finalizar el documental charlamos sobre el tema, sin antes presentarnos. Estábamos Ricardo, Elías, Tahirih, Gabriela (representante de la Comunidad Bahá’í en la ciudad de México), Paulina (Krishna), un colombiano de nombre Nara Narayan (Krishna, invitado por Paulna), el abogado Ricardo, el esposo de Gabriela (un iraní, de quien olvidé

su nombre, y quien también es representante de la Comunidad Bahá'í en la ciudad de México) y yo. Hablamos, principalmente, sobre la posibilidad de nuevos retos para la humanidad y si el diálogo interreligioso era uno de ellos. Fue una apacible plática entre el té, café y las galletas, donde todos tomamos la palabra y concluimos que el diálogo interespiritual “no sólo es posible sino necesario”.

Nos despedimos sin antes pasar a la librería de la Comunidad, algunos de nosotros compraron libros. Cerramos el día esperando volver a encontrarnos.

3.2.2.-*Colorario*

He expuesto una parte etnográfica que intenta hacer síntesis de las actividades que se llevan a cabo en la *Fraternidad Interespiritual*. Como evidenciamos, las reuniones se realizan en diferentes templos de la ciudad de México y cada comunidad generaba una serie de actividades a las cuales se les ha denominado Círculos, propios para compartir la palabra, el debate, la oración o cualquier otro ejercicio espiritual. He seleccionado estas experiencias de campo para poder sustentar la problematización sobre la construcción de identidades religiosas en los espacios del diálogo y la posible emergencia de una subjetividad interespiritual. Queda por decir que las reuniones en los distintos templos fueron muchas, cada una de ellas con logísticas similares aunque situadas desde cada tradición del templo anfitrión. Además, se llevaron a cabo algunos devocionales y festividades compartidas como el *Ramadán* donde la Fraternidad tuvo invitación abierta.

4.- La construcción de las identidades en las prácticas del diálogo interespiritual y la posible emergencia de una nueva subjetividad civilizatoria

« Hoy me pasó algo muy chistoso. Iba caminando por la calle de esta enorme Cdmx. Me detuve en la esquina de la banqueta esperando a que se pusiera en verde el paso peatonal. En eso, una señora mayor que las hacía de guía de un joven ciego, se detuvo a mi lado y se me quedó viendo. "En su morral dice: ´soy católico, dialoguemos´" le dijo la señora al joven refiriéndose a una frase que traigo en el morral y que dice "*I'm Catholic, let's dialouge*". La frase es de un recuerdo que me regalaron del *Parliament of the World's Religions*. Como casi nunca me pasa (nótese la ironía) la señora me confundió con gringo, así que se tomó total libertad de escanearme y describirme al joven ciego que guiaba (al cabo yo no entendería español). "Pues ahí dice que es católico, pero el rosario que lleva no es cristiano (se refería a mi mala budista que una amiga me regaló desde Corea)... la verdad es que parece más bien judío. Pero sí trae una cruz colgada del pecho." Estas fueron las palabras elegidas por la señora para describirme. El joven ciego le preguntó por el material de mi cruz. "De madera" dijo ella "no como la de oro de los papas". "Bueno" le respondió el joven "Francisco no usa de oro, él es buena gente". El semáforo peatonal se puso en verde. Todos cruzamos la calle y seguimos caminando. Yo continué mi día como todo un- mexicano-que-parece-gringo-cuyo-morral-dice-que-es-católico-pero-reza-con-un-rosario-budista-pero-realmente-parece-judío-si-no-fuera-por-la-cruz-de-madera-en-el-pecho feliz.»

Elías González, publicación del 4 de diciembre del 2017 en Facebook

He dejado para este momento la discusión teórica después de un breve recorrido por algunos de los datos etnográficos recibidos en la estancia de campo. La discusión teórica que evocamos se refiere a la construcción de identidades religiosas desde los espacios del diálogo interespiritual y la posible emergencia de una subjetividad interespiritual como ejemplo civilizatorio.

La problematización teórica desde la perspectiva antropológica debe estar sustentada con datos empíricos. Ello representa siempre un mayor esfuerzo para darle materia a los conceptos utilizados, uno de estos conceptos es el de subjetividad. Como he

señalado anteriormente, el concepto de subjetividad tiene una genealogía filosófica y psicoanalítica. Tras el trabajo llevado a cabo por el estructuralismo y el postestructuralismo francés, así como por la hermenéutica alemana, el problema de la construcción de subjetividades adquiere historicidad, abandonando su carácter trascendente o substancializado. Desde ahí parte la propuesta de la antropología de la subjetividad que sugiere Paula Cabrera, enriqueciendo el problema desde la herencia histórica de la antropología social.

Paula Cabrera señala que en la antropología social poco se ha hecho mención del concepto de subjetividad y que, sin embargo, el problema al que hace referencia ha estado en el centro de algunas escuelas antropológicas. Es el caso de la corriente denominada *cultura y personalidad* cuyas principales representantes fueron Ruth Benedict y Margaret Mead. Esta línea antropológica estadounidense intentó indagar, entre otras cosas, si a cada cultura le pertenece un temperamento específico (Cabrera, 2017; p.p12). De ser así, a diferencia de la autora considero que tal escuela está más cercana a la noción de identidad, siguiendo su genealogía conceptual. Como habíamos señalado, el concepto de identidad puede estar enraizado en las discusiones del pensamiento ilustrado francés y el romanticismo alemán sobre la expresión cercana “el espíritu del pueblo”.

Paula Cabrera suma a sus esfuerzos por rastrear históricamente el problema en el pensamiento social a la escuela clásica de sociología francesa enfatizando en la importancia de Durkheim y de sus colegas en *L'Année Sociologique*, principalmente del trabajo de Marcel Mauss (Cabrera, 2017; p.p 13). La línea que se trabaja en esta tradición prioriza en el entramado sujeto-persona-individuo, ante la cual la antropóloga Cabrera percibe una resonancia con algunos de los tópicos trabajados en la sociología alemana por parte de Weber y Simmel (Cabrera, 2017; p.p13). Esta es la genealogía que Cabrera asigna al problema de la subjetividad. Sin embargo, en la definición teórica-metodológica del concepto que propone la autora, se percibe explícitamente más cercanía con algunos antropólogos de lo ritual como Turner, y específicamente con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, así como lo pensado por Michel Foucault respecto a las *tecnologías del yo*.

Sugiero que, más allá de las genealogías del concepto de subjetividad, entre lo que he expuesto de la tradición filosófica y psicoanalítica, y lo que la antropóloga Paula Cabrera realiza entre la antropología estadounidense y la sociología francesa y alemana, lo

que habría que rescatar a debate es la definición de Cabrera sobre subjetividad desde las cinco líneas analíticas para su estudio antropológico. Cito textualmente a la autora:

Maneras de ser: retomo el concepto de *habitus* de Bourdieu (1991, 1995 y 1999) para plantear la subjetividad como sistemas de disposiciones (categorías de percepción, apreciación y acción) que el sujeto tiene incorporadas, estructuras sociales y culturales corporizadas.

Maneras de hacer: aquí resulta útil la propuesta de Foucault (1995, 1996, 2002, 2009 y 2010) sobre los modos de subjetivación, que me permite considerar cómo en cada momento histórico se van construyendo diferentes formas de subjetividad. Las maneras de hacer refieren a los sujetos actuantes y su accionar, a las prácticas a través de las cuales los sujetos se reapropian de las disposiciones o trabajan sobre ellas, a las acciones donde se observa qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden. Estas maneras de hacer están íntimamente entramadas con las maneras de ser.

Alquimias corporales: aquí incluyo la corporalidad y sensibilidad, dado que el cuerpo no solo es pura fisiología sino también experiencia vivida, encarnada, que combina biología y cultura; y las emociones, afectos y/o sentimientos, dado que resultan transversales a toda existencia humana y conforman por tanto la subjetividad. El paradigma del *embodiment* (Csordas, 1990 y 1994) es el marco desde el que efectúo el estudio para dar cuenta de la manera en que la subjetividad es vivenciada y expresada.

Los procesos de socialización (conformación y transformación de subjetividades) en tanto prácticas rituales. En el estudio de la construcción y transformación de la subjetividad, parto del supuesto de que hay un proceso de socialización para la aprehensión de una determinada subjetividad. Este proceso puede ser estudiado como un ritual.

Las relaciones sociales / intersubjetividad: aquí resulta interesante de considerar la manera en que los sujetos que poseen una subjetividad (maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales) desde la que comprenden, experimentan y vivencian el mundo y la vida, al pasar a formar parte de un

grupo, como consecuencia de la membresía, establecen nuevas redes sociales, lazos de pertenencia y comunitarios que contribuyen a redefiniciones de la subjetividad, operándose una transformación de la misma. (Cabrera, 2017; p.p 27-28)

Además, uno de los objetivos del estudio antropológico de la subjetividad es que podemos partir del método etnográfico para dar sustento a la problematización del concepto. Como habíamos señalado el problema en el que nos situamos radica en la producción de subjetividades y los procesos de construcción de la identidad religiosa. Paula Cabrera realiza una etnografía sobre el cambio de las subjetividades en los conversos de la *espiritualidad carismática* -el paso “del hombre viejo al hombre renovado”-, que expresa una nueva forma de catolicismo en la Argentina. La antropóloga sugiere lo siguiente sobre la pertinencia del método: “la investigación etnográfica en tanto concepción y práctica del conocimiento, en tanto forma de conocer, es una de las maneras en que puede estudiarse la conformación y transformación de subjetividades en diversos contextos de socialización” (Cabrera, 2017; p.p 30). Así pues, busco darle seguimiento a la propuesta de Cabrera en el contexto de socialización estudiado del diálogo interespiritual.

No obstante, debido a que personalmente he realizado una distinción entre el concepto de subjetividad e identidad, es necesario dar apertura a un análisis diferenciado. Con ello reafirmamos que, si bien el concepto de identidad puede ser un fractal de la problematización sobre el esquema problemático de la subjetividad, no se indaga sobre ambos conceptos de una misma forma. Interpreto que, en la definición teórica-metodológica de subjetividad de Paula Cabrera coinciden en algunas líneas analíticas el problema de la construcción de la identidad religiosa, y otras líneas analíticas son exclusivas del propio concepto subjetividad y su herencia teórica. Para dar explicación a la construcción de identidades religiosas propongo tomar en cuenta a autores como Anderson (1993) y Kurtz (1995) principalmente, además de distintos tópicos de las teorías de la identidad y de las identificaciones para indagar en las dinámicas de construcción y transformación religiosa o espiritual que encontramos en el trabajo de campo.

Dos intuiciones son las que dan arranque a esta serie reflexiones en torno a la identidad y la subjetividad interespiritual. La primera parte de la especulación respecto a

los cambios y devenires actuales en cuanto a la formación de identidad religiosa. Por un lado, damos espacio a la noción de transformación, tránsito o paso hacia una *sociedad de paredes finas* (Sloterdijk, 2007; p.p.180), que posibilita la globalización electrónica a partir del sofisticado mundo contemporáneo de las comunicaciones y a las variaciones de la movilización humana, donde la diversidad se pone de manifiesto a la mayor parte de las poblaciones del planeta. La segunda intuición radica en señalar cómo la construcción histórica de las identidades religiosas tiene lógicas internas, herméticas, y que sólo en segundo término se replantean ante un contexto cultural, histórico, político y geográfico.

4.1.-El atentado de las identidades

« Amín Jaafari, médico israelí de origen palestino, conversa con sus colegas en la cafetería de un céntrico hospital de Tel Aviv. Está exhausto, acaba de realizar una cirugía. Súbitamente, una explosión hace temblar las paredes del hospital. Algunos se asoman por los ventanales de la cafetería, aún vibrantes, y alcanzan a ver una columna de humo negro que, como un mal presagio, lentamente se espiga. A los pocos minutos la información comienza a llegar, como un rumor incompleto: “fue un carro-bomba”, “una auténtica carnicería”. El director del hospital corrige con el celular pegado en la oreja: “un kamikaze se ha volado en un restaurante. Hay varios muertos y muchos heridos”. Declara situación de crisis. Todos se movilizan. Amín Jaafari no dejará de atender a los heridos hasta bien entrada la noche: cuerpos desmembrados, llenos de cortaduras, con insólitas quemaduras; se acerca a un herido que grita y jadea, ha perdido mucha sangre, tiene el vientre abierto, no cesa de dar puñetazos en el aire –un gesto que acelera la hemorragia. Mira al médico, saca fuerzas, ¿de dónde?, tal vez de la muerte que lo acecha, y alcanza a gruñir: “me niego a que un árabe me toque. Antes, muerto. Le prohíbo que me ponga la mano encima”. Le escupe. En la barbilla del médico la saliva escurre. »

El atentado, de Yasmina Khadra⁶

⁶ Seudónimo femenino del escritor argelino Mohamed Moulessehoul (originalmente publicada en 2005. La tradujo al castellano Wenceslao Carlos Lozano para Alianza Editorial en 2006).

Antes de pasar a la explicación sobre los cambios y transformaciones de las identidades espirituales en el encuentro del diálogo interespiritual, cabe señalar la tipificación de algunas teorías de la identidad, identidades o de la identificación. Me parece muy afortunada la pregunta que sugiere Stuart Hall (1996) para sobrellevar la coyuntura en torno al concepto de identidad: “¿quién necesita identidad?” La pregunta es sugerente porque supondría, de alguna forma, que la cuestión de la identidad es un tanto arbitraria, como si dependiera de acto deliberativo de cada sujeto. Ante esta posibilidad, se asoma el resquicio de la determinación, del uso irreductible del concepto identidad desde su posición y sentido político; lo cual no siempre se manifiesta en sentido positivo, ya sea como expresión de reconocimiento por parte de una comunidad, a manera de resistencia dotada de agencia; sino que el mismo uso del concepto político puede partir desde las heteroadscripciones negativas con las cuales se segrega y discrimina a una población.

Lo que hemos puesto como preámbulo de esta discusión en torno a la identidad, el fragmento de la novela “El atentado” (2005), pone en evidencia el hecho de que los procesos identitarios son más que un acto volitivo libre (un judío que prefiere morir antes de ser tocado por un médico árabe); y así, la pregunta de Hall debería replantearse a: ¿quién puede escapar de la identidad? Lo cierto es que en la revisión del concepto de identidad Stuart Hall propone todo menos un voluntarismo individual libre como solución al problema de la identidad, sino la “aporía” de la sutura entre la articulación del orden social y el orden simbólico en la formación del sujeto o, en otras palabras, en cómo se realiza el vínculo entre la realidad social y la realidad psíquica. En palabras de Hall:

uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, al punto de sutura, entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos, o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse (Hall, 1996 p.p. 20).

Hall señala las críticas que se le han hecho al concepto identidad, tanto en las ciencias sociales y en las humanidades, sobre su uso común. En este tenor, distingue entre la identidad que es fija, esencialista y monolítica, y la identificación, que es un proceso continuo donde la “identidad” cambia constantemente. Para Hall, las identidades están atravesadas por el discurso, son producidas desde ámbitos institucionales e históricos y

emergen de modalidades específicas del poder (Hall, 1996 p.p.18). La identidad es entonces un devenir de significados que conforman elementos identitarios y les dan una estructura narrativa que cambia al reproducirse: por suceder se renueva; al cambiar, se reafirma. Por otro lado, el autor señala que la identidad se constituye a partir de la diferencia. La identificación y la diferenciación son dos lados de un mismo proceso, más que dos procesos, uno al margen del otro (Hall, 1996 p.17).

De nuevo estamos ante un problema de dos caras entre la relación de los procesos que representan a las identidades como algo constituido y, por el otro lado, como un proceso autoconstituido o constituyente; el mismo problema que vio Althusser, Foucault y ahora Stuart Hall. Lo interesante en esta última interpretación es el dinamismo que dota el concepto de identificación como proceso y la distancia de la noción de identidad como substancia, algo casi irreversible sin posibilidades de transformación. Este punto es fundamental para poder enfrentar el problema de la transformación de la identidad y la subjetividad en los espacios del diálogo interespiritual.

4.1.1.-Identidades religiosas

Para poder entrar de lleno al campo de estudio analizado en la etnografía es necesario reflexionar algunos matices sobre la particularidad de las identidades religiosas frente a otras identidades sociales. Benedict Anderson en su trabajo sobre comunidades imaginadas, dando énfasis al estudio del origen y la difusión de la comunidad-nación, señala como antecedente, la constitución de la experiencia de las comunidades religiosas. Cuando Anderson piensa en la comunidad religiosa milenaria, argumenta que los lazos entre personas de una misma comunidad se fundamentaban en una lengua en común y en sus textos sagrados (Anderson, 1993; p.p. 23); personalmente creo que en este análisis algunas comunidades religiosas esparcidas por varios territorios podrían considerarse como comunidades transnacionales antes de que surgiera como tal este concepto. En ese sentido la desterritorialización de las comunidades religiosas (principalmente, el judaísmo, el cristianismo y el islam) rebasa los supuestos de fundamentación moderna en la construcción de las naciones (un territorio, una nación).

Sumemos a lo anterior los lineamientos que Krutz da sobre cinco aspectos de las identidades religiosas. Dentro de los cinco tópicos de la identidad religiosa que Krutz propone, enfatizamos en los siguientes matices: primero, en la construcción de modelos

estándar de conducta vía identidades religiosas ejemplares como los santos o divinidades, quienes marcan la separación entre conductas aprobatorias y desaprobatorias; segundo, la importancia de las prácticas, tareas y rituales dentro de grupo religioso que dota de reconocimiento identitario; tercero, el carácter fundamental del diálogo con lo divino vía la oración o la meditación; cuarto, el don de sentido que dota la religión sobre los cambios y transformaciones de las identidades; y quinto, el sistema inmunitario que la religión y la espiritualidad representan frente a los temores y enigmas para la humanidad.

Krutz menciona algo más sobre las estrategias en el cambio y la transformación de las identidades religiosas. El sociólogo y antropólogo Lester Krutz sugiere que en tradiciones milenarias como el judaísmo, el islam y el replanteamiento y recate de nuevas apuestas en torno al cristianismo primitivo, la construcción de identidades está determinada por las lógicas internas de la comunidad religiosa; mientras que, tradiciones como el protestantismo dejan ver estrategias más individualizadas para construir identidad (Krutz, 1995; 111), quizá enfatizando principalmente en la relación de diálogo con la divinidad. Personalmente, dentro de la realización del trabajo de campo, noté esta distinción de manera clara. Para las comunidades milenarias como el islam, la construcción de identidad sigue una serie de preceptos que sólo se alcanzan con tiempo y disciplina. En cambio, noté que en nuevas estrategias de identificación en personas interesadas en la oferta emergente del mercado religioso dentro de las llamadas tendencias *new age*, donde la identidad religiosa es más flexible dado que está determinada en primera y última instancia por el individuo. Así, alguien que creció católico por influencia de sus padres en nuestro país, puede en su adolescencia pasar (conversión) al wiccanísmo, luego al chamanismo, y posteriormente a cualquier otra comunidad (secta), siempre y cuando cuente con el deseo, el tiempo y el dinero (si es necesario) para hacerlo.

Tomando en cuenta cada una las exhortaciones teóricas que hemos expuesto, más intuiciones propias y algunas sugerencias de uno de los informantes principales de esta investigación etnográfica, de Elías González, quien en una entrevista informal sugirió una diferencia principal entre la identidad religiosa latinoamericana y la identidad religiosa angloeuropea debido a la historia cultural del mestizaje en Latinoamérica y, a su vez, a la observación sobre los procesos de construcción de identidad que Elías ve en los espacios del diálogo:

(...) está un nivel de las reuniones del diálogo interreligioso donde los eventos se ven como espacios para hacer amigos. Yo mismo he hecho varios grandes amigos en varios eventos. Luego está la perspectiva que ve, tristemente, estos espacios como lugares terapéuticos para personas con muy baja autoestima que van a las reuniones en búsqueda de su gurú interior creyendo en el sistema de religión a la carta. Porque ahora es más importante el ego moderno, que el ejercicio de construir comunidad. El ego moderno es tan institucional como el Vaticano (...) alguna vez estuve en Machu Picchu acompañando a chamanes de ayahuasca – era un católico que acompañaba la ceremonias en un templo vaisnava y que por las tardes iba a misa- ellos me dijeron: “Elías, la religión no es un tianguis; la religión es una joyería, y si entras a obtener algo de ahí no puedes regatear, pagas lo que pagas” (Entrevista a Elías, agosto de 2017).

Ulrick Beck en su texto *Dios personal: la individualización de la religión y el “espíritu” cosmopolita* (2009), proyecta el diagnóstico al que Elías se refiere de manera crítica. Pero en Elías se encuentra también la antítesis de este horizonte cuando sugiere “somos varios los que estamos pensando si lo interreligioso o lo interespiritual que practica el *moviment interfaith* con pretensiones de alcance global es un camino espiritual. Aunque somos menos; debe entenderse que este camino es un ejercicio, una disciplina, una metanoia...” (Entrevista a Elías, agosto de 2017).

Recapitulemos, parece que con la incursión teórica del tema podemos replantear el horizonte de la construcción de identidades religiosas. Siguiendo algunos de los tópicos de las teorías expuestas, no podemos sustentar con argumentos correctos la sugerencia de que una identidad religiosa latinoamericana sea más flexible que las identidades religiosas anglo europeas. La construcción de identidad religiosa propia de las comunidades milenarias parece responder a lógicas y preceptos internos, y posteriormente a su contexto cultural. Comunidades religiosas como la judía y la islámica en territorio latinoamericano siguen los preceptos internos. Si bien es cierto que podría existir cierta flexibilidad debido al contexto, aparentemente, primero dominan las lógicas internas para la construcción de identidad y posteriormente su localización cultural. En ese sentido el mestizaje cultural latinoamericano determina en cierta forma los procesos de construcción de lo religioso, pero lejos del catolicismo sincrético y las religiones populares, o la emergencia de nuevos movimientos religiosos a la alza como distintos tipos de iglesias evangélicas, los casos de

tradiciones exportadas de otros continente cumplen con situaciones más complejas. Por otro lado, en el diálogo interespiritual como práctica de encuentro hay identidades que toman con total seriedad este proyecto a tal grado de ser una nueva disciplina, pero también están quienes ven los eventos del dialogo interespiritual un mercado religioso donde pueden regatear de tradición en tradición, sin implicarse de lleno en ninguna de ellas. Podemos deducir que el diálogo interespiritual moderno, además de ser un performance (es escénico y tiene sus formas) es, en sentido estricto, una disciplina.

Antes de dar seguimiento a la intuición sobre las implicaciones del paso hacia las sociedades de paredes finas, corroboramos el hecho de si en el diálogo interespiritual está surgiendo una nueva subjetividad ejemplar, abierta y civilizatoria para nuestros tiempos globales e interculturales. Para ello es necesario adentrarnos en el estudio de la subjetividad desde la perspectiva antropológica que propone Paula Cabrera.

4.2.- El estudio de la subjetividad en la socialización del diálogo interespiritual desde una perspectiva antropológica

A partir de la definición teórico-metodológica de subjetividad que propone la antropóloga Paula Cabrera y lo que hemos expuesto en torno a las complejas lógicas de construcción de identidad religiosa, podemos acercarnos a la duda que está en liza en toda esta investigación: ¿está surgiendo una nueva subjetividad interespiritual? Considerando los preceptos de cada comunidad religiosa mostramos que la construcción de las identidades en este campo no son un acto volitivo libre, sino que siempre están condicionadas y disciplinadas. Ante ello preguntamos, ¿qué puede agregar al debate el estudio de la subjetividad desde la antropología? Y más precisamente, ¿qué y cuánto es lo que puede la subjetividad?

Las dos primeras líneas analíticas de la noción de subjetividad que propone Paula Cabrera aterrizan en el problema coyuntural entre qué es lo que hace del sujeto un ser “constituido” y qué lo hace “constituyente”. Los “modos de ser” y los “modos de hacer” pensados como procesos íntimamente ligados, provienen de la relación que la autora observa entre el *habitus* bourdieuano y las *tecnologías del yo* foucaultianas. Lo relevante en este posicionamiento teórico, más allá de si seguimos la herencia teórica propuesta, es el problema al que hace referencia, un problema que ya habíamos señalado desde Althusser y el mismo Foucault. Para no complicarnos, entendamos de aquí en adelante

los “modos de ser” como aquellos procesos que nos constituyen y posicionan, y los “modos de hacer” como la autoconstitución o lo constituyente impulsado para darse “libremente” forma.

Es en el tercer aspecto analítico de la subjetividad donde Cabrera abre la potencia de la subjetividad. Si la autora diera respuesta a “¿qué es lo que puede y cuánto la subjetividad?, tendría que situarse en estas tres primeros aspectos analíticos enfatizando en este último: las “alquimias corporales”. Estamos claramente en un pensamiento que no divide la *psique* y el cuerpo, sino que son la misma cosa. Esta unidad analítica de la subjetividad que propone Cabrera retoma el trabajo de Thomas Csordas sobre los “modos somáticos de atención” (2010).

El trabajo de Csordas nos acerca a un replanteamiento de la relación entre la antropología del cuerpo y el pensamiento fenomenológico. Es el concepto de *embodiment* -traducido como corporización-, el que hace referencia a la apuesta analítica de los modos somáticos de atención. Siguiendo las lecturas que Csordas realiza sobre la fenomenología de Merleau-Ponty y el *habitus* de Bourdieu, podríamos sugerir que el concepto de *embodiment* cumple con la vitalidad y el dinamismo propio de sus conceptos satelitales: experiencia, intuición, sensibilidad, imaginación, entre otras, con los cuales podríamos conjeturar una encarnación como proceso.

Csordas busca superar los antiguos dualismos que han determinado el pensamiento occidental de manera epistemológica y ontológica: mente-cuerpo, sujeto-objeto, yo- otro, etc. La finalidad de eliminar los dualismos, a juicio del autor, es impedir el freno de la experiencia etnográfica profunda. Es por ello que el autor utiliza la fenomenología de Merleau-Ponty como herramienta para desdibujar la separación entre conciencia y afecto. A partir de la fenomenología desde el “cuerpo” en Merleau-Ponty se concreta la unificación de la carne y la conciencia. Es la experiencia fenomenológica de la carne la que da apertura a una epistemología y ontología distinta. Más allá de Merleau-Ponty, Csordas señala que no es suficiente este tipo de análisis y propuestas teóricas que se centran en la experiencia inmediata, sin rasgos de procesos sociales. De ahí que se haga mención al concepto de Bourdieu, *habitus*, el cual quiere evidenciar la variedad de prácticas, ejercicios y disciplinas a las que el individuo se ve situado de manera social. Para decirlo en términos simples y llanos: el análisis de la experiencia fenomenológica del

cuerpo en Merleau-Ponty está mediada por el concepto de *habitus* como constitución de lo social de la experiencia y la sensibilidad.

Los objetivos del análisis que desarrolla Thomas J. Csordas respecto al pensamiento de Ponty y Bourdieu son apostar por un método etnográfico que parta de la experiencia como principio, esto es, la experiencia tanto del investigador como de los sujetos con quienes se trabaja.

Csordas expone de manera clara cómo ha se puede aplicar el método de los modos somáticos de atención a diferentes casos de terapias de sanación, vistas desde el análisis que intenta romper con los dualismo occidentales. Referente a los ejemplos que menciona Csordas en torno a la terapia y los actos de sanación, solidaridad, y el encarnizar la experiencia en común, toma en cuenta tanto los casos sobre posesos donde el “sanador” comparte por momentos la experiencia de ser trasgredido “por otro” e incluso manifiesta gestos de dolor, es decir, donde la experiencia es compartida; y el caso de “síndrome” médico en el cuál una pareja comparte el embarazo, esto es, los casos donde el hombre cumple miméticamente con los estados que naturalmente reflejan un embarazo (puede ser de su esposa o de alguna otra mujer).

La cuestión, al repasar las propuestas de Csordas, es encontrar un método que permita otro acercamiento etnográfico; esto se logra a partir de la construcción de una fenomenología que rompe con los dualismos de la tradición metafísica occidental y con la relación categorial estática y unívoca. Paula Cabrera hace uso de este método desde la experiencia etnográfica que sigue la transformación de las subjetividades en la Iglesia de la espiritualidad carismática considerándola como la unidad analítica de las alquimias corporales. Por mi parte, sitúo la importancia de las indicaciones del método de Csordas sobre el concepto de *embodiment* y la unidad analítica del estudio antropológico de Cabrera en torno a las alquimias corporales en la investigación de la construcción de las identidades religiosas o espirituales en el diálogo y en la posibilidad de emergencia de una nueva subjetividad interespiritual.

La cuarta y quinta línea analítica del estudio de la subjetividad que propone Cabrera se concentra en, por un lado, los procesos de socialización y, por el otro, las relaciones de intersubjetividad. Los procesos de socialización a las que da mayor

importancia la autora son el cumplimiento de las prácticas rituales al interior de un grupo social.

Yo considero que a las diferentes teorías y los diferentes pensadores, principalmente antropólogos, quienes desarrollan un complejo concepto de lo ritual, además, de quienes ven en este concepto el germen para el posterior desarrollo de la antropología del performance, debería sumársele la antropología del ejercicio. Este último corpus de reflexiones tendría que demostrar por qué la antropología del ejercicio no es únicamente necesaria en el mundo del deporte, y que en el campo de estudio de lo religioso es más que pertinente. Con esto quiero insinuar que además de los procesos de socialización que las prácticas rituales sostienen la identidad religiosa (los sacramentos del cristianismo, los cinco pilares del Islam, etc.), se suman los ejercicios espirituales como la oración y la meditación que forman parte de *habitus* cotidiano de la vida religiosa de cada tradición.

Por último, en la línea analítica de las relaciones de intersubjetividad que propone la autora, sólo se enfatiza en el carácter social de la construcción de subjetividades que depende totalmente de la interacción e integración con un grupo, pero se oculta el hecho de que pueden ser representativas del establecimiento de nuevas relaciones con múltiples redes sociales que permitan construir el sentido de pertenencia. Lo interesante en el caso del diálogo interespiritual es que las relaciones intersubjetivas que se construyen tradicionalmente podrían considerarse antagónicas, como la relación entre un musulmán y un judío (cundo la identidad de uno es un atentado para otro). Como comentario a las últimas dos líneas analíticas de la perspectiva propuesta por Paula Cabrera desde su pertinencia para el estudio de la construcción de identidades en los espacios del diálogo interespiritual y la emergencia de una nueva subjetividad, sugiero que: mientras los procesos de construcción de identidad dependen del reconocimiento que se obtiene en la socialización con un grupo, la construcción de subjetividad posibilita la socialización con otros grupos por los cuales no se recibe reconocimiento como igual, incluso con grupos concebidos como antagónicos. Por ello considero que la identidad como fenómeno social suele determinar, situar, contextualizar, limitar; mientras que la subjetividad posibilita lo abierto, da apertura e incitar nuestra descontextualización o desidentificación. Para ponerlo con un ejemplo, en los espacios del encuentro y del diálogo, una creyente con identidad religiosa adscrita a los bautista puede acercarse a un templo budista y, sin

embargo, su identidad no estará en peligro por practicar algún tipo de meditación, ya que para quienes practican el budismo zen esta persona (el invitado bautista) no ha cumplido con los procesos de socialización de su comunidad, sólo es un invitado, no un converso. En cambio su subjetividad tiene una nueva red con otra constelación intersubjetiva, lo cual puede generar una apertura de quien practica el bautismo hacia otras realidades. Este encuentro intersubjetivo con la diferencia en los espacios del diálogo interespiritual no atentó a su identidad como bautista, sólo abrió sus posibilidades intersubjetivas.

4.2.1.- Fronteras identitarias y la transformación de las subjetividades en el tránsito hacia las comunidades de paredes finas

Anticipadamente, podría ser predecible que en la construcción de identidades religiosas dentro de los espacios estudiados etnográficamente -aunque dependan de la tradición y comunidad de pertenencia-, no son todavía propensas a la promesa de una subjetividad interespiritual, abierta, ejemplar y civilizatoria. Incluso, alguien podría aventurarse a argumentar que ninguna identidad facilita la apertura hacia la alteridad, y que la identidad muchas veces permanece en el mundo del sí mismo y de los suyos. Desde la identidad familiar que nace de un apellido, hasta la identidad escolar, barrial, nacional, de género, etc., las identidades sociales se dibujan a partir de las fronteras identitarias (Barth, 1976) que podrían fomentar el aislamiento, el hermetismo y el ensimismamiento. En palabras del antropólogo y sociólogo paraguayo Gilberto Giménez:

La identidad es un conjunto de repertorios culturales interiorizados a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores, en una situación determinada dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. (Giménez, 2002, p.38)

Con esto quiero poner sobre la mesa el hecho de que, son las fronteras identitarias (construidas desde los procesos de socialización y el repertorio cultural “interiorizado”⁷) las que ponen “a salvo” las identidades religiosas de los practicantes del diálogo interespiritual. Dicho temor, amenaza o atentado que podría significar las prácticas del diálogo fue el principal prejuicio que los ministros de culto, adultos y líderes religiosos

⁷ Uso las comillas para intentar eliminar el dualismo entre lo interior y lo exterior, la mente y el cuerpo, continuando con posturas epistemológicas y ontológicas como las de Thomas Csordas, que ya he expuesto.

pusieron en contra de la iniciativa de los jóvenes creyentes que intentaban gestar los espacios y las lógicas de los círculos interespirituales. El trabajo de campo mostró que tal temor se basaba en una falsa amenaza y, teóricamente, quedan explicados los pormenores de este falso atentado a las identidades religiosas en los escenarios del diálogo.

El conocimiento etnográfico consta que en los espacios del diálogo interespiritual la mayoría de sus creyentes conserva su membresía identitaria. En las distintas visitas a diferentes templos, donde fuimos recibidos con hospitalidad y donde hicimos práctica de algunos ejercicios espirituales como la oración y la meditación o, incluso, compartimos los alimentos dentro de festividades ajenas, en todo ello, no obstante, los cristianos siguieron siendo cristianos, los musulmanes continuaron como musulmanes, los judíos como judíos, y los budistas como budistas. Fueron las excepciones las que optaron por la conversión y la movilidad religiosa.

Existen otros enfoques teóricos que no hemos mencionado aquí y que también enfrentan a su manera la explicación de los procesos de construcción de identidades. Algunos de ellos podrían enmarcarse en la explicación del cambio y el conflicto social que producen la construcción y transformación de identidades, incluso siguiendo este caso de las identidades religiosas. Dentro de este campo está el mismo Gilberto Giménez con sus insinuaciones sobre la aculturación y adaptación identitaria (2002); Tajfel y Turner, con su trabajo respecto a la teoría del conflicto y el cambio de la identidad social, a los cuales se sumaría las luces de Étienne Balibar (2005) y la filósofa mexicana, Mariflor Aguilar (2006), sobre los procesos de identificación y desidentificación (1982). Como la conversión de la identidad religiosa, dentro del trabajo de campo que realicé, fue una excepción, ya que el único caso concreto fue el de Ricardo Manzano quien pasó de considerarse mormón a ser reconocido por vía de la iniciación como *shuru* de la *Sangha Dhammapada* Budismo Zen México, en Octubre del 2018, el tema de la conversión y el uso que hago del concepto aquí, no enfatiza en lo estipulado por el proceso identitarios que podrían estar enmarcados en la conversión religiosa, de una tradición que se abandona y otra en la que se es recibido (iniciado). Ricardo Manzano recibió su nombre en el *Dharma* como *Vasu Bandhu* con referencia a un monje de la tradición budista *mahayana* del siglo V d.c, que significa en español “el pariente en abundancia”, daré en última instancia una breve explicación sobre este fenómeno.

En el caso de pensadores como García Canclini, con los tópicos de las identidades híbridas (1990), Bauman, sobre su propuesta de las identidades líquidas (2001), y Ricoeur, a partir de las identidades narrativas, lo que podría proyectarse es, primero, la explicación de las identidades religiosas híbridas que se empiezan a constituir en los espacios del diálogo. En los casos más serios, quienes ven un camino espiritual en el diálogo entre tradiciones, se sabe que el enriquecimiento de una identidad religiosa que toma elementos de dos o más tradiciones es una tarea de por vida. Existen múltiples ejemplos de monjes que viven la experiencia intermonástica entre alguna tradición del cristianismo y otra del budismo, y hacen señalamientos sobre la disciplina que implica dialogar y cohabitar entre ambas tradiciones, aunque al final cada creyente se decante por identificarse más con una tradición que con otra, en la mayoría de los casos por la religión, llamémosla así, “materna”, en analogía a las relaciones íntimas que la lengua materna determina frente a otras lenguas aprendidas en un segundo momento (si es que referimos al caso de personas que han crecido dentro de un credo).

En cuanto a las posibilidades de identidades religiosas “líquidas”, quizá se adecuen al pensamiento metafórico y a la descripción de identidades con propensión al carácter flexible, pudiendo encajar en el diagnóstico del paso de modernidad a una “posmodernidad”, pero que personalmente prefiero sólo darle cabida para describir procesos de construcción de casos particulares, como los ejemplos de quienes construyen su identidad religiosa desde el individualismo moderno a través de la “religión a la carta” (Beck, 2005; p.p. 110), o que experimentan el mercado religioso como un tianguis (expresión utilizada por Elías González). Finalmente, las posibilidades que abre el estudio de las identidades narrativas de Ricoeur la abrimos en sentido metodológico como herramienta etnográfica desde tres historias de vida de los consejeros con quien más interacción tuve en la estancia de campo.

Por otro lado, la transformación digital conlleva cambios en los procesos de construcción de identidad religiosa que no hemos mencionado. Con esto damos acceso a la expresión utilizada como “el paso de las comunidades de paredes sólidas a las comunidades de paredes finas” (Sloterdijk, 2007, p.170). Lejos de plantear la simulación que implican las identidades virtuales, ya sea desde algún avatar o desde el perfil de alguna red social, lo que Sloterdijk sugiere con esta noción de “comunidades de paredes finas” son las posibilidades de conexión y comunicación permanente que posibilitan la

actual interacción en internet y que permiten la sincronía de identidades religiosas en espacios virtuales; con lo cual se posibilita la creación de comunidades-imaginarias virtuales (Lins, 2012, p. 90) interreligiosas o de tradiciones religiosas particulares (grupos en Facebook de musulmanes, judíos, etc.). Personalmente destaco la actividad virtual en grupos interespirituales que existen en Facebook. Tales espacios funcionan para generar redes de interés entre practicantes del diálogo en diferentes partes del mundo. Incluso, tales espacios virtuales operan a la manera de una esfera pública virtual (Ribeiro) sobre la agenda del movimiento global *interfaith*. Algunos ejemplos de estos grupos pueden ser el mismo grupo y página de la *Fraternidad Interespiritual* en Facebook, pero a este se suman la página de *Coexistir: France*, el grupo *Interfaith in Southern California*, la plataforma del *Interfaith Observer*, entre muchos otros espacios. La interacción en tales sitios puede fortalecer el disciplinamiento y el ejercicio del diálogo interespiritual, posibilitando la creación de eventos de índole internacional en diferentes partes del mundo. Algunos de los encuentros más importantes son el Parliament of the World Religions, el North American Interfaith Network, el Global Network of Religions for Children (GNRC), entre muchos otros.⁸

4.2.2.- Sobre la promesa de una subjetividad interreligiosa

«La identidad sólo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse. »

Bolívar Echeverría, La identidad evanescente

La posibilidad de una identidad religiosa evanescente radica en la promesa de una subjetividad interespiritual, abierta, civilizatoria y, sólo así, ejemplar. Mi interpretación parte de distinción entre identidad social como ancla en el mundo y la subjetividad como potencia. Esto como esquema muy general podría aterrizar en el ejemplo, simple y llano, de las dinámicas del diálogo interespiritual. Dentro de la agenda de múltiples encuentros

⁸ Sería interesante profundizar en la genealogía de estos grupos, eventos y redes internacionales, pero dicha actividad exhaustiva excede los intereses particulares de esta investigación.

entre distintos creyentes de una vasta pluralidad religiosa, asistiendo a diversos templos sagrados, practicando diferentes ejercicios de oración y meditación, o reuniéndose en recintos de la vida pública de una ciudad o de un país, donde a partir del activismo religioso o espiritual se trabaja por el bien común de las comunidades, nada de esto atenta contra la identidad de cada creyente. Es la inquietud subjetiva, el ejercicio del *embodiment* dirigido hacia un nuevo *habitus* del encuentro y del diálogo entre diferencias. Por ello intuimos la emergencia de una nueva subjetividad interreligiosa que está preparada para el acercamiento a otros mundos espirituales, a otros sistemas de creencias y prácticas religiosas. Es una subjetividad abierta porque es un ejercicio y una disciplina del encuentro, por la necesidad de salir de sí para conocer lo otro, lo distinto. Las prácticas intersubjetivas que se llevan en una sola comunidad religiosa o espiritual difícilmente enseñan el ejercicio a la apertura hacia la diferencia, no es una virtud que se enseñe en comunidades religiosas herméticas, encriptadas, solipsistas y monolíticas.

Sería, a su vez, una subjetividad ejemplar frente a los proteccionismos políticos, ideológicos y culturales. El proteccionismo suele manifestarse en nuestros días como un acto de discriminación a la diferencia, de exclusión a la alteridad. Las subjetividades que produce cualquier proteccionismo son de “naturaleza” cerrada y atomizada, y parten de la distinción entre amigo y enemigo, o entre nosotros y ustedes. En cambio, la manifestación de una subjetividad abierta al encuentro con la diferencia como un acontecimiento representativo del diálogo interespiritual, intenta generar puentes de comunicación con la alteridad, buscando las hermenéuticas y políticas de la amistad necesarias para la construcción y conservación del bien común de las dinámicas intercomunitarias. En el trabajo etnográfico realizado observamos cómo el cuidado y el fortalecimiento del Estado laico mexicano se convierten en una tarea común de las distintas tradiciones que habitan la ciudad de México; de igual forma, es primordial la defensa de los Derechos Humanos, trabajando por la inclusión de las minorías subalternas.

Por último, la emergencia de una subjetividad interespiritual es civilizatoria porque combate la barbarie de la hostilidad histórica entre religiones. Los diferentes tipos de violencia religiosa deben de ser erradicados si es que no queremos caer en guerras que podrían ahorrarse. Más allá de la guerra, la política en la organización de complejos civilizatorios como Europa, Asia o África, necesita de agendas del diálogo entre

tradiciones religiosas o espirituales. Incluso en los países más progresistas y representantes del “primer mundo” se deben agendar diálogos conciliadores para entender la diferencia. De lo contrario, la falsa amenaza de islamización de Europa seguirá siendo un fantasma ideológico utilizado por los gobiernos de derecha, gobierno xenofóbicos y con severas políticas antimigratorias. En el caso de Latinoamérica, específicamente, en el caso de la ciudad de México la agenda del diálogo se manifiesta como necesario para visibilizar a las minorías religiosas, las cuales han sido objeto de procesos de invisibilización y discriminación.

5.- Historias de vida sobre el trayecto espiritual de tres consejeros de la *Fraternidad Interespiritual*

La herramienta etnográfica concebida como “historia de vida” tiene aquí la finalidad de exponer el tránsito o trayecto espiritual de tres de los consejeros de la *Fraternidad Interespiritual* con quienes pude tener más interacción durante el periodo de trabajo de campo. Hemos mencionado de paso la relevancia de la narratividad en la construcción de identidades; a su vez, esta misma capacidad de narrarse de los sujetos da elementos para analizar nuestras hipótesis de estudio. Luego entonces, el punto central de la formación de estas historias de vida tiene que ver con el acercamiento personal de los consejeros hacia la práctica del diálogo interespiritual, ya que es en este campo donde se sitúa la inquietud sobre la emergencia de una nueva subjetividad y sobre la posibilidad de movilidad, conversión o fortalecimiento de la identidad religiosa.

La forma de procesar la información fue ante múltiples entrevistas informales (cercanos a una charla) y, posteriormente, la realización de una entrevista con tintes más formales donde sugerí un itinerario de preguntas a los consejeros, primero, sobre su propia trayectoria espiritual y, segundo, sobre su acercamiento a la práctica del diálogo interespiritual o interreligioso, así como su integración con la *Fraternidad Interespiritual*.

5.1.- *Elías González Gómez, un católico interespiritual*

Elías me recibe con una sonrisa en la entrada principal de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en Ciudad Universitaria. Porta un sombrero por donde se asoma su cabello rubio y largo. Entre el ajetreo de fin clase y el cambio de salón alcance a verlo por su alta estatura; ahí concordamos que la entrevista se realizara en “los pastos” del Jardín del Edén (bella casualidad simbólica), a un costado del edificio de Rectoría. De esta entrevista surge, entre otras cosas, la siguiente historia de vida:

Elías nació católico -por herencia familiar- y creció católico. Lo primero que me dice con motivo de su trayecto espiritual es que ha aprendido de otras tradiciones religiosas y espirituales a ser mejor en su propia tradición: la importancia del silencio no la aprendió entre católicos sino entre budistas; la disciplina no la ejercitó en la misa sino con los neochamanes; la importancia de la devoción no la adquirió en la iglesia sino con

los vaishava; cada una de estas prácticas se han encarnado en su propia tradición aprendiendo a percibir valores espirituales comunes entre tradiciones.

Elías se narra desde su infancia con un interés vivo por la lectura sobre otras culturas y religiones. A los siete años leyó la Biblia y a los trece leyó el Corán. En la secundaria (colegio católico) iba con un Corán entre sus cosas, por lo cual causaba extrañeza entre compañeros y profesores. Cuando salió de la preparatoria su idea era irse a vivir un año de voluntariado a la Sierra Tarahumara (señalando que quizá el mundo indígena fue el primer mundo radicalmente otro con el que tuvo contacto real, en otras ocasiones anteriormente). Sin embargo, por motivos familiares tuvo que quedarse en su ciudad de ese entonces (Guadalajara) a estudiar.

En ese momento se encontraba con cierto desencanto con su camino católico por ser sumamente apostólico, donde sus actividades radicaban en misiones, con un activismo apostólico fuerte, asistiendo a asilos de ancianos, ayudando a construir casas, etc. Con lo cual piensa, el desencanto venía de no tener una vida de oración. Para ese entonces, al inicio de su licenciatura en filosofía y ciencias sociales en el ITESO, universidad jesuita de Guadalajara, su inquietud estaba puesta en el silencio así que se acercó al budismo, en un centro de práctica en la misma ciudad. Tanto pesó esta nueva práctica que, Elías dice, pasaba más tiempo en el centro budista que en la universidad, a tal grado que “yo considero al budismo mi segunda tradición”. Elías, a pesar de que se mueve como católico – aunque insinúa dudar que la Iglesia lo considere como tal-, y que se autoadscribe como “un enamorado del proyecto espiritual de Jesús”, señala que mucha de su metafísica y de su moral vine de la práctica budista. Elías hizo votos budistas laicos por perspectiva personal. Señala que su práctica ética, si bien es cristiana, comparte muchos preceptos budistas, al igual que su interpretación metafísica, por ejemplo, el abrazar la imposibilidad de controlar la realidad; las tres marcas de la existencia budista que son la impermanencia, la interdependencia y la vacuidad, son preceptos que ha logrado encarnar sin hacerse (conversión) budista, pero que afirma que sí lo han transformado. Después de ello, regresa a su tradición católica y dice encontrarse en el camino con otras tradiciones de búsqueda espiritual profunda, y quizá ahí es donde comienza su trayecto hacia el diálogo interespiritual. Específicamente, en su encuentro con *Carpe Diem Interfaith*, un organismo interreligiosa de Guadalajara, comenzó como tal su activismo interreligioso, desde las reuniones con diferentes creyentes para hacer amigos y conocer de sus

tradiciones (como un eslabón de la práctica interreligiosa), hasta meterse de lleno en el activismo que va desde generar eventos de encuentro, artículos, cuestiones con el gobierno, etc., para crear “infraestructura”. Ahí se percató que en el diálogo interespiritual confluyen las cosas que le interesan: un activismo social intenso, más la vida espiritual disciplinada y vida intelectual o académica ardua.

Desde los diez y nueve o veinte años hasta la fecha, tras culminar con su licenciatura en la cual realizó una tesis sobre el diálogo interreligioso como un camino espiritual, y posteriormente con la realización de un *master* de mística en la ciudad de Medina, España, y actualmente con un posgrado en filosofía por la universidad Iberoamérica de la ciudad de México, Elías lleva acabo un ejercicio disciplinado de la práctica de diálogo interespiritual, en sus distintas facetas. En el año 2017, casi a la par de mi acercamiento a la Fraternidad Interespiritual, Elías tuvo contacto con Ricardo Manzano y el Obispo Oscar Solano, así como con Tahirih y otros integrantes de la *Fraternidad*. Durante mi estancia de campo a Elías lo percibí como uno de los integrantes más participativos en los eventos de la *Fraternidad*, así como a alguien con un compromiso verdadero con el diálogo interespiritual como práctica. Queda por mencionar que Elías ha participado en eventos nacionales con grupos interreligiosos de Guadalajara y Monterrey, e internacionales sobre el movimiento *interfaith* como es el *North American Interfaith Network* realizado en la ciudad de San Diego en 2017. Actualmente tiene 27 años.

5.2.- Obispo Oscar Pérez Solano de la Iglesia Vetero de México

Los encuentros con el Obispo Solano fueron recurrentes dentro la estancia de campo. Él fue quien me recibió con un “bienvenido, hermano, ya te estábamos esperando”, cuando por primera vez conocí a la *Fraternidad* en la mezquita. De ahí en adelante, el Obispo siempre me saludó con mucha cordialidad, dándome un fuerte abrazo. El Obispo Oscar Solano es uno de los cofundadores de la *Fraternidad Interespiritual*, en cooperación con Ricardo Manzano quien, a su vez, es secretario y fundador.

Tras varias charlas informales con el Obispo Solano, concretamos en la agenda una fecha para la realización de una entrevista formal, la cual iría sobre su trayecto

espiritual y su participación en la *Fraternidad*. La cita fue el día 22 de agosto del 2018, en un establecimiento del restaurante-bar “Salón Corona” en el centro histórico, después del mediodía. Lo que era una entrevista estructurada se transformó en una entrevista abierta dado que el Obispo tuvo total apertura para conmigo. Sin embargo, me sugirió, en primera, que no grabara la entrevista y en, segunda, que omitiera algunas partes de la charla, decisión que con enorme respeto he acatado.

El Obispo Oscar Solano nace en Veracruz. A los 4 años por primera vez acude a una misa y queda maravillado. Tan es así que comienza por tomar la bata de su mamá, tomar su caballito de madera y simular celebrar misa de vez en vez. Desde niño gustaba de los vestidos o en general de la ropa de talle largo, lo cual nunca relacionó con la imagen de una mujer, sino que hacía alusión a la práctica sacerdotal. A sus 8 años realizó su primera comunión y utilizó vestimenta de fraile, pues le complacía esta vestimenta sin importar las críticas que pudiera recibir. A pesar de los estigmas relacionados con una posible orientación de género o una expresión de la diversidad sexual no heteronormada, lo que él narra es el nacimiento del amor por la vocación sacerdotal. A los 14 años tomó la decisión de entrar al seminario, siguió su formación en filosofía y teología cristiana por cuatro años más en la Comunidad Teológica de México en la capital del país, y al terminar se ordenó como sacerdote.

El Obispo Solano cuenta que su experiencia en seminario fue increíble. Su etapa de formación estuvo rodeada por gente muy buena, aunque no niega que también existían casos de personas que aprovechaban oportunidades para realizar actividades socialmente estigmatizadas. Menciona que, como secreto a voces, se decía al interior del seminario que tal o cual sacerdote era gay, pero poco o nada salía a la luz. El Obispo Solano menciona que en el seminario hay muchas personas que no saben cómo trabajar su sexualidad, y que ante ello lo demás ya es historia contada. Ante este oscurantismo de la iglesia católica apostólica que no reconoce la humanidad de sus ministros es que él decide tomar distancia del Vaticano. La Iglesia Vetero de México no está unida a la Iglesia Católica Romana porque el Papa se declara infalible en 1860, y en la comunidad veterocatólica no se cree en eso. La Iglesia Vetero de México no prohíbe a sus ministros vivir su humanidad, incluso hace una interpretación de los evangelios donde Jesús no sólo es hijo de Dios, sino un ser humano; además de dar peso interpretativo a la encarnación donde el cuerpo es un elemento divino. Para los veterocatólicos la lectura de los

evangelios y la vida de Jesús es un trabajo hermenéutico por el rescate de la humanidad y el cuerpo. El Obispo Oscar Solano menciona que su Iglesia está en plena comunión con las Iglesias anglicanas y, por consecuencia, está a favor de la ordenación de mujeres y la bendición de parejas del mismo sexo. (Esto me lo dijo mientras bebía su segundo tarro de cerveza oscura moderadamente).

El Obispo Solano empezó una misión en el municipio de Nextlalpan, Estado de México, en una de las parroquias más grandes que tienen en la Iglesia Vetero de México, y ahí duró 11 años, después fundó otra comunidad en Vasco de Quiroga. A finales del 2015 el Obispo Solano inició en la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, dentro de la Dirección General de Asociaciones Religiosas, la solicitud de registro como Asociación Religiosas a la Iglesia Vetero de México, título obtenido meses más tarde. En el mismo año 2015 tiene los primeros contactos con Ricardo Manzano a partir de una serie de eventos de la Red de Iglesias por la Paz, de ahí surgiría entre ellos dos y un pequeño grupo de jóvenes la idea de generar un grupo interespiritual.

Actualmente el Obispo Solano realiza trabajo social en la fundación CAFRADI (Caridad, Fraternidad y Dignidad, organización de la sociedad civil especializada en desarrollo social), representando a su Iglesia en asuntos interreligiosos, a la difusión de la diversidad sexual, enfatizando en la labor de inclusión de todos y todas que son discriminados por la Iglesia Apostólica Romana. El padre sitúa su trabajo social dentro de las comunidades más marginalizadas y precarizadas en el municipio de Ecatepec de Morelos, en colonias cercanas a la ubicación de su Iglesia. Su participación en la *Fraternidad Interespiritual* es de las más activas hasta la actualidad en defensa del Estado laico y en pro de los Derechos Humanos. Dentro de los principios de la Iglesia Vetero México por el reconocimiento de los excluidos se hace mención de la tarea de hacer acompañamiento a personas homosexuales, transgénero y transexuales; a personas pobres y a quienes viven en condiciones de violencia; incluso, se pronuncian a favor de la legalización del aborto mediado por el Estado, acompañando a las mujeres que se encuentren en esta situación.

5.3.- Ricardo Bustos Manzano, Vasu Bandhu, ex mormón converso al budismo zen

Ricardo Manzano fue quien me abrió las puertas para realizar el trabajo etnográfico en la *Fraternidad Interespiritual*. Ya he mencionado varias cosas, como que es fundador de la *Fraternidad* y que es el único caso de conversión dentro del grupo. Sin embargo, quiero agregar algo que me parece aún más importante: es la capacidad de empatía que observé en Ricardo, la amabilidad inigualable que expresa, al igual que su interés genuino por la diversidad. A partir de una video-llamada surge esta última historia de vida.

Ricardo Manzano es oriundo de Tlaxcala. Dice haber descubierto su camino espiritual por medio del diálogo interreligioso. Marca en su historia la experiencia de misión mormona en el país El Salvador, donde vivió por dos años y, a pesar de formar parte de la Iglesia de los Últimos Días, experimentó el acercamiento a la pluralidad religiosa a través de la Red de Religiones por la Paz. Tras regresar a la Ciudad de México decide junto con un grupo de amigos de la ciudad, de diferentes tradiciones de fe, comenzar la tentativa de un grupo interreligioso principalmente dirigido a jóvenes, que permitiera un espacio de convivencia y conocimiento sobre la pluralidad espiritual. Fue en ese mismo momento cuando –a través de un mayor conocimiento sobre la diversidad- decide comenzar un proceso de conversión buscando ejercer sus derechos de libertad de conciencia y libertad religiosa. Ricardo menciona que a la edad de 19 años comenzó su inquietud por conocer cada vez más otras tradiciones; primero se interesó por el judaísmo pero finalmente, ya con el grupo de la *Fraternidad Interespiritual* en pie y bien consolidado, es que termina inclinándose por la tradición del budismo zen en la ciudad de México (conversión realizada entre el 2017 y 2018).

Ricardo Manzano ha cumplido un papel primordial en la formación de la *Fraternidad*, señala que participó en la gestión de los espacios para los foros en la Cámara de Diputados y el Senado de la República en el marco del diálogo con el Estado laico mexicano, fortaleciendo su carácter plural, intercultural e interespiritual. Menciona que dentro de las fases de la *Fraternidad* al inicio (2015) y actualidad (2019) se ha complicado pero que en el año de 2017 se logró un dinamismo que espera pueda volverse a concretar. Ricardo Manzano ha participado en el Parlamento de las Religiones del Mundo que se ha desarrollado en Toronto en el año 2018. Y

menciona que, para la Fraternidad, así como es importante el trabajo local por su autenticidad y particularidad, así también se busca extender redes de colaboración con otros grupos internacionales. Finalmente, Ricardo señala que la Fraternidad ha intentado generar una visión que se alimente por todas las visiones.

6.- *Variaciones del diálogo interespiritual: reflexiones finales a manera de “conclusiones”*

«Globalización significa que las culturas se civilizan mutuamente. El Juicio Final desemboca en el trabajo diario. La revelación se convierte en informe sobre el medio ambiente y en protocolo sobre la situación de los derechos humanos. Con ello retorno al *Ieivmotiv* de estas reflexiones, que se funda en el ethos de la Ciencia General de la Cultura. Lo repito como un credo y le deseo fuerza para propagarse con lenguas de fuego: sólo queda abierto el camino civilizatorio. »

Peter Sloterdijk, Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos

Cerramos la investigación con el replanteamiento de los resultados. Respecto al diálogo interespiritual que, como señalábamos, utilizamos e indagamos de manera metodológica dentro de la estancia etnográfica, se expuso como un diálogo moderno, explícito, que se sustenta en el performance y la disciplina. Esta podría ser una definición ideal que tendría que matizarse. El diálogo interespiritual es posiblemente una disciplina ya que implica una serie de esfuerzos en nuevas lógicas de encuentro entre tradiciones. Adentrarse a una tradición religiosa de manera seria no suele ser sencillo, implica una serie de procesos de socialización como son algunas prácticas rituales y los ejercicios espirituales respectivos. Así pues, esforzarse por generar puentes de comunicación de una tradición a otra no es fácil. No obstante, las prácticas del *embodiment* en los espacios del diálogo interespiritual también atrae a personas que van en busca de la “religión a la carta” para alimentar a su gurú interior. De estas últimas subjetividades se puede esperar poco en términos de un disciplinamiento interespiritual en sentido estricto. Con ello quiero insinuar que el grado de implicación en torno al encuentro y el diálogo interespiritual como disciplina está determinado por los esfuerzos del sujeto. De la subjetividad dependerá qué tiempo de experiencia encuentre en estos espacios.

Por otro lado, el diálogo interespiritual como performance político hace referencia a la actividad pública de los creyentes para construir un bien común. En este sentido el diálogo como performance está cercano al activismo religioso en la esfera pública. Así mismo, los escenarios del diálogo pueden cumplir con varias escalas. La escala local es fundamental por la particularidad de cada ciudad. En nuestro país únicamente tenemos

registro de grupos interespirituales en los centros de Guadalajara, Monterrey y ciudad de México. En el último caso, la ciudad de México presenta mayor diversidad religiosa que cualquier otra ciudad del país. Eso hace del paisaje religioso local especialmente próspero para los grupos de diálogo interespitual. No sucedería lo mismo en ciudades del estado de Colima, Tlaxcala o Tabasco. De ahí que este tipo de grupos se manifieste como fundamental, especialmente, por lo que hemos observado en campo, donde el grupo de la *Fraternidad Interespiritual* refleja un trabajo por la integración, principalmente, de las minorías religiosas de la ciudad. Además, los encuentros en los recintos políticos más importantes del país como son la Cámara de Diputados y el Senado de la República dan razón de la importancia de la participación pública de las religiones en el marco de fortalecimiento de un Estado laico que abogue por la pluralidad, la interculturalidad y el carácter interreligioso. El activismo religioso de la *Fraternidad* por el trabajo de inclusión de poblaciones estigmatizadas y discriminadas como la comunidad LGTB (no sólo en el interior de comunidades espirituales tradicionales sino en toda la sociedad mexicana), así como por la defensa de los Derechos Humanos, y el replanteamiento del papel de la mujer hacia equidad en condiciones y oportunidades para la construcción de una sociedad más igualitaria da razón del camino civilizatorio que representan este tipo de grupos.

En cuanto a las dinámicas globales hemos hecho mención de las implicaciones de las instituciones supranacionales sobre los Derechos Humanos en relación con el fortalecimiento del Estado laico mexicano, así como la interacción en redes de los integrantes de grupos interreligiosos o interespirituales en diferentes zonas y contextos geopolíticos. Las lógicas de los eventos de lo que podría ser nombrado como el *interfaith movement* a escala global cumplen desde las agendas políticas de países interculturales, hasta el interés particular por parte de creyentes o no creyentes sobre la diversidad religiosa. La mayoría de los consejeros de la *Fraternidad Interespiritual* ha participado de estas distintas escalas y escenarios del diálogo interespitual, esto es, local, regional e internacional.

En cuanto a los procesos de construcción de identidad religiosa o espiritual en los espacios del diálogo entre tradiciones, encontramos en el trabajo de campo que pocos de los consejeros de la *Fraternidad* experimentaron una transformación o cambio abrupto cercano a la explicación de la movilidad religiosa o la conversión, a excepción de Ricardo Manzano. Los consejeros resguardaron su identidad, aunque en la experiencia del

encuentro sí modificaron conductas de inclusión e involucramiento con la diferencia. Así pues, lo que pudimos observar fue, en todo lugar, la emergencia de una nueva subjetividad interespiritual, abierta a la alteridad, que promueve el acercamiento y el trabajo con los otros, con los cuales puede construir y preservar el bien común para la mayor parte de las comunidades religiosas y espirituales. Creo que este tipo de relaciones intersubjetivas promueven los procesos civilizatorios en tiempos complicados de la globalidad y la interculturalidad. Como señala Peter Sloterdijk, en su texto dedicado a estos mismos problemas, estaríamos apuntando a una época de post-celo de Dios (Sloterdijk; 2007, p.p. 153) donde se produzcan este tipo de subjetividades abiertas, ya que como plegaria “sólo queda abierto el camino civilizatorio”.

Finalmente, del tacto directo con los consejeros me llevó a un gratificante aprendizaje. Aunque no estoy adscrito a ninguna tradición de fe, percibí la grandeza de cada tradición, sus implicaciones morales y éticas, su sentido crítico cuando existe una exégesis adecuada a nuestros contextos espacio temporales particulares en sincronía con los vientos de la globalidad. Mi más sincero respeto y admiración por quienes trabajan por generar una sociedad más justa, en congruencia entre los principios de su tradición religiosa y su práctica como ciudadanos en el marco del fortalecimiento del Estado laico mexicano. Termino por revalorizar la importancia de los ejercicios espirituales que son herencia para la humanidad: la oración, la meditación en silencio, la contemplación de la estética de lo sagrado, la limosna o sadaqa (tradición sunita, musulmana), etc. Estos ejercicios pueden llevarse al interior de instituciones religiosas, o pueden practicarse fuera de ellas si nos identificamos como agnósticos o ateos. Hay que aprender a observar en dónde radica la bondad y bonanza de éstos. Me hubiera encantado tener mayor acercamiento con cada consejero de la *Fraternidad Interespiritual*, especialmente me hubiera encantado tener mayor acercamiento con las mujeres pero fue algo que se me dificultó. Este trabajo de investigación hubiera tenido otra envergadura si hubiera podido sumar más expresiones de mujeres dentro de la *Fraternidad*. Y de nuevo, “sólo queda abierto el camino civilizatorio”.

Agregados: fotografías e ilustraciones



En la Cámara de Diputados, tras la realización del foro ciudadano



Devocional en la Comunidad Bahá'í



Ricardo Manzano en la Iglesia de los Santos de los Últimos Días





Círculo en la Comunidad Bahá'í





Reunión entre Coxister (Francia) y la Fraternidad (México)





Foros realizados en el Senado de la República





La Fraternidad invitada a la celebración del Ramadán





Centro de meditación Kadampa México



Iniciación de Ricardo y el recibimiento de su nombre: Vasu Bandh

Fuentes

AGUILAR RIVERO, Mariflor. *Dialogo y alteridad: Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: Ed. Paideia. 2005.

AUBERT, Adriana, D. E. *Dialogar y transformar; Pedagogía crítica del siglo XXI*, 2004.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* FCE. 1993.

BAUMAN, Zygmunt. "Identity in the Globalizing World" en *Social Anthropology*, Vol. 9, N. 2, 2001.

BAUMAN Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 1999.

BARTH, F. "Introduction" en Barth, F. *Ethnic groups and boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Oxford, Berg, 1999.

BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias al globalismo y respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 1998.

BÉTHUNE, Pierre-François. *La hospitalidad sagrada entre religiones*. España, Herder, 2009.

BHAGAVAD GITA. Edición a cargo de Consuelo Martín, con los comentarios advaita de Sankara. Madrid: Trotta. 1997.

BLANCO, Alberto. *El camino de la verdad. Las enseñanzas del Buda en el Dhammapada*. México: Árbol Editorial. 1990.

BLANCARTE, Roberto J. *Laicidad y secularización en México* *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001, pp. 843-855 El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México.

BIBLIA DE AMÉRICA. Edición popular. Salamanca: La Casa de la Biblia. 1997.

BORÓN, Atilio, *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. -1ª ed, 5 reimp., Buenos Aires: Clacso, 2004.

CABRERA, Paula Antropología de la subjetividad /... [et. al.] ; compilado por Paula Cabrera. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

CANCLINI, Néstor. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, Grijalbo, México, 1990.

CANCLINI, Néstor. La globalización imaginada. 1 ed. 3 remp. - Buenos Aires: Paidós, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S. El giro decolonial. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

CHÉRIF, Mustapha. El Islam y Occidente. Encuentro con Jacques Derrida. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

CONCILIO VATICANO II. Madrid: BAC. de Mello, A., ¿Quién puede hacer que amanezca? Bilbao: Sal Terrae. 1993.

CSORDAS, J. Thomas, Modos somáticos de atención, en Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos. (Coord.) Silvia Citro. Buenos Aires, Ed. Biblos. 2010.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LA LAICIDAD DEL SIGLO XXI, libertades laicas, 9 diciembre, 2005.

DERRIDA, Jacques, Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión. La Flor, 1997.

EL CORÁN. (n.d.). México: Época.

FERRÁNDIZ, Francisco. Etnografías contemporáneas: anclajes, métodos y claves para el futuro, Anthropos/División de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Barcelona/México, 2011.

GARMA Navarro, Carlos. Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México. México: Ed. Plaza y Valdés, 2004, pág.22.

GARMA NAVARRO, Carlos. Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura representaciones soc*, México, v. 12, n. 24, p. 97-130, 2018.

GARMA Navarro, Carlos, La situación legal de las minorías religiosas en México: Balance actual, problemas y conflictos. *Alteridades* [en línea] 1999, 9 (julio-diciembre).

GIMÉNEZ, Gilberto, “Paradigmas de identidad” en *Sociología de la identidad*, Miguel Angel Porrúa / UAM-I, 2002, pp. 35-62.

HALL, S. & Du Gay, P. *Question of Cultural Identity*. Sage. 1996.

HANH, T. N. *Buda viviente, Cristo viviente*. Barcelona: Kairós. 2008.

IANNI, Octavio. *Teorías de la globalización*. México, Siglo XXI editores CEIICH-UNAM, 1996.

KÜNG, Hans. *El Judaísmo*. Madrid: Trotta. 1993.

KÜNG, Hans, *Ética mundial en América Latina*, prólogo de Carlos Paz y Gerardo Martínez Cristerna, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

KURTZ, Lester. *Religion and Identity Construction*, en *Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge, pp. 107-114, 1995.

LINS RIBEIRO, Gustavo. *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

MARRAMAO Giacomo, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

MELLONI, Javier. *El Uno en lo Múltiple*. España: Sal Terrae. 2003.

MELLONI, Javier. *Vislumbres de lo Real*. Barcelona: Herder. 2007.

MELLONI, Javier. *Voces de la mística*. Barcelona: Herder. 2009.

MELLONI, Javier. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta. 1632011.

MENDIETA, Eduardo y Jonathan van Antwerpen. El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

MONSIVAIS, Carlos. El Estado laico y sus malquerientes. Ed. Debate, México, 2008.

MUÑOZ GONZÁLEZ, Germán (2007). ¿Identidades o subjetividades en construcción? Revista Ciencias Humanas, UTP. No.37.

OTTO, Rudolf, Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial, Madrid, 1996.

PANIKKAR, Raimon. El Diálogo Indispensable: Paz entre las religiones. Barcelona: Península, 2003.

PANIKKAR, Raimon. Paz e Interculturalidad. Barcelona: Herder. 2006.

RICOUER, Paul. Identidad Narrativa. En Antropología Filosófica. Tomo 5. 215-230.

SALAZAR y Capdevielle. Para entender y pensar la laicidad. Compilación. México: Ed. Porrúa, pág. 193.

SEGATO, Rita. Identidades políticas y alteridades históricas. Tempo Brasileiro, 1999.

SLOTERDIJK, Peter, Celo de Dios: la lucha de los tres monoteísmos. España, Siruela, 2007.

SLOTERDIJK, Peter, En el mundo interior al capital. Para una teoría filosófica de la globalización. España: Ediciones Siruela, 2007.

TAJFEL y Turner. "The social identity theory of intergroup conflict". En social Psychology of Intergroup Relations. Annual Reviews. Psychology. 1982. 331-39.

TAMAYO, Juan José. Cultura y religiones en diálogo. Ed. Síntesis, España, 2006.

TAMAYO, Juan José. Espiritualidad y respeto de la diversidad. Conferencia pronunciada en el II Foro Mundial de Teología y Liberación celebrado en Nairobi (Kenya), del 16 al 19 de enero de 2007.

Sitios web:

Interfaith Observer, 15 de enero 2018.

Fraternidad Interespiritual, Facebook, red social.

*Las fotografías fueron tomadas por consejeros o participantes en los círculos interespirituales, ninguna de ellas tiene un autor específico, sino que han sido tomadas a título de anonimato.