



Año 13, Enero-Junio 2026
Fecha de recepción: 23 de septiembre 2025
Fecha de aceptación: 12 de diciembre 2025

DOI: 10.5377/hycc.v27i13.22807

Metamorfosis del contexto religioso en Tabasco, México

Metamorphosis of the religious context in Tabasco, Mexico

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo 

gupalex@live.com.mx

<https://orcid.org/0000-0002-7349-1221>

Universidad Juárez Autónoma de Tabasco
México

Resumen

El objetivo del estudio es describir y analizar la metamorfosis del contexto religioso de las últimas cinco décadas en Tabasco, México. La metodología empleada es de corte cuantitativo. Los principales resultados arrojaron que, si bien, la mayoría de sus habitantes no dejaron de adscribirse como católicos romanos, Tabasco se convirtió en una sociedad pluralmente religiosa. A manera de corolario, podemos decir que la diversificación religiosa en Tabasco sucedió por diversos acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales surgidos de la Independencia, que se agilizaron durante el período de Reforma, la Revolución y la época contemporánea, los cuales han sido un elemento preponderante para la reconfiguración religiosa en la entidad. Tales sucesos son los que nos permiten enmarcar el proceso de secularización que está viviendo la sociedad en Tabasco.

Palabras claves: *Cambio religioso, católicos, protestantes, sin religión, Tabasco.*

Abstract

The objective of this study is to describe and analyze the metamorphosis of the religious context of the last five decades in Tabasco, Mexico. The methodology used is quantitative. The main results showed that, although the majority of its inhabitants did not cease to identify themselves as Roman Catholics, Tabasco became a plurally religious society. As a corollary, we can say that the religious diversification in Tabasco occurred due to various political, economic, social and cultural events arising from Independence, which were accelerated during the period of Reform, the Revolution and the contemporary era,

which have been a preponderant element for the religious reconfiguration in the state. Such events are what allow us to frame the process of secularization that society in Tabasco is experiencing.

Keywords: *Religious change, Catholics, Protestants, no religion, Tabasco.*

Introducción

Desde la época prehispánica hasta nuestros días, la cultura de las sociedades en México ha estado concatenada, en mayor o menor medida, a sus creencias y prácticas religiosas. Con el arribo de los españoles a tierras mesoamericanas, también llegó la religión católico-romana, lo que ocasionó que se homogeneizara el contexto religioso de los pueblos originarios, que hasta entonces había sido un espacio plural. A partir de entonces, los dogmas católicos se sincretizaron con la cosmovisión indígena. Posteriormente, con el avivamiento de otras doctrinas cristianas como de otros sistemas religiosos, comenzó la reconfiguración del escenario religioso en cada una de las entidades que conforman el territorio nacional. De manera particular, este estudio aborda esa reconfiguración, pero del estado de Tabasco.

Con la finalidad de describir y analizar la metamorfosis del contexto religioso en Tabasco, México, se examinaron encuestas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), quien proporciona los censos oficiales en México, para identificar datos cuantitativos que sirvieron de parámetro en el estudio, lo cual nos llevó a generar algunas preguntas de investigación sobre el proceso de secularización que se está viviendo en Tabasco, México.

Por ello, iniciamos hablando sobre el concepto de secularización y sus implicaciones teórico-sociales en el estudio de la religión, posteriormente se esboza el panorama religioso en Latinoamérica y en México. Esto da la pauta para entrar en materia y dilucidar cómo se ha dado la reconfiguración del escenario religioso en Tabasco.

La secularización como paradigma

El término secularización ha tenido múltiples significados a través de la historia del pensamiento moderno, generando severas controversias entre los especialistas. Su primer obstáculo ha sido lograr un consenso entre las diversas connotaciones procedentes del concepto, porque estas limitan la claridad para su definición. Por tal razón, es importante comprender su génesis como vocablo, para que después pueda emplearse como instrumento de análisis teórico en los tratados sociológicos sobre religión.

Sobre el origen del concepto de secularización el sociólogo austriaco Peter Berger (1971) menciona lo siguiente:

El término *secularización* ha pasado por varias aventuras en sus trescientos años de existencia. Fue originalmente empleado en el inicio de las Guerras de Religión para designar el hecho de que terrenos y propiedades eran sustraídos al control de las autoridades eclesiásticas. En el Derecho Canónico de la Iglesia Católica el vocablo ha acabado por designar el retorno al *mundo* de los individuos que habían recibido órdenes sagradas. En ambas acepciones, y prescindiendo de las controversias sobre cuestiones de detalle, el término podía ser usado de un modo puramente descriptivo y no valorativo. Esto, por supuesto, no es lo que ha ocurrido con el uso reciente del término. Tanto *secularización* como su derivado *secularismo* han sido empleados como concepto ideológico muy lastrado de connotaciones valorativas, a veces positivas, a veces negativas. En los círculos anticlericales y *progresistas* ha llegado a significar la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, mientras que en círculos conectados con las iglesias tradicionales han sido atacados como sinónimo de *descristianización*, *paganización*, etcétera. Ambas perspectivas, ideológicamente sobrecargadas, relativas a un fenómeno único valorado con índices opuestos, pueden ser curiosamente seguidas en las obras de los sociólogos de la religión inspiradas respectivamente por los puntos de vista marxistas y cristianos (pp. 152-153).

Como se sabe, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los estudios en materia religiosa se concentraron en la llamada teoría de la secularización, y desde distintas perspectivas pronosticaron el repliegue de la experiencia religiosa a la esfera privada. De acuerdo con esta tesis, las sociedades modernas tendrían que dirigirse, casi irremediabilmente, hacia la reubicación de la religión en la vida social, privándola de un papel activo. Tal idea tenía un cierto respaldo empírico si se observaba que algunas formas de participación religiosa, particularmente institucional, se habían transformado. Por ejemplo, la disminución de feligresía en ritos católicos –matrimonios, defunciones, misas, bautizos–, la escasa influencia de los mandatos eclesiales, la pérdida de autoridad moral de los líderes religiosos, serían indicadores de que la religión se estaba replegando, había entrado en decadencia. El argumento más convincente sobre este discurso fue el de Max Weber (2010), pues el sociólogo alemán anunciaba un *desencantamiento del mundo*, donde la modernidad, encumbrada por la razón y el conocimiento científico, haría retroceder a la religión, con el tiempo, esta desaparecería de la sociedad. Sobre esto, el propio Weber (2010), en su tratado de *Sociología de la religión*, menciona que:

El repudio de toda entrega ingenua a las modalidades más intensas de experimentar la existencia –artísticas y eróticas– es, de por sí, una actitud negativa. Pero es manifiesto que este repudio podría aumentar la fuerza del flujo de energías hacia la realización racional, tanto ética como exclusivamente intelectual. Es necesario, sin embargo, advertir que la tensión de la religión deviene mayor y más fundamentada cuando ésta entra en antagonismo con la esfera del conocimiento intelectual. La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está *significativa* y éticamente dirigido en alguna dirección. En principio, una concepción empirista del mundo, como también una concepción matematizada del mismo, desarrolla una refutación de todo punto de vista intelectual que de una u otra manera exija un “sentido” de los hechos intramundanos. Todo avance del racionalismo dentro de la ciencia empírica aleja a la religión de la esfera racional, impulsándola hacia lo irracional (pp. 115-116).

