

Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México

ISABEL LAGARRIGA ATTIAS*

A pesar de la importancia de la mujer dentro de la sociedad como reproductora de los valores religiosos, su relegamiento en este campo a lo largo de la historia en sociedades como la nuestra es acentuado. Ante tal situación han surgido formas reivindicativas femeninas orientadas en ocasiones hacia la heterodoxia (en algunos momentos de mayor represión religiosa), o bien a expresiones algo exaltadas de experiencias místicas a través de las cuales la mujer ha podido desempeñar un papel sobresaliente. En este trabajo presentamos cómo se han dado en México dichas situaciones, que han servido de base a conductas religiosas femeninas en nuestra sociedad.

Ya en otros trabajos nos hemos referido a la participación religiosa de la mujer en México (Lagarriga Attias, 1991 y 1996). En el primero nos referimos a la heterodoxia como una forma de participación femenina marginal que constituía una vía de acceso al protagonismo religioso. En el segundo vimos cómo, cambiando de religión o integrándose a nuevas variantes dentro de un mismo credo, nuestras mujeres lograban superar aspectos de frustración, relegamiento e inseguridad. En este trabajo deseamos presentar algunos aspectos de la vida religiosa femenina gracias a los cuales se logra una reivindicación social a nivel familiar o comunitario. Curiosamente, como se verá más adelante, muchas de estas expresiones religiosas, en ocasiones fanatizadas, no han variado mucho desde el periodo colonial hasta nuestros días.

De igual modo consideramos importante hacer ver que, a pesar de que en Occidente, lo mismo en los países desarrollados que en los que tienen un nivel tecnológico inferior, existe una situación de *desencanto religioso* y una sensación de que la religión aparece como *vacía*, nos encontramos frente a una búsqueda, cada vez más acentuada, dirigida a llenar la in-

satisfacción espiritual producto del anquilosamiento de las viejas formas religiosas, así como con un deseo de encontrar un cambio más satisfactorio en el terreno de lo que Luckman (1973) ha denominado la "religión invisible". Así, vemos un acucioso surgir de un *reencantamiento* de nuestras sociedades, deseosas de asirse a diverso tipo de creencias, lo que ha echado por tierra aquella suposición de que poco a poco el hombre se alejaría de la religión.

De esta manera, encontramos que de unos treinta años a la fecha aparecen en nuestro país nuevos movimientos en los que pueden verse religiones populares más ligadas a la idiosincrasia del mexicano situado en condiciones de pobreza; expresiones de la *New Age* con pretensiones filosóficas, médicas y religiosas; y credos de corte oriental o formas de religión derivadas del pentecostalismo (Macklin, 1967; Farfán, 1994; Lagarriga Attias, 1975; Ortiz Echániz, 1990; De la Torre, 1995; González Torre, 1996; Garma, 1987; Masferrer, 1998 y López Padilla, 1995).

Igualmente se puede observar una participación más activa de los laicos dentro de las nuevas readaptaciones religiosas y, paralelamente, el surgimiento de

* Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

una laicidad que no necesariamente es irreligiosa, como menciona Aranguren (1994: 30). Esta última, por cierto, se presenta poco en nuestro país.

El hecho de buscar nuevas formas de cambio religioso obedece, como es bien sabido, a una insatisfacción derivada del sistema religioso existente y a procesos de legitimación de nuevas manifestaciones ideológicas (Struch, 1972 y 1994).

La situación económica crítica por la que atraviesan países como México ha hecho que se produzca, en un gran número de individuos pertenecientes sobre todo a los sectores marginados, una forma de concebir la religión como un modo de resolución de problemas inmediatos, es decir, como un intento de obtener la satisfacción de las necesidades del "aquí y ahora".

Si bien la experiencia religiosa, como lo ha señalado Williams James (1958), es heterogénea, Alston (1992: 297) nos señala que abarca, en un sentido amplio, toda aquello que tiene conexión con la vida, incluyendo alegría, temores y anhelos.

La experiencia religiosa abarca, entonces desde manifestaciones místicas muy desarrolladas hasta las vivencias que experimentan los devotos ordinarios que no llegan a tener las formas de contacto con la deidad propias de los místicos (*Ibid.*: 297-298).

Vemos pues que en el hombre existen cada vez más formas diversas de vivir lo religioso, las cuales se agudizan ante situaciones de angustia e inseguridad, como ya lo vislumbraban Freud, Fromm y otros prestigiados psicoanalistas (Llosa, 1983).

Si resumimos lo anterior, podríamos decir que hoy en día se presenta en el campo de lo religioso:

- 1) Un aumento de la vivencia religiosa provocado por la situación cada vez mayor de angustia y temor que se deriva de las crisis económicas que padecen nuestros países. Las viejas formas místicas de contacto con la divinidad se han perdido ante el afán de obtener la resolución de los problemas cotidianos apremiantes.
- 2) Las vivencias religiosas que se presentan actualmente se canalizan hacia la búsqueda de nuevos credos o variaciones dentro de un mismo cuerpo de creencias, por insatisfacción frente a los ritos establecidos.
- 3) Existen gradaciones en el actuar religioso que van en relación con el sector socioeconómico al que se pertenece. Así, tendremos desde formas de corte popular, seguidas por sectores marginados, hasta religiones más sofisticadas a las que se afilian personas pertenecientes a las clases medias y altas y que vienen a ser reinterpretaciones de creencias ajenas a la tradición occi-

dental, como pueden ser los nuevos movimientos religiosos (NMR) basados en filosofías orientales o los de corte nativista, cuya base es la búsqueda de un supuesto pasado indígena de naturaleza gloriosa.

En una posición intermedia se encontrarían, a grandes rasgos, las viejas y nuevas formas de las religiones históricas.

Si bien esta situación se presenta por igual entre hombres y mujeres, debemos recordar que, por mera diferenciación genérica, la participación de la mujer como reproductora de los valores religiosos en el seno del hogar la hace adquirir, desde el punto de vista numérico, una mayor importancia en cuanto a la práctica religiosa se refiere. Sin embargo, esa condición se ve limitada por el relegamiento y la opresión que sufre en nuestras sociedades, lo que la hace ser más susceptible de presentar angustia, inseguridad y temor (Lagarde, 1993). Todo esto constituye el motor de conductas religiosas especiales, como bien lo ha preconizado la psicología.

Por otra parte, la práctica religiosa femenina se ha visto restringida, a lo largo de la historia, al desempeño de un papel no protagónico. Hemos visto que gran parte de las veces, para superar dichas limitaciones, la mujer se ha visto orillada, tanto en el viejo como en el nuevo mundo, a refugiarse en credos marginales en los que consigue conquistar reconocimiento y adquiere mayor relevancia social, rompiendo frecuentemente con la ortodoxia religiosa. Recordemos, por ejemplo, a los cultos dionisiacos en la antigua Grecia, o las tan perseguidas brujas europeas, mujeres que en su mayoría practicaban antiguos rituales paganos (Caro Baroja, 1973, Enrenreich y English, 1976).

Después de la cristianización del viejo continente el ideal de la plenitud religiosa estaba encaminado hacia el logro de la santidad. Los santos, nos dice Rubial (1993: 71): "Son modelos a seguir e intermediarios entre Dios y los hombres. Se rinde culto a sus restos mortales y se considera que a través de ellos, Dios distribuye sus gracias".

Los santos en ocasiones, eran patronos y se desempeñaban como protectores contra todo mal. Con ellos se establecían redes de intercambio, pues reverenciándolos por medio de oraciones, velas, peregrinaciones, misas o limosnas, se obtenía la curación de las enfermedades provocadas por el pecado, la recuperación de personas u objetos perdidos o la protección en momentos de peligro, entre otros favores de la misma índole (*Ibid.*: 72). El mismo Rubial también comenta: "El cuerpo humano, lugar privilegiado del combate entre el bien y el mal, se convirtió en el espacio donde se

desarrolla la *potentia* de los santos. Fue el campo de la lucha entre la enfermedad y el milagro” (*Ibid.*).

Es a finales del siglo X cuando se diversifican el origen y las características de los santos. Hasta ese momento se veneraban arcángeles, mártires, antiguos obispos y monjes; a partir de entonces se empieza a venerar a algunos nobles y reyes. Es hasta fines del siglo XIII cuando se canoniza a un santo campesino. La santificación de laicos se deriva del crecimiento urbano y de las monarquías.

Si bien es cierto que por entonces aumentó el número de mujeres en proposición de santidad, ello no significó más que una argucia para alejarlas de la herejía cátara, tan extendida en ese época (*Ibid.*: 73).

En el siglo XIII europeo se presentó una *feminización* de la santidad basándose, al igual que en el modelo masculino del ermitaño, en la marginalidad.

Desde el cristianismo primitivo se veneraba como santas a las mártires y en la Edad Media a algunas monjas, pero era el ideal de la Virgen María el principal ejemplo a seguir para las mujeres (*Ibid.*; Ary, 1993). Esto último se enfatizó durante la Edad Media, a resultas de la nueva valoración femenina que surgió junto con el amor cortés y la elevación a responsabilidades políticas de mujeres como Leonor de Aquitania.

Es en el siglo XIII, con la proliferación de conventos femeninos y debido al gran número de mujeres que se recluyen en ellos cuando, desligándose del mundo masculino, las mujeres intentaron obtener la santidad. En las órdenes monacales se sublima el amor conyugal con Cristo, el cual, como nos dice Rubial (1993), no siempre se halla exento de erotismo. Lo mismo mujeres que ermitaños deben marginarse del mundo para obtener un lugar preponderante en la práctica religiosa ortodoxa (*Ibid.*).

El nuevo mundo

Con la conquista y colonización española se importa a nuestro país la concepción del ideal femenino que considera a las mujeres como sumisas, obedientes y recatadas. Este ideal fue reforzado con valores parecidos

imperantes también en las culturas prehispánicas, sobre todo en la mexicana. En ambos casos, el común denominador para la mujer de todas las clases sociales era el trabajo y el encierro, así como la vida del hogar. En las clases bajas había que agregar el trabajo artesanal o el comercio. Tanto *cihuapillis* como *macehuales* desempeñaban en la cultura indígena algunas funciones religiosas, pero jamás un papel importante, ya que éste siempre lo realizaban los hombres (Piho, 1974; Rodríguez, 1984).

En la mujer colonial, los ideales católicos la orillaban a la búsqueda de la perfección en el hogar cristianamente constituido, cuando existían posibilidades económicas para lograrlo, es decir en el caso de existir una dote, como otra alternativa estaba el encierro monacal, cuando la dote no alcanzaba para conseguir una unión matrimonial. Si bien se podía ingresar al convento por propia voluntad, la mayor parte de las veces este tipo de reclusión constituía una salida forzada para preservar el honor femenino de las familias de las clases altas (Vigil, 1986). La mujer soltera que no deseaba abrazar la vida monacal, y que se tildaba de buenas costumbres, quedaba de por vida bajo la custodia y techo de sus padres o parientes cercanos. Otras formas de vida femenina, como el amancebamiento, el abandono de la pareja o la viudez, se resolvían gracias a instituciones como los recogimientos (Muriel, 1974).

El concepto de santidad importado se convirtió también en el ideal a seguir entre muchos miembros de la sociedad colonial, sobre todo entre mujeres es-

pañolas y mestizas, quienes tenían menos opciones de vida entre las que elegir. En este intento, muchas de ellas cayeron, en conductas tachadas por la Inquisición como de falsa beatitud.

El Santo Oficio persiguió a mujeres que por su forma de actuar fueron acusadas de: judaizantes, hechiceras y falsas beatas (Alberro, 1987 y 1988; Quezada, 1972; Ramírez Leyva, 1988).

Las primeras, o sea las judías, eran depositarias y practicantes clandestinas de una de las religiones más perseguidas por ese Tribunal.



La mayoría de las hechiceras novohispanas, a diferencia de las brujas europeas, no eran la mujer que hacía pacto con el demonio para obtener sus poderes malignos, ni participaba en aquelarres o actuaciones en grupo para llevar a cabo sus acciones en detrimento de sus congéneres; más bien, era la portadora de conocimientos mágicos prehispánicos utilizando, casi siempre, alucinógenos prohibidos que los españoles relacionaban con el demonio (Quezada, 1989). De las beatas hablaremos más adelante pero quisiéramos comentar que, si bien contra las judaizantes se llevaron a cabo quemas en la hoguera del inquisidor, las hechiceras fueron tratadas con más benevolencia, en virtud de que se les consideraba ignorantes y obstinadas en sus prácticas indígenas (Alberro, 1988).

Estas mujeres, al dedicarse en su mayoría a la magia erótica y a curar enfermedades (aunque se supone que también podían, a solicitud de algunas clientas, provocar abortos), no constituían un bastión de herejes en contra de la fe. De ahí la actitud menos rígida que se tuvo con ellas si se les compara con las judaizantes.

Inspiradas en la emulación de la vida de los santos, muchas mujeres españolas pertenecientes a clases altas se dedicaron, a lo largo del periodo colonial, a desempeñarse como beatas. Muchas de ellas eran solteras o viudas e incluso podían ser monjas. Las que no pertenecían a ningún convento portaban el hábito del Carmen o de las terciarias franciscanas. Un buen número de estas mujeres, que fueron consideradas como falsas beatas, aparentaban o creían poseer virtud y padecían algunas alteraciones fisiológicas como ardores del corazón, palpitaciones, alucinaciones o dolores de cabeza. Igualmente presentaban estados de éxtasis (raptos) durante los cuales, estando en lo que llamaban *estado de inocencia*, en el curso de ceremonias que ejecutaban ante un público selecto, se comunicaban con Jesús, la Virgen y algunos santos de los cuales transmitían mensajes. En ocasiones, proporcionaban consejos y sanación mágica de enfermedades.

Muchas de estas “ilusas” seguían el patrón de conducta de los *alumbrados* españoles, versión popular de los *iluminados* de los siglos XVI y XVII, quienes popularizaron la manera de concebir la unión con Dios, considerada herética, de Isabel de la Cruz y de Pedro Ruiz de Alcaraz, para algunos los fundadores de este movimiento. Estos personajes sostenían, entre otras cosas, que si se vivía en el *amor a Dios* no se podía errar en materia de fe. Este *amor a Dios* los hacía considerar que, aunque pecaran, seguían siendo perfectos (Márquez, 1973).

Este pensamiento, al divulgarse en todos los niveles, dio a lugar a conductas muchas veces libidinosas y exaltadas entre muchos de sus seguidores. El movi-

miento se extendió en gran parte de España y en algunas de sus colonias en América. En nuestro país su centro estuvo en Puebla y en la ciudad de México, llegando a contarse cerca de 300 alumbrados en el siglo XVII.

Las mujeres alumbradas referían sentir un calor que les recorría todo el cuerpo, ya que se derretían de amor por Dios. Comulgaban varias veces al día para conservar la gracia, veían a la Virgen en cualquier cara de mujer, rechazaban la oración verbal y veían a la cruz como un palo. Un ejemplo interesante que ilustra su manera de actuar nos lo da Huerga (1978: 118), al referirse a las alumbradas de Fuente de Cantos en España. Este autor comenta que los confesores relataban que: “estando confesando, las mujeres alzaban los ojos al cielo y les ponían (sus maestros y confesores) la mano en la cabeza y les preguntaban qué sentían y luego, súbitamente venía sobre ellas un movimiento tan grande que las derribaba en el suelo y caían amortecidas y volviendo sobre sí, tenían sentimientos notables y los alumbrados les daban a entender que aquello era el *Espíritu Santo* que se apoderaba de ellas y las inundaba de sus dones.” (Las cursivas son nuestras).

El hecho de que fueran mujeres el mayor número de alumbradas nos hace ver que si bien en ambos sexos representaba una forma de escape a normas religiosas rígidas, en las mujeres, y a veces en muchos religiosos, sacerdotes o monjes, este tipo de actitudes libidinosas constituían una forma de eludir las represiones de tipo sexual a las que estos grupos estaban más expuestos.

En el Archivo General de la Nación de la ciudad de México, en el Ramo Inquisición, donde tuvimos la oportunidad de consultar 56 casos (casi todos los registrados), se reporta la aparición de alumbrados desde el siglo XVII (aunque puede haber antecedentes aislados en el XVI). El movimiento se prolongó hasta principios del siglo XIX. Después no se vuelve a saber de ese tipo de manifestaciones aparatosas hasta fines de dicho siglo, cuando aparece en nuestro país el espiritismo, que surge en las clases altas principalmente en los estados de Jalisco y Yucatán y en la ciudad de México. Por esas mismas fechas también aparece un nuevo credo, el espiritualismo trinitario mariano, un sincretismo popular del judaísmo y el catolicismo que recibe influencia espírita en los años veinte (Cf. Durán, 1977; Lagarriga Attias, 1975; Ortiz Echániz, 1990). Ambos credos se caracterizan por la creencia de que los espíritus de seres fallecidos son capaces de poseer a individuos especialmente dotados para llevar a cabo curaciones, aconsejar y localizar personas u objetos perdidos. La Iglesia de la Luz del Mundo es fundada en esa misma época en el estado de Jalisco (De la Torre, 1995). El

fidencismo es otro fenómeno religioso similar que aparece en el norte del país (principalmente en el estado de Nuevo León) después de la muerte del “Niño Fidencio” conocido curandero de los años treinta, que al decir de sus seguidores se manifiesta en espíritu para ayudar a curar, al igual que otros personajes locales (Macklin, 1967; Farfán, 1994). En estas dos últimas corrientes las mujeres asumen un importante papel en el sacerdocio y en la posesión. Los fundadores de ambas doctrinas religiosas, Allan Kardec para el espiritismo y Roque Rojas para el espiritualismo trinitario mariano, le dieron importancia a la mujer en la ejecución de papeles protagónicos.

A partir de los años sesenta, a raíz del Concilio Vaticano II, nuestro país sufre modificaciones en el aspecto religioso. Si bien muchos credos aparecen después de la promulgación de las Leyes de Reforma (1859), a través de las cuales se resta poder hegemónico a la Iglesia católica y se permite, gracias al pensamiento liberal, la introducción de diversas iglesias protestantes (Bastian, 1983; Masferrer, 1998), tenemos que a partir de esa sexta década de nuestro siglo se acrecientan los pentecostalismos y se divide más la Iglesia católica. Entre los pluralismos de ésta, por lo demás, aparece una fuerte tendencia a una participación más activa de los laicos. Así surgen, por ejemplo, el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y las comunidades eclesiales de base. Llama la atención que en estas aperturas religiosas y en estos pluralismos del catolicismo la mujer empieza a ejecutar un papel activo.

Desde la época colonial han aparecido manifestaciones conductuales femeninas que siguen en ocasiones aspectos similares, derivados de la divulgación de la lectura de la Biblia. Igualmente se han presentado actividades religiosas en mujeres de las clases altas y medias relacionadas con la sanación, la glosolalia y otras manifestaciones de tipo corporal indicativas de un fervor religioso aumentado.

En las clases bajas y en los grupos marginados mestizos se observa, por su parte, la permanencia del trance y la posesión de espíritus, como formas populares en las que el número de mujeres que presenta estos fenómenos es superior al de los hombres (Ortiz Echániz, 1987).

Entre las similitudes del comportamiento religioso que se verifican desde finales del siglo XVI hasta principios del XIX, con un periodo de mayor relevancia en el siglo XVII, está la permisividad que se dio para la lectura de la Biblia gracias a disposiciones del cardenal Cisneros. Como resultado de esa apertura motivada en el catolicismo como reacción a la Reforma protestante, grupos de creyentes empezaron a reunirse en

conventículos para la lectura de este libro, dando origen a diversas interpretaciones bíblicas, algunas de ellas consideradas como heréticas. Es precisamente de estos grupos de donde surgen los iluminados o alumbrados que, como ya lo señalábamos, fingiendo en ocasiones o creyendo encontrarse en estado de santidad, se dedicaron al rezo, a la vida de semirreclusión y al diálogo con lo divino, lo que les hizo sentir el ardor del Espíritu Santo y los llevó a manejar el éxtasis y la comunicación verbal con la divinidad. Es llamativo que la mayor parte de estos alumbrados eran mujeres.

Siguiendo la línea de investigación comenzada en el Archivo General de la Nación con el estudio de los iluminados o alumbrados, nos hemos dedicado a estudiar igual tipo de fenómenos religiosos en la época contemporánea. Para ello hemos realizado entrevistas con mujeres pertenecientes a diversas religiones (espiritualismo trinitario mariano, Los Niños de Dios o La Familia), o con seguidoras de las nuevas corrientes que aparecieron dentro del catolicismo, como son el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, el Movimiento de Organización de la Cruz o el Instituto de Formación para Laicos al Servicio de la Pastoral Parroquial. Nos encontramos que se afiliaban a esas expresiones religiosas muchas mujeres solas, viudas o abandonadas por el marido, pertenecientes a las clases bajas. En menor proporción registramos solteras, ya en edad madura, de la clase media urbana. Dichas mujeres le dieron un giro a su vida gracias al inicio de una nueva *praxis* religiosa en la que ganaron seguridad en sí mismas y la posibilidad de mejorar el vacío existencial de relegamiento y marginación en que se encontraban, así como el sentimiento de por fin poseer una religión que satisfacía sus aspiraciones de una mejor comunicación con lo sagrado (al obtener *los dones del Espíritu Santo* u otro tipo de contacto con seres sobrenaturales, para el caso del espiritualismo). Gracias a esa condición les fue posible dedicarse a la sanación de enfermedades y tuvieron la posibilidad de dominar situaciones de éxtasis, recibir la posesión de los espíritus, presentar glosolalia o llegar a dominar un léxico especializado, elementos con los que consiguieron trascender su cotidianidad y superar una vida de opresión (Lagarriga Attias, 1997).

Hemos visto que estas mujeres, después de perder al marido, puntal de la existencia femenina en sociedades patriarcales como la nuestra, por viudez o abandono, o por ser madres solteras, encontraron la posibilidad de ocupar grandes momentos de ocio y de llenar el vacío que sintieron en su existencia gracias a la actividad religiosa que empezaron a desarrollar y que les permitió superar el temor y la inseguridad que les aquejaban. Otras mujeres casadas, conviviendo con

sus maridos, logran escapar de la opresión del hogar gracias a un compromiso activo en estas nuevas prácticas religiosas, lo que las coloca en una situación de superioridad familiar y comunal.

Enseñar, evangelizar y transmitir la palabra divina y sanar transforma a estas mujeres de seres anodinos en individuos con características casi extraordinarias. Cuanto más se logra esto, más sienten acercarse a un estado de superación espiritual a los ojos de Dios: llegan a alcanzar lo antes insólito, se aproximan al milagro o se convierten en intercesoras de lo divino y se acercan a la santidad.

Viejas y nuevas formas de participación religiosa femenina

Con todo lo dicho podemos seguir un hilo conductor que nos permite descubrir los paralelismos entre las viejas y las nuevas formas de la participación religiosa femenina en nuestro país.

Tanto en el periodo colonial como en la actualidad vamos a encontrar:

- a) Un gran número de mujeres que buscan estar en contacto constante con la divinidad y que por ello presentan sensaciones de fuego corporal y de poseer la gracia divina, y alcanzan la posibilidad de lograr un cambio de conciencia en el que pasan de un estado normal a otro alterado (éxtasis, trance).
- b) Todas ellas, a través de las prácticas religiosas que desarrollan, logran trascender y destacar gracias a la ejecución de papeles religiosos —en ocasiones exagerados— en los que consiguen un protagonismo que de otro modo les niega la sociedad.
- c) Estas formas de actuación religiosa no son más que mecanismos fáciles de dicha actividad sin vivir la opresión de muchas de las normas impuestas. Así, tenemos a las beatas y a las consideradas falsas beatas, que se comportan como monjas sin verse obligadas —aunque se tratara de demostrar lo contrario— al encierro y a los sacrificios corporales, y dando paso, de manera disfrazada, a una liberación sexual. Se trata aquí de preconizar la virtud para destacar sin someterse.

En la actualidad, la reclusión de mujeres en conventos es cada vez más reducida, pero la acción de las nuevas evangelizadoras, sanadoras y maestras religiosas sustituye de igual modo a la actuación de las consideradas beatas o falsas beatas en la Colonia.

Si bien aquí lo sexual no juega un papel tan decisivo, ya que el desempeño de la sexualidad es más libre, la estigmatización de la mujer ahora se da en la viudez dependiente de los familiares, el abandono de la pareja o el maltrato por parte del cónyuge. Los papeles religiosos que actualmente pueden desempeñar estas mujeres les permiten adquirir respeto a su persona ante el imaginario popular. Dejan de estar marginadas en lo social y recluidas en el hogar, son ahora personas activas con una misión importante a cumplir fuera de éste y alcanzan una revaloración personal.

Curiosamente, si bien casi todas estas formas de participación religiosa pueden también ser ejecutadas por los hombres el hecho de que, tanto en el periodo colonial como en la actualidad, sean las mujeres las que en mayor número las lleven a cabo, nos hace pensar que constituyen una forma de acción reivindicativa. Si bien ya no caen ahora en el campo de la heterodoxia, estas formas de expresión de lo religioso, llevadas un poco hacia el fanatismo, han cambiado sólo muy ligeramente en nuestra sociedad con el paso de los siglos.

Bibliografía

- ALBERRO, SOLANGE
1987 "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España", en *Presencia y transparencia de la mujer en México*, El Colegio de México, México, pp. 79-94.
1988 *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ALSTON, P. WILLIAMS
1992 "La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa", en *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Enrique Romerales, ed., Consejo Superior de Investigación Científica/Anthropos, Barcelona, pp. 295-323.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS
1994 "La religión hoy", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, eds., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 21-37.
- ARY, ZAIRA
1993 "El marianismo como culto de la superioridad espiritual de la mujer. Algunas indicaciones de la presencia de este lugar común en el Brasil", en Milagros Palma, coord., *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas*, Ediciones ABYA-YALA, Ecuador.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE
1983 *Protestantismo y sociedad en México*, UPSA, México.
- CARO BAROJA, JULIO
1973 *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid.
- DE LA TORRE, RENÉ
1995 *Los hijos de la luz. Discurso identidad y poder de la Luz de Mundo*, Instituto Tecnológico y de

- Estudios Superiores de Occidente/CIESAS-México/Universidad de Guadalajara, México.
- DURÁN, LEONEL
1977 "Religión e Ideología: estudio de casos mexicanos", en *México en la Cultura*, Suplemento de la revista *SIEMPRE*, núm. 782, febrero, México.
- EHRENREICH, BARBARA Y DEIRDRE ENGLISH
1976 *Witches, midwives and nurses. A history of women healers*, Writers and Readers Publishing Cooperative, Londres.
- ESTRUCH, JOAN
1972 *La innovación religiosa*, Ediciones Ariel (Col. DEMOS), Barcelona.
1994 "El mito de la secularización", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, eds., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 267-281.
- FARFÁN MORALES, OLIMPIA
1994 *El fidencismo. Un culto al Niño Fidencio*, Centro Regional de Nuevo León/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- GARMA NAVARRO, CARLOS
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- GONZÁLEZ TORRE, YÓLOTL
1996 "The revival of mexican religions. The impact of nativism", en NUMEN. E.J. Brill, Leiden, vol. 43, pp. 1-31.
- HUERGA, ÁLVARO
1978 *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Fundación Universitaria Española/Seminario Cisneros, Madrid.
- JAMES, WILLIAMS
1958 *The varieties of religious experience*, Mentor Books, The New American Library, Nueva York.
- LAGARDE, MARCELA
1993 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LAGARRIGA ATTIAS, ISABEL
1975 *Medicina tradicional y espiritismo*, Secretaría de Educación Pública (Col. Sepsetentas), México.
1995 "La mujer en la heterodoxia religiosa en México", en *Primer Anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social*, Isabel Lagarriga, coord., Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Obra Diversa), México, pp. 251-264.
1997 "Experiencia religiosa y cambios de creencias en algunas mujeres mexicanas", Ponencia presentada en el 49° Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7-12 de julio.
- LÓPEZ PADILLA, LUIS EDUARDO
1995 *New Age ¿La religión del siglo XXI?*, Centro de Formación, Educación y Cultura (CEFEC), México.
- LUCKMAN, THOMAS
1973 *La religión invisible*, AGORA, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- LLOSA, JORGE GUILLERMO
1983 *La religión en el pensamiento contemporáneo*, La Red de Jonás, Premiá Editora, México.
- MACKLIN, BARBARA JUNE
1967 "El niño Fidencio. Un estudio de curanderismo en Nuevo León", en *Anuario Humanitas*, Centro de Estudios Humanísticos-Universidad de Nuevo León, México, pp. 529-563.
- MÁRQUEZ, ANTONIO
1973 *Los alumbrados: orígenes y filosofía. 1525-1559*, Taurus, Madrid.
- MASFERRER KAN, ELIO
1998 "La configuración del campo religioso latinoamericano". El caso de México, en *Sectas o iglesias. viejos o nuevos movimientos religiosos*, Elio Masferrer Kan, comp., ALER/Plaza y Valdés, México, pp. 19-84.
- MURIEL, JOSEFINA
1974 *Los recogimientos de mujeres*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.
- ORTÍZ ECHÁNIZ, SILVIA
1987 "El poder del trance en la participación femenina en el espiritualismo trinitario mariano", Ponencia presentada en la XX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, octubre
1990 *Una religiosidad popular. El espiritualismo trinitario mariano*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica), México.
- PIHO, VIRVE
1974 "La obrera textil", en *Acta Sociológica*, núm. 4, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- QUEZADA, NOEMÍ
1972 "Alumbrados del siglo XVII: análisis de casos", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 581-586.
1989 *Enfermedad y maleficio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RAMÍREZ LEYVA, EDELMIRA
1988 *María Rita Vargas. María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la Colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RODRÍGUEZ MARÍA DE JESÚS
1984 *La condición de la mujer azteca*, tesis de licenciatura en Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO
1993 "Los santos milagrosos y malogrados en la Nueva España", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Espiritualidad barroca colonial santos y demonios en América*, Medina coord., vol. I. UIA, Departamento de Historia/INAH-Dirección de Estudios Históricos/Condumex-Centro de Estudios en Historia de México, pp. 71-106.
- VIGIL, MARILÓ
1986 *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI de España editores, Madrid.