

HUGO JOSÉ SUÁREZ

CREYENTES URBANOS

Sociología de la experiencia religiosa
en una colonia popular de la ciudad de México





Fotografía: Israel Ruiz

HUGO JOSÉ SUÁREZ

Es Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2001). Investigador visitante en la Universidad de Columbia (2013-2014). Miembro del comité de redacción de la revista internacional de sociología de las religiones *Social Compass*. Ha publicado varios artículos científicos en distintas revistas nacionales e internacionales, así como capítulos en libros académicos. Ha impartido cursos de licenciatura y postgrado en varias universidades en América Latina y dictado conferencias en Europa y Estados Unidos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III.

CREYENTES URBANOS
SOCIOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
EN UNA COLONIA POPULAR DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Creyentes urbanos

Sociología de la experiencia religiosa
en una colonia popular de la ciudad de México

HUGO JOSÉ SUÁREZ



México, 2015

BL2530.M4

S83

Suárez Suárez, Hugo José

Creyentes urbanos : sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México / Hugo José Suárez. - - México : UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2015.

388 páginas : cuadros, fotografías, gráficos mapas.

ISBN: 978-607-02-6758-1

1. Religión y Sociología – Ajusco (México). 2. México – Vida religiosa y costumbres. 3. Creyentes religiosos – México. I. Título.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida su reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición: junio de 2015.

D.R.© 2015 Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Sociales

Circuito Mario de la Cueva s/n

Ciudad de la Investigación en Humanidades,

Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, México, D.F.

Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad

Isabel la Católica núm. 7, Delegación Cuauhtémoc, Centro Histórico,

06060, Ciudad de México D.F.

Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica

Proyecto DGAPA-PAPIIT IN 306909-3

Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco

Coordinación editorial: Berenise Hernández Alanís

Cuidado de la edición: Hortensia Moreno Esparza

Diseño de la portada: Cynthia Trigos Suzán

Fotografía de la portada: Hugo José Suárez

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-02-6758-1

A Cathia, sin ella no habría luz.

La fe que mueve montañas es la palabra –la fe que hace resucitar muertos.
No es difícil comprender.
Los fundadores de religiones conocieron la palabra; eran poetas.
Ellos eran la palabra.
Miraban la palabra. La tocaban, la pesaban. Palpaban su forma y tentaban su superficie,
para conocer su tamaño
-el mar, por ejemplo. El mar, para ellos, no era el mar; era la palabra.
Por eso eran capaces de caminar sobre las aguas –pues el milagro es la palabra.

JAIME SAENZ, *Piedra Imán*

El que cree, cree, el que no, no cree en nada.
Usted anda estudiando cosas que la gente ya sabe,
la gente ya sabe qué hacer, sabe que se cree en Dios,
que se cree en la Virgen, ya sabe cuál es su obligación.
No hay necesidad de tanta investigación,
para qué tanto investigan ustedes,
se me hace que no es para el Santo.
Le voy a decir una cosa:
¡a rezar! Tanta investigación no sirve para eso.
Le voy a decir cómo le hacen la gente de la colonia:
se cree en Dios y en la Virgen ¡Esa es la cosa!

Laico devoto de la Virgen de San Juan
habitante de Marfil,
Guanajuato, Gto

Índice

Introducción general	15
----------------------------	----

PRIMERA PARTE EL “PUNTO DE VISTA”

Capítulo 1: Por una sociología de las disposiciones religiosas individuales	27
La pregunta	27
¿De qué hablamos cuando hablamos de religión? Hacia un “modo de observación” de lo religioso	30
Cinco premisas del “modo de observación”	34
Individuo, disposición, campo. Por una sociología de las disposiciones religiosas individuales	36
Apuntes sobre el “¿cómo?”	40
Excurso 1. De la consistencia a la disonancia.	44
Capítulo 2: ¿Cómo llegamos a donde estamos? La diversidad religiosa en México: un punto de llegada. .	47
I. De la disidencia a la mutación	47
II. De la mutación a la diversidad	50
La pluralidad en la diversidad	52
La ciudad: el lugar de la fiesta y la religión en México . .	56

Excurso 2. Una organización vecinal en torno a la Virgen de Guadalupe	61
--	----

SEGUNDA PARTE TERRITORIO, CAMPO Y ORIENTACIONES RELIGIOSAS

Capítulo 3: La colonia Ajusco: la construcción social de un “territorio”	69
El pasado	70
La colonia Ajusco hoy	75
Ser “ajusqueño”	85
Lo político-cívico	89
Monumento a la piedra	92
Conclusiones	98
Excurso 3. Celebración a la Virgen de Guadalupe en la colonia Ajusco, 12 de diciembre de 2011	100
Capítulo 4: El campo religioso en la colonia Ajusco	105
El mercado religioso	106
Agentes religiosos	109
Conclusiones	129
Excurso 4. Espacio socio religioso de las empresas de salvación en la colonia Ajusco....	135
Excurso 5. Recorrido de Cristo Rey, noviembre de 2011	138
Capítulo 5: Formas de la creencia: la encuesta sobre la experiencia religiosa	141
Observaciones generales	143
Pertenencia y adscripción	144
Creencias	148
Prácticas	152
Distancias generacionales	157
Distancias de género	166
Cuatro maneras de creer	171
Conclusiones	173

Excurso 6. Encuesta sobre lo religioso en León (Guanajuato) y Zamora (Michoacán)	179
---	-----

TERCERA PARTE DISPOSICIÓN E INDIVIDUACIÓN: LOS CREYENTES

Capítulo 6: Religiosidad popular	185
Carla. La convivencia de distintas imágenes en la religiosidad popular.	186
Lorena. Entre la institución y la reinterpretación.	192
San Luis Rey. El eco de lo rural en la religiosidad urbana	200
Joaquín. El dueño de la Virgen	208
Palabras de cierre	220
Capítulo 7: Religiones emergentes: Santería y Santa Muerte	225
Fabián. razón y fe.	227
César. La Casa Esotérica Santa	231
Noemí. Entre la Santería y la Santa Muerte	235
Palabras de cierre	241
Excurso 7. Imágenes de Santería y Santa Muerte.	244
Capítulo 8: Ser cristiano y de izquierda:	
las Comunidades Eclesiales de Base	249
Juan. Grafiti y fe: de la marginalidad al arte comprometido	254
María. Del convento a la justicia alimentaria	260
Ana. De la caridad a la homeopatía	267
Palabras de cierre	275
Capítulo 9: Intersecciones	281
Sonia. Entre los “hermanitos espirituales” y la religiosidad de barrio.	282
Martha. Salud, chamanes y fe	297
Celso. La alteración de los sentidos como mística religiosa	307

Palabras de cierre	316
Excurso 8. Catolicismo institucional.	
El camino del bien	318
Conclusiones generales	321
Presencia y movilidad de lo religioso en México	322
Nuevas formas de la religiosidad urbana	323
Las fronteras borrosas del campo religioso	324
El <i>habitus flexible</i> de la relación con lo sagrado:	
las nuevas transacciones de sentido	325
Experiencia religiosa	328
Tres matrices culturales	330
Una dimensión generacional	331
Bibliografía general	333
Anexos	355
Anexo 1: Cuestionario aplicado de la encuesta de la experiencia religiosa en la Colonia El Ajusco . . .	357
Anexo 2: Apuntes sobre el levantamiento de la encuesta sobre la experiencia religiosa	369
Anexo 3: Entrevistas realizadas	373
Anexo 4: Mapas de la colonia Ajusco	379
Anexo 5: Cartografía religiosa (centros de culto y altares)	380
Anexo 6: Oferta religiosa en la colonia Ajusco	382

Introducción general

Parece un lugar común en la sociología hablar del cambio en las sociedades contemporáneas. Los autores desde distintas perspectivas han abundado en esa pista reflexiva, y la sociología de la religión no se ha quedado al margen; todo lo contrario, ha estado en el centro de la discusión. En efecto, un paseo por los temas que han preocupado a los científicos sociales interesados por el fenómeno religioso en las últimas décadas, enseña un dinamismo remarcable que ha obligado a afinar perspectivas de observación tanto teórica como metodológica.

El presente libro se suma a ese debate. Cuando llegué al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en 2007, presenté un proyecto titulado “La devoción de la experiencia”. La reflexión era el resultado —como explicaré detalladamente más adelante— de observaciones empíricas llevadas a cabo en Guanajuato que me conducían a poner atención en un tipo de creyente que, alejado de las estructuras eclesiales, participaba activamente en otras formas de religiosidad y cuyas narrativas de fe eran muy intensas. Cuatro