Esa postura sociológica también fue expuesta por Weber (1979) en su clásico texto *El político y el científico*, donde señala que:

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestras vidas poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización” (pp. 199-200).

Asimismo, la tesis abordada por Max Weber (2002) en su obra más conocida *Economía y sociedad* alude que:

El desarrollo de la moderna democracia burguesa y del capitalismo ha desplazado esencialmente las condiciones del dominio hierocrático. Ante todo, ello parece haber tenido lugar enteramente en perjuicio de este último. El capitalismo ha seguido su triunfal carrera contra las protestas y no

raramente contra la directa oposición del clero. Su sostén, la “burguesía”, se fue emancipando cada vez más de su vinculación histórica con los poderes hierocráticos: tanto de la reglamentación hierocrática de la vida como de la desconfianza mostrada por la hierocracia frente a la moderna ciencia natural. Y el creciente racionalismo de una existencia progresivamente dominada se dirigió cada vez con mayor ímpetu contra los portadores de los dones mágicos de la disposición de la gracia y ante todo contra las pretensiones autoritarias y favorables a las autoridades tradicionales que abrigaba la hierocracia (p. 922).

La teoría weberiana fue respaldada por diversos pensadores, algunos de ellos más radicales que otros, porque no sólo consideraban que el pensamiento religioso encontraría límites frente a la razón y al conocimiento científico, también sostenían que la desaparición de la religión sería benéfica dado el papel nocivo que desempeñaban los dogmas religiosos, puesto que influían negativamente en la conciencia de las masas sociales (Marx y Engels, 1967; Nietzsche, 1988; Gramsci, 2000).¹

La crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La existencia *profana* del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su *celestial oratio pro aris et focis* (oración por la casa y el hogar). El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *aparición* de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad (...). El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente,

1 El connotado filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1988), proclamó la muerte de Dios en su libro *La gaja ciencia*. En la obra insinúa que a principios del siglo XX ya se verán desiertos los altares y templos religiosos. Por su parte, el sociólogo italiano Antonio Gramsci (2000), mencionó que los razonamientos hechos por los historiadores católicos (y las afirmaciones apodícticas de los pontífices en las Encíclicas), para explicar el catolicismo y vincular su filosofía a nuevos movimientos sociales “siempre existentes”, desde Cristo en adelante, son de una falacia extrema, que no pueden ser aceptados por un hombre íntegro.

la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual. La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo (Marx y Engels, 1967, p. 3).

Esta elocución de Karl Marx y Friedrich Engels (1974) en contra del pensamiento religioso también quedó plasmada en la obra *La ideología alemana*, en donde los intelectuales alemanes dicen que:

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos religiosos (p. 11).

No obstante, el sociólogo francés Émile Durkheim (1982), no apoyó esta postura sobre el repliegue y la pérdida de la religión en el mundo moderno. El connotado científico consideraba que la religión sobreviviría en el futuro por su importancia para mantener la cohesión social y propiciar las reuniones colectivas. De hecho, así lo expresa en las conclusiones de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*:

Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos (...) Por lo que se refiere al tema de cuáles serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se parecerán o no a los del pasado, si serán más adecuados a la realidad que habrán de intentar traducir, es algo que está más allá de las facultades humanas de precisión y que, además, no afecta al fondo de las cosas (p. 398).

Tiempo después la noción de secularización pasó a ser en un elemento preponderante en la discusión de los estudios del fenómeno religioso. De hecho, Robert Redfield (1960), expresó que el progreso de la urbanización debilitaría la idea rural construida a partir de dogmas y experiencias religiosas. En cambio, en la sociedad urbana las concepciones religiosas tendrían un papel más acotado.

Sobre el papel de la religión en las sociedades urbanas y modernas Harvey Cox (1966), sostuvo en su libro *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective*, que el surgimiento de la civilización urbana y el colapso de la religión tradicional son dos de las características más sobresalientes de la modernidad. Ambos sucesos están estrechamente relacionados. La urbanización constituye un cambio masivo en la forma en que los individuos modernos conviven, no sólo con los avances científicos y tecnológicos, sino en la manera de interactuar con la religión. Por ello, la secularización ha marcado un cambio en la forma en que los sujetos asimilan su vida interrelacionada. Esto ocurrió cuando las confrontaciones cosmopolitas de la vida en la ciudad expusieron la relatividad de los mitos y las tradiciones que las personas alguna vez pensaron que eran incuestionables. Al respecto, menciona que: “*We have defined secularization as the liberation of man from religious and metaphysical tutelage, the turning of his attention away from other worlds and toward this one*” (p. 17).²

En ese sentido, el concepto de secularización fue entendido por Harvey Cox (1966) de la siguiente manera:

In any case, secularization as a descriptive term has a wide and inclusive significance. It appears in many different guises, depending on the religious and political history of the area concerned. But wherever it appears, it should be carefully distinguished from secularism. Secularization implies a historical process, almost certainly irreversible, in which society and culture are delivered from tutelage to religious control and closed metaphysical world- views. We have argued that it is basically a liberating development. Secularism, on the other hand, is the name for an ideology, a new closed world- view which functions very much like a new religion. While secularization finds its roots in the biblical faith itself and is to some extent an authentic outcome of the impact of biblical faith on Western history, this is not the case with secularism. Like any other ism, it menaces the openness and freedom secularization has produced; it must therefore be watched carefully to prevent its becoming the ideology of a new establishment (pp. 20-21).³

2 Hemos definido la secularización como la liberación del hombre de la tutela religiosa y metafísica, el desvío de su atención de otros mundos hacia éste.

3 En cualquier caso, la secularización, como término descriptivo, tiene un significado amplio e inclusivo. Se manifiesta de diversas maneras, dependiendo de la historia religiosa y política del área en cuestión. Pero dondequiera que aparezca, debe distinguirse cuidadosamente del secularismo. La secularización implica un proceso histórico, casi con toda seguridad irreversible, en el que la sociedad y la cultura son liberadas de la tutela al control religioso y a cosmovisiones metafísicas cerradas. Hemos argumentado que se trata básicamente de un desarrollo liberador. El secularismo, por otro lado, es el nombre de una ideología, una

En esta discusión se introdujo Peter Berger (1971), quien mencionó que la secularización era producto de la modernización. Para el teólogo luterano y sociólogo vienés la secularización era un proceso mediante el cual lo sagrado perdía relevancia en la vida de los sujetos y en las sociedades modernas. Señaló que:

Si todo lo que quedaba para unir un Dios radicalmente trascendente y un Universo radicalmente immanente era ese canal, la caída de este último en la implausibilidad originó una situación empírica en la cual se hacía cierta la afirmación “Dios está muerto”. Esta realidad resultó entonces accesible a una penetración racional, sistemática, tanto a través del pensamiento como de la actividad, penetración que nosotros asociamos con la ciencia moderna y la tecnología (pp. 162-163).

De tal manera, menciona Berger (1971) que:

Una de las más obvias formas en que la secularización ha afectado al hombre de la calle es en la “crisis de credibilidad” de la religión. Dicho de otro modo, uno de los resultados de la secularización es la difusión del colapso de la plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad (p. 183).

Posteriormente, el sociólogo inglés Bryan Wilson (1969) fue el que impulsó el paradigma acerca de la secularización basándose en las investigaciones que realizó en la sociedad británica. En ese estudio, el sociólogo inglés demostró la disminución de feligreses que tenía la iglesia dominante, así como el aumento de personas que se adhirieron a otras doctrinas o practicaban otro tipo de creencias.

Esto significó que varias de las funciones que antes desempeñaba la iglesia, ahora eran administradas por el Estado laico. Las escuelas y hospitales se profesionalizaron, los sacerdotes fueron sustituidos por profesores, médicos y enfermeras, la administración de cementerios pasó a manos del servicio público, la fe de bautismo se cambió por las actas de nacimiento (Dobbelaere, 1994).

nueva cosmovisión cerrada que funciona de forma muy similar a una nueva religión. Si bien la secularización encuentra sus raíces en la propia fe bíblica y es, en cierta medida, un resultado auténtico del impacto de la fe bíblica en la historia occidental, no ocurre lo mismo con el secularismo. Como cualquier otro ismo, amenaza la apertura y la libertad que la secularización ha producido; por lo tanto, debe ser vigilado cuidadosamente para evitar que se convierta en la ideología de un nuevo establecimiento.

La secularización se convirtió entonces en un concepto aceptado por científicos sociales que pensaban que vivían en una sociedad secular. El problema básico era que la secularización como concepto llegó a significar demasiadas cosas a la vez. No había un común acuerdo sobre cómo emplearlo y algunos autores europeos como David Martin (1978), y Karel Dobbelaer (1994), adoptaron una posición crítica y propondrían delimitar su uso para evitar mayores confusiones.

Una definición general del concepto aludía a la pérdida de influencia que la religión tenía en un contexto social, donde un grupo o comunidad dependía cada vez más de instituciones ajenas al clero. Con ello, la religión reducía su ámbito de incidencia a la vida privada y un número creciente de individuos se apartarían del camino de Dios. Esto implicaría también la reducción de su influencia en la esfera pública. Dicho proceso fue considerado como una tendencia irreversible que se daría en todas las sociedades modernas (Wilson, 1969).

Años más tarde, el teólogo norteamericano Harvey Cox (1985), se retractó de su postura sobre la desaparición de la religión en las sociedades modernas. Así lo expresó en su libro *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*:

Lo que ocurre es que el mundo de la religión en decadencia, al que se dirigía mi primer libro, ha empezado a cambiar de un modo que muy pocas personas podían prever. Ha comenzado a hacer su aparición una nueva era que algunos llaman “postmoderna”. Nadie está absolutamente seguro de cómo será esa era postmoderna, pero una cosa parece estar clara: más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sacro (p. 18).

Sin lugar a duda, fue acertada la observación de Harvey Cox (1985), acerca del regreso de la religión a la sociedad, como una poderosa fuerza social en el mundo contemporáneo. De hecho, en su obra más reciente *El futuro de la fe*, Harvey Cox (2011), comienza planteando la siguiente pregunta:

¿Qué le depara el futuro a la religión, y al cristianismo en particular?”. Responde que: “a principios del nuevo milenio, tres cualidades caracterizan al perfil espiritual del mundo (...) La primera es el inesperado resurgimiento de la religión en la vida pública y privada (...) La segunda es que el fundamentalismo, el azote del siglo XX, se halla en extinción (...) La tercera y más importante, aunque con frecuencia inadvertida, es un cambio profundo en la naturaleza elemental de la religiosidad (p. 15).

Para Harvey Cox (2011), el resurgimiento de la religión no estaba previsto. Al contrario, hace no muchas décadas, autores serios –entre ellos él– vaticinaban su inminente deceso. El conocimiento científico, la tecnología y la alfabetización disiparían pronto el miasma de la superstición y el oscurantismo. Sin embargo, los profetas se equivocaron. En lugar de desaparecer, ahora la religión exhibe una nueva vitalidad en todo el mundo.

Asimismo, Peter Berger (1999), también se retractó de la teoría de la secularización en su trabajo *The Deseccularization of the World. A Global Overview*. En dicho escrito, Berger menciona que el mundo contemporáneo es furiosamente religioso como siempre lo ha sido. En su exposición propone una fórmula interpretativa para comprender el proceso de mutación⁴ religiosa: la deseccularización del mundo. Esta contempla dos entornos. El primero es un entorno deslocalizado, habitado por académicos, profesionistas, los cuales constituyen la elite secular, una comunidad pequeña, pero influyente. El segundo entorno es la sociedad europea, en donde se pensaba que por su grado de civilización (desarrollo científico, tecnológico, económico, político y sociocultural) desaparecería la religión, pero en la actualidad, al igual que en el resto de las sociedades en el planeta, también están emergiendo nuevas creencias y prácticas religiosas.

Peter Berger (2016) acentuó este argumento en su obra *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. En el texto comienza diciendo que:

La teoría de la secularización, basada en la idea de que la modernidad conlleva necesariamente un declive de la religión, ha servido durante cierto tiempo como paradigma para el estudio de la religión. Pero, a la luz de la evidencia empírica, ya no puede sostenerse. Es preciso un nuevo paradigma (p. 9).

Más adelante el sociólogo austriaco manifestó que:

En la primera fase de mi trabajo en torno a la sociología de la religión acepté la validez de lo que entonces se llamó teoría de la secularización. Su idea fundamental era bastante simple: la modernidad conlleva necesariamente un declive de la religión. No era el único defensor; la teoría, bajo una formulación u otra, la aceptaron casi todos los que estudiaban la religión en el mundo moderno; tanto los hijos de la Ilustración que daban la bienvenida al supuesto

4 Por mutación vamos a comprender un cambio en la estructura social. Como bien lo definió el sociólogo francés Roger Bastide (1970), no se puede hablar de mutación mientras un individuo permanezca en la misma estructura. El concepto de mutación sólo aplica cuando un sujeto cambia o transita de una estructura a otra, en cuanto perturba los sistemas sociales. Por lo tanto, se habla de mutación cuando se mantienen de forma constante las modificaciones observadas en los individuos. En ese sentido, la mutación es un fenómeno colectivo, el cual repercute directamente en la comunidad de adscripción de los sujetos.

hecho del declive religioso (incluso algunos teólogos mantuvieron esta actitud) como aquellos (entre ellos, yo mismo) que lo deploraban, pero aun así pensaban que era necesario enfrentarse a la realidad (supongo que el estudioso, si puede solazarse en la idea de que se enfrenta a la realidad, pese a lo triste que esta pueda ser, desarrolla su autoestima). Ciertamente, había hechos que respaldaban la noción de la secularización, pero, en retrospectiva, veo que los malinterpretamos. Nuestro principal error consistió en considerar que el pluralismo era un factor más que favorecía la secularización; en realidad, el pluralismo, la coexistencia de distintas cosmovisiones y sistemas de valores en la misma sociedad, es *el* cambio fundamental producido por la modernidad (...) Me ha llevado unos veinticinco años llegar a la conclusión de que la teoría de la secularización ha resultado ser empíricamente insostenible (Berger, 2016, pp. 9-10).

Por lo tanto, la revitalización de la religión en las sociedades modernas, en vez de alejar a los individuos de Dios, ha favorecido su reencuentro. Por ello, uno de los problemas que se le presenta actualmente a los estudios del hecho religioso:

Se relaciona con los instrumentos de pensamiento con los que debe dotarse para comprender, al mismo tiempo, no sólo el movimiento a través del cual la modernidad socava las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, sino también aquel otro mediante el cual la modernidad hace surgir nuevas formas de creer religioso” (Hervieu-Léger, 2005, p. 12).

De acuerdo con la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2004):

La modernidad religiosa se organiza a partir de una tendencia general a la individualización y a la subjetivación de las creencias religiosas (...) Este desacoplamiento de la creencia y de la práctica constituye el primer indicio del debilitamiento del papel de las instituciones guardianas de las reglas de la fe. Pero el aspecto más decisivo de esta “desregulación” aparece sobre todo en la libertad que se otorgan los individuos para “remendar” su propio sistema creyente, fuera de toda referencia a un cuerpo de creencias institucionalmente validado (p. 44).

Para avanzar en esa dirección, se tiene que descubrir la lógica social, cultural y simbólica que está en el origen de lo que se ha denominado las producciones religiosas de la modernidad. A este tipo de producciones religiosas, se les llama religiones subrogadas, porque son fenómenos que actúan en lugar de y en calidad de las religiones (Hervieu-Léger, 2005).

Más allá de lo evidente de esta fragmentación de lo religioso en las sociedades modernas, es indudable que la religión todavía habla, pero ya no lo hace en los lugares donde se espera que lo haga (...)

Se le descubre presente, de manera difusa, implícita o invisible, en lo económico, lo político, lo estético, lo deportivo y lo científico, en la ética, en lo simbólico, etcétera. Esto ha conducido a estudiar sobre todo las manifestaciones ocultas de la religión en todas las esferas profanas (no religiosas) en que se ejerce la actividad humana, más que por las relaciones entre un terreno religioso que mengua (el de las instituciones de las religiones históricas) y los otros campos sociales (política, terapéutica, estética, etcétera) (Hervieu-Léger, 2005, p. 54).

En el sentido anterior, la secularización no es la pérdida de la religión en las sociedades contemporáneas, sino tiene que ver:

El conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

Cabe señalar que la secularización como proceso no se da de forma lineal, porque las sociedades son disímiles culturalmente. Esto se distingue nítidamente entre las sociedades europeas y latinoamericanas. En las primeras, las manifestaciones religiosas parecían estar limitadas, pero cada día se observan nuevas expresiones religiosas, que han ido pluralizando a las sociedades europeas. En cambio, en las sociedades latinoamericanas, existe una pluralidad de prácticas y creencias religiosas que se oxigena constantemente. Por ello, en el siguiente apartado hablaremos del contexto religioso en Latinoamérica.

Panorama religioso en Latinoamérica y México

Diversos académicos han mencionado que se cumplió el pronóstico de Émile Durkheim (1982), sobre la efervescencia que experimentaría la religión en el mundo contemporáneo (Hervieu-Léger, 2005; Mújica, 2006; Blancarte, 2015).⁵

5 Émile Durkheim, "mostró que la religión era esencial para la vida social de todos los pueblos y que, por lo tanto, ésta se transformaría, pero continuaría estando en el centro de las necesidades de sobrevivencia de cualquier sociedad, creándose y recreándose a través de lo ideal" (Blancarte, 2015, p. 661).

Un buen ejemplo de esa exaltación religiosa son las sociedades latinoamericanas, porque desde la década de 1970, se observa una reconfiguración del campo religioso, por consiguiente, un reacomodo de las prácticas y creencias religiosas.⁶

América Latina inició el siglo XX con una restauración católica, después de los embates del liberalismo del siglo anterior. El siglo XX se está acabando con un catolicismo en repliegue frente a la desregulación del campo religioso inducido por la multiplicación de cientos de movimientos religiosos distintos. El cambio religioso que está en marcha desde hace unos 40 años se ha acelerado. Esta aceleración tiene su origen en un conjunto de factores locales e internacionales; el fin del modelo económico de la CEPAL y la desregulación de los mercados en general, el fin de los regímenes populistas, el auge de las dictaduras militares que aniquilaron los movimientos de liberación nacional e impusieron modelos económicos neoliberales. El derrumbe del socialismo en el este de Europa y sus repercusiones sobre los regímenes cubano y sandinista, así como sobre la izquierda en la región, ha dejado a América Latina con un vacío de ideologías. Al reflujó de las ideologías ha correspondido una proliferación de conductas de defensa y de repliegue comunitario, cuyo eje es la sociabilidad religiosa. A la par de este proceso, la globalización de la oferta de bienes simbólicos de salvación y la multiplicación de nuevos movimientos religiosos de diversa índole han conducido a una mutación del campo religioso (Bastian, 1997, p. 208).

Como lo han demostrado numerosos especialistas, Latinoamérica dejó de ser católica en un sentido monopólico, dando paso a un pluralismo cultural y religioso creciente, que amerita no sólo su reconocimiento, sino voltear la mirada analítica hacia dichos fenómenos (Parker, 1993, 2005; Bastian, 1997; Masferrer, 2000; De la Peña, 2004; De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009; Odgers, 2011; Ameigeiras, 2012, 2014; Blancarte, 2018; Giménez, 2020; De la Torre et al, 2020a, 2020b; Gutiérrez, 2021).

Estamos en presencia del pluralismo en el campo religioso latinoamericano. América Latina ya no es católica en el sentido tradicional del término. Han crecido las otras religiones –entre ellas el protestantismo pentecostal– y también es notable la presencia de no creyentes y de “católicos a mi manera (Parker, 2005, p. 35).

6 Por campo religioso vamos a comprender a la competencia por el monopolio en la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso entre diferentes instancias, instituciones o individuos (Bourdieu, 2006). En el caso de México, este fenómeno se produjo cuando perdió la hegemonía la Iglesia católica y surgieron nuevos movimientos religiosos. Desde entonces, la pluralidad de discursos y actores religiosos en el escenario nacional ha estado en una constante disputa por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso.

Por su parte, Jean Pierre Bastian (1997) señaló que:

América Latina era tierra de “neocristiandad” católica, y este catolicismo toleraba multitud de manifestaciones religiosas sincréticas y subalternas, integradas en un tipo de proceso progresivo e inagotable de continua cristianización de las prácticas religiosas naturales. Lo que predominaba era cierta homogeneidad de los comportamientos y de las mentalidades religiosas. Hoy, esta realidad parece sufrir un cambio drástico. Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la Iglesia católica romana. Aun cuando la Iglesia católica romana parece gozar todavía de legitimidad histórica, todo parece indicar que la tendencia a la atomización religiosa va creciendo y que en ciertos países o regiones se encuentra virtualmente desplazada de su papel central en la regulación del campo religioso (pp. 9-10).

Una década después, el propio Bastian (2007), mencionó que:

El campo religioso latinoamericano ha cambiado considerablemente ante la aparición de importantes movimientos religiosos, entre los cuales destacan los pentecostales. La cuestión del pluralismo religioso resultaba un tanto abstracta cuando las minorías religiosas eran aún insignificantes en términos de arraigo social. Ante el surgimiento de movimientos religiosos de masas, el problema de la pluralización religiosa de la sociedad obligó a los Estados a regular activamente los cultos. Se trata pues de explorar de qué manera se posicionan los cultos nuevos ante el Estado y la Iglesia católica, reivindicando una laicidad que garantiza su reconocimiento público y no la mera gestión de la pluralidad. Esta estrategia corresponde a demandas en pro de una redefinición de las relaciones entre lo religioso y lo político y, por ende, del régimen de laicidad que caracteriza a los países de la región (p. 167).

Sobre este hecho social Cristian Parker (2008), argumentó que:

Estamos en una época de cambios culturales en medio de los cuales las formas convencionales de creencias ceden paso a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. En un período de tránsito epocal, iniciando el nuevo milenio, las iglesias cristianas ven amenazada su tradicional hegemonía sobre el campo de las creencias y rituales, precisamente por discursos y prácticas que ellas califican de neopaganismos (p. 338).

Para demostrar su planteamiento, el sociólogo chileno aplicó una encuesta, para conocer cuáles son las creencias que tienen 3,603 estudiantes (de 17 a 26 años) universitarios de pregrado del Consejo de Rectores. En relación con dicho estudio, Parker (2008) aduce que:

Lo asombroso es que se trata de las elites más educadas, y por tanto aquellas que los supuestos clásicos de la Ilustración considerarían se encuentran más próximas a la ciencia y más alejadas de las supersticiones. Como podemos apreciar, no es así (p. 345).

Por su parte, el sociólogo español José María Mardones (2005), apunta que los estudios del fenómeno religiosos se dirigen hacia una reconfiguración de lo sagrado, vinculados al mundo económico neoliberal, donde predomina lo económico sobre lo político y sobre cualquier otra institución social.

Al igual que Parker (2008), Mardones (2005), también sitúa la transformación del campo religioso en la transición del siglo XX al XXI, al señalar que:

Una de las aportaciones de la religión, especialmente tras ver el proceso histórico de la modernidad, es la reconfiguración de la subjetividad. Ninguno de los grandes cortes de la modernidad parece haberse dado sin un trabajo religioso previo de profundización. Parece necesario, al menos casi hasta nuestro presente, que la religión libere el imaginario y las ligaduras afectivas interiores para que se den otros pasos en el mundo o las esferas mundanas (p. 105).

Asimismo, José María Mardones hace un recorrido por Latinoamérica, y analiza las peculiaridades del fenómeno pentecostal y neopentecostal, con énfasis sobre la sanación, lo ritual corporal, la música y el símbolo, los movimientos *New Age*, la santería y la sacralización de las mercancías.

Para nuestro análisis basta con exponer las posturas que Mardones retoma respecto al neopentecostalismo y la sacralización de las mercancías, debido a que el sociólogo español plantea que, el discurso de la Teología de la Prosperidad que atraviesa por el evangelio neopentecostal, se inserta en el mundo de la globalización que se rige bajo un sistema capitalista neoliberal, donde la exclusión social es atenuante. En ese sentido, este discurso de prosperidad permite la inserción social de los creyentes en dicho contexto, al reforzar la personalidad individual y moldear el actuar de los creyentes en una realidad socioeconómica cambiante. Bajo este argumento Mardones (2005) alude que:

El neopentecostalismo estaría ayudando a crear la “nueva cultura” que, al menos en Latinoamérica y presumiblemente en África, aportaría una transición no traumática desde la premodernidad originaria de mucha gente a la era posindustrial (...) Este cristianismo de los pobres y no blancos, que moviliza la ayuda comunitaria y un espíritu de automotivación para salir de la miseria, hace de este movimiento una esperanza de futuro de muchos excluidos” (pp. 104-105).

Desde este punto de vista, la llamada revolución expresiva a la que hace alusión Mardones del pentecostalismo y neopentecostalismo, con énfasis sobre la subjetividad emocional del individuo, su autoestima y su confianza a la hora de tomar decisiones de riesgo, adquiere una actitud religiosa más de elección que de racionalización en las relaciones horizontales, es decir, está ahondando en la teoría de la individualización de la religión y en la elaboración de la subjetividad de los sujetos, a partir de la posmodernidad y su carácter puramente económico al mencionar que:

Cabría hacer también una breve consideración acerca del *continuum* (...) entre la Teología de la Prosperidad que señala una “destradicionalización” respecto a la búsqueda de éxito dentro de la mentalidad cristiana y la ya completa automatización de la sacralización del dinero, como símbolo de autorrealización personal y hasta como estado de cosas o universo ordenado” (Mardones, 2005, p. 109).

Por su parte, el sociólogo Jean Pierre Bastián (2007), centra sus estudios en los mecanismos que han posicionado a nuevos cultos en la esfera pública latinoamericana, reivindicando de esta manera una laicidad que garantiza su reconocimiento público y no la mera gestión de la pluralidad.

Siendo que la pluralización religiosa conlleva la fragmentación de los actores y debería conducir a la privatización, en América Latina produce más bien una incursión decidida de lo religioso dentro de la esfera pública, cuyo rasgo más notable es la confesionalización de la política a través de la integración de decenas de pequeños partidos políticos evangélicos en todos los países de la región desde los años 1980 (Bastian, 2007, p. 169).

Para Bastián (2007), la esfera política en Latinoamérica ha jugado en ambos bandos, algunos han apostado al *continuum* de la hegemonía católica, y otros más han visto en las nuevas doctrinas espacios para reclutar votos o para legitimar sus gobiernos, pese a que casi todas las constituciones de los países de la región se reconocen como estados laicos.

Respecto al culto católico y su relación con el Estado Bastián (2007), señala que países como Argentina, Perú o Costa Rica, han aceptado acuerdos que garantizan un culto católico personal y la capacidad jurídica de carácter público, así como convenios

privilegiados con la iglesia en términos de subsidios y de enseñanza. Así también, el connotado sociólogo suizo alude que las relaciones que guarda el Estado con las iglesias evangélicas y pentecostales derivan de las posturas anticomunistas que dichos cultos profesan, los cuales han apoyado diversos regímenes militares en la región, acerca de ello, indica que:

Dentro de un campo religioso en expansión, marcado por una competencia cada vez mayor, y en el contexto de los años cincuenta caracterizados por el desvanecimiento de la cultura política liberal que las había visto nacer, las sociabilidades protestantes históricas se “pentecostalizaron” a su vez o, cuando menos, adoptaron las propuestas teológicas fundamentalistas para poder sobrevivir y desarrollarse. Dicha convergencia tuvo por efecto, salvo en casos excepcionales como los de ciertas Iglesias metodistas y luteranas, el que las Iglesias evangélicas y pentecostales adoptaran un anticomunismo primario de apoyo a los regímenes militares de los años sesenta y setenta. Se trató por lo demás de un movimiento recíproco, que suscitó el interés de aquellos políticos que requerían renovar o simplemente crear su base electoral. Ello condujo a la cooptación de los evangélicos y los pentecostales por parte de los regímenes militares, tal como ocurrió con Pinochet en Chile, con los generales brasileños, con Bánzer en Bolivia, con Ríos Montt en Guatemala y con los sandinistas en Nicaragua (Bastian, 2007, p. 177).

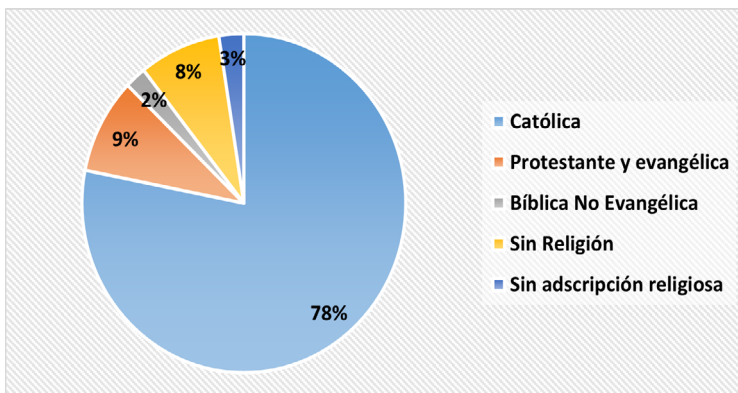
Una muestra cuantitativa de este proceso de secularización del campo religioso en Latinoamérica, son los resultados del informe *Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica*, de la prestigiada institución Pew Research Center (2014), donde se señala que en la década de 1960 el 90% de la población en Latinoamérica se adscribía como católica, mientras que en la actualidad sólo el 69% de los adultos se identifica como tal en la región. De hecho, del año 2000 al 2014, se observa un crecimiento exponencial de protestantes que fueron católicos en países como Colombia (74%), Paraguay (68%), Perú (66%), Ecuador (62%), Bolivia (60%), Venezuela (56%), Argentina (55%), Brasil (54%), Nicaragua (50%), República Dominicana (48%), y por supuesto, México (44%).

En el estudio de Pew Research Center (2014), se observa claramente que, de 1910 al 2014, en América Latina hay una acelerada pérdida de feligreses de la Iglesia católica, la adhesión de personas a otras denominaciones religiosas, primordialmente protestantes, evangélicas y bíblicas no evangélicas, así como el distanciamiento de la población de las Iglesias, los llamados, sin religión, porque al momento de ser encuestados declararon no estar adheridos a una religión. Se supone que quienes diseñaron estas encuestas

pensaron que estas personas eran increyentes, arreligiosas o agnósticas, pero a través de diferentes estudios se ha demostrado que sí tienen creencias religiosas, las cuales no están supeditadas a una doctrina o Asociación Religiosa.⁷

En el caso de México, la pluralidad religiosa se puede constatar por los censos oficiales que se han hecho de 1895 a 2020. En los últimos padrones se constata la diversidad de religiones que profesa la población. En dichos informes apreciamos la transformación del campo religioso, el cual se viene dando a través de un proceso de pluralidad, modernidad y secularización desde 1970. Como resultado de este proceso, observamos un cambio en los perfiles religiosos de la población, una mutación en las preferencias religiosas y, por ende, un incremento de la diversidad religiosa en el territorio nacional (Ver Gráfica 1).

Gráfico 1. Diversidad religiosa en México, 2020.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2020.

De igual forma, se demuestra en los últimos censos cómo han cambiado las adscripciones religiosas de la población en contextos sociohistóricos específicos, como es el caso del llamado Edén Mexicano, mejor conocido como Tabasco, pero de esto hablaremos a continuación.

7 En México, las Asociaciones Religiosas son las congregaciones que tienen como finalidad ejercer culto a una divinidad. Para efectos fiscales, las Iglesias deben registrarse ante la Secretaría de Gobernación, en los términos de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, puesto que es a través de este registro como obtienen su personalidad jurídica.

El contexto religioso en Tabasco

Tabasco es una de las 32 entidades que constituyen a México.⁸ Geográficamente se localiza en la región sureste del territorio nacional. Básicamente es una llanura que colinda al este con Campeche, al sureste con la República de Guatemala, al sur con Chiapas, al oeste con Veracruz y al norte con el Golfo de México. Su superficie es de 25,337 km², y tiene una precipitación pluvial que rebasa los 3,000 milímetros anuales. Estas tierras tropicales, formadas con aluvión, compuesta por caudalosos ríos y pantanos, de clima cálido y húmedo, con abundante vegetación, es el lugar donde han vivido, en el transcurso del tiempo, las variadas y diversas generaciones de tabasqueños.

Como se conoce el 22 de marzo de 1519, los españoles encabezados por Hernán Cortés, llegaron a tierras tabasqueñas, donde pelearon tres días después, contra los mayas chontales, en la nombrada Batalla de Centla. En esa disputa fueron derrotados los *yokot'anob* junto a su líder Taabscoob. A partir de entonces, la Iglesia católica romana comenzó a convertir al cristianismo a la población indígena de Tabasco, posicionándose como la religión dominante en la entidad.

No obstante, la hegemonía de la Iglesia católica romana se trastocó, cuando arribaron los primeros misioneros protestantes a Tabasco en 1880. Estos irrumpieron en las selvas del territorio estatal, para evangelizar a la población con una doctrina cristiana distinta al catolicismo romano. “Para ello, tuvieron que sortear múltiples desafíos que a la postre han permitido que Tabasco sea uno de los estados con mayor diversidad religiosa en México” (Gutiérrez, 2023, p. 12).

Esto se puede constatar por los censos oficiales elaborados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía. De acuerdo con el padrón de 1970, el 87% de la población dijo ser católico, el 8% protestante o evangélico, el 1% otra religión y el 4% sin religión (INEGI, 1970).

Para la siguiente década el panorama religioso comenzó a transformarse más rápidamente en la entidad. Tal hecho religioso se observa en el censo de 1980, donde el 79% de la población mencionó ser católica, el 12% protestante o evangélica, el 2% otra religión y el 7% sin religión (INEGI, 1980). Se puede apreciar que en un decenio el catolicismo perdió

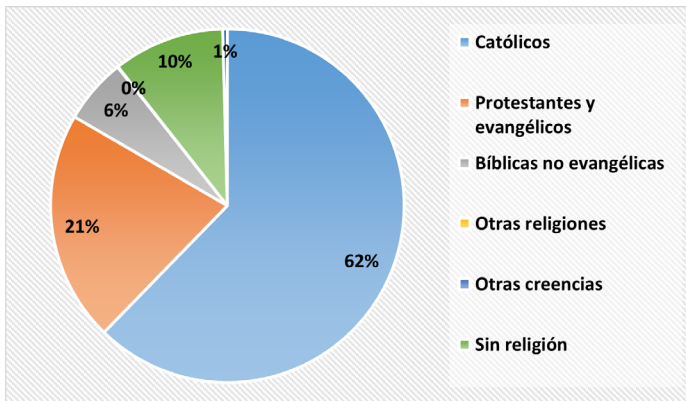
8 La entidad se divide en 17 municipios, siendo estos los siguientes: Balancán, Cárdenas, Centla, Centro, Comalcalco, Cunduacán, Emiliano Zapata, Huimanguillo, Jalapa, Jalpa de Méndez, Jonuta, Macuspana, Nacajuca, Paraíso, Tacotalpa, Teapa y Tenosique (INEGI, 2020).

al 3% de sus feligreses, mientras que las iglesias protestantes o evangélicas aumentaron en 4% el número de creyentes, también incrementaron en 1% los devotos a otra religión y en 4% las personas sin religión.

Esta mutación del contexto religioso en la entidad continuó su curso, puesto que como se alude en el censo de 1990, el 72% de la población total de Tabasco era católica, el 15% protestante o evangélica, el 2% otra religión y el 10% sin religión (INEGI, 1990). Con ello, llegó el último censo del siglo XX. En este se puede apreciar que, de la población total de la entidad, el 70% expresó ser católica, el 14% protestante o evangélica, el 5% bíblico no evangélica, el 1% otra religión y el 10% sin religión (INEGI, 2000).⁹

Después se realizó el primer padrón del siglo XXI. En este se identificaron que, de la población total del Edén Mexicano, el 65% señaló ser católica, el 18% protestante o evangélica, el 6% bíblico no evangélica, el 1% otra religión y el 9% sin religión (INEGI, 2010). Finalmente, está el censo del INEGI del 2020. Según el padrón, Tabasco tiene 2.4 millones de personas. De ese número de habitantes, el 62% se adscribió como católico, el 21% dijo ser protestante o evangélico, el 6% bíblico no evangélico, el 0.6% otras religiones, el 0.4% otras creencias, el 10% sin religión (Ver Gráfica 2).

Gráfica 2. Diversidad religiosa en Tabasco.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2020.

9 Las iglesias bíblicas no evangélicas son tres: Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y Mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días).

Cabe señalar que en este censo se especificó aún más la adscripción religiosa, con la finalidad de ser más precisos en los estudios de población, por la preponderancia para conocer las preferencias en materia religiosa que tiene la sociedad contemporánea en México.

Como se puede observar en la información expuesta, en medio siglo (de 1970 a 2020), el catolicismo perdió al 17% de sus creyentes, respecto a las iglesias protestantes o evangélicas que incrementaron a sus fieles en 13%, sin considerar la escisión que se hizo de estas, cuando se creó el rubro de iglesias bíblicas no evangélicas en el censo de 2000, las cuales tienen una fuerte presencia en la entidad, ya que representan al 6% de la población total en 2020. Sin embargo, es importante resaltar a las personas sin religión o sin adscripción religiosa, porque estas aumentaron en 6% en la entidad.¹⁰

Conclusiones

A manera de corolario, podemos aseverar que el campo religioso está inserto dentro de un contexto de transformación acelerado al nivel de procesos locales, lo que implica que consideremos factores internos y externos como elementos que influyen en la reconfiguración del fenómeno religioso en Tabasco.

De esta forma, la reconfiguración de las iglesias protestantes, como el del sistema de las creencias y prácticas religiosas es parte de la metamorfosis estructural que se gesta no sólo en Tabasco, sino en todo el país.

Como se demostró, desde la década de 1970, se está viviendo en Tabasco un proceso de secularización que aún no ha tocado fondo, y cuyo resultado está siendo el alejamiento progresivo de grandes contingentes de población de la iglesia católica, que se está adhiriendo a otras doctrinas o cultos religiosos.

Por el momento, no parece que la sociedad en Tabasco se vaya a convertir en una sociedad increyente o arreligiosa, porque los informes oficiales como los expuestos, así como los estudios actuales del fenómeno religioso en la entidad, nos ilustran un aumento en las expresiones de religiosidad en el Edén Mexicano.¹¹

10 Una característica relevante que destacar en el territorio tabasqueño es la presencia de prácticas religiosas llamadas tradicionales de profundas raíces históricas, cuyo cambio ha sido constante y trascendente. El alejamiento de las prácticas costumbristas y lo que ello implica como herencia cultural se han expresado en el tiempo, pero singularmente ha sido más evidente cuando numerosas localidades indígenas se convirtieron a religiones cristianas no católicas (Gutiérrez, 2018, 2019).

11 Para más detalle de los estudios del fenómeno religioso en Tabasco, consulte a Gutiérrez, 2018, 2020 y 2023.

Listado de referencias

- Ameigeiras, A. (2014). Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ameigeiras, A. (coordinador) (2012). *Cruces, intersecciones, conflictos: relaciones político-religiosas en Latinoamérica*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Bastian, J. P. (2007). Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina. *Historia y Grafía*, 29, 167-194. <https://www.redalyc.org/pdf/589/58922909006.pdf>
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, R. (1970). *Sociologie des mutations religieuses*. Dans: *Sociologie des mutations* (pp. 157-172). Anthropos.
- Berger, P. (2016). Los numerosos altares de la modernidad. *En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Ediciones Sígueme.
- Berger, P. (2006). *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Herder.
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World. A Global Overview. In: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). Ethics and Public Policy Center, W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Amorrortu.
- Blancarte, R. (2018). *Diccionario de religiones en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, R. (2015). Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado. *Estudios Sociológicos*, 33(99), 659-673. <https://doi.org/10.24201/es.2015v33n99.1394>
- Cox, H. (2011). *El futuro de la fe*. Océano.
- Cox, H. (1985). *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Editorial Sal Terrae.

- Cox, H. (1966). *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective.* The Macmillan Company.
- De la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Relaciones*, 25(100), 22-71. <https://sitios.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/100/pdf/GuillermoPenia.pdf>
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (coordinadoras) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México.* COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.
- De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Hernández, A. (coordinadores) (2020a). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, ENCREER 2016.* Tomo I. Creencias, valores y prácticas religiosas. CIESAS, COLEF.
- De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Hernández, A. (coordinadores) (2020b). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, ENCREER 2016.* Tomo II. Diversidad religiosa. CIESAS, COLEF.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización, un concepto multidimensional.* Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa.* Akal, Madrid.
- Giménez, V. (compiladora) (2020). *La religión ante los problemas sociales: espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina.* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel.* Tomo 6. Ediciones Era, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gutiérrez, Á. A. (2023). Origen del protestantismo en Tabasco, México. *Pesquisas sobre religión. Pensamientos, reflexiones y conceptos* (pp. 12-36). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. <https://doi.org/10.19136/ps681m0f>
- Gutiérrez, Á. A. (2021). La conformación de la pluralidad religiosa en México (1810-2010). *Revista Científica Estelí*, 10(38), 41-64. <https://doi.org/10.5377/farem.v0i38.11940>

- Gutiérrez, Á. A. (2020). Preferencias religiosas en Facebook entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, 16, 61-99. <https://doi.org/10.32870/vinculos.v0i1.7530>
- Gutiérrez, Á. A. (2019). Panorama étnico religioso en México. *Revista Ecos Sociales*, 7(19), 672-683. <https://doi.org/10.19136/es.a7n19.3211>
- Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los yokot'an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. *Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples* (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. <https://doi.org/10.19136/book.5>
- Hernández, A. y Rivera, C. (coordinadores) (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. COLEF, COLMICH, CIESAS.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Helénico.
- INEGI (2020). *XIV Censo General de Población y Vivienda*. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (2010). *XIII Censo General de Población y Vivienda*. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda*. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (1990). *XI Censo General de Población y Vivienda*. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (1980). *X Censo de Población y Vivienda*. Tabulados básicos. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (1970). *IX Censo de Población*. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Mardones, J. (2005). Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. *Desacatos*, (18), 103-115. <https://www.redalyc.org/pdf/139/13901807.pdf>
- Martin, D. (1978). *A general theory of secularization*. Harper & Row.
- Marx, K. y Engels, F. (1967). *La sagrada familia*. Editorial Grijalbo.

- Marx, K y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Editorial Grijalbo.
- Masferrer, E. (coordinador) (2000). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Plaza y Valdés.
- Mújica, F. (2006). *Emile Durkheim: El principio sagrado (I)*. La representación de lo sagrado. Universidad de Navarra.
- Nietzsche, F. (1988). *La gaya ciencia*. Akal.
- Odgers, O. (coordinadora) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 337-364). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41. <https://www.redalyc.org/pdf/308/30804102.pdf>
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Pew Research Center (2014, 13 de noviembre). Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica. *Pew Research Center*. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Redfield, R. (1960). *The little community and peasant society and culture*. University of Chicago Press.
- Weber, M. (2010). *Sociología de la religión*. Colofón.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- Wilson, B. (1969). *La religión en la sociedad*. Editorial Labor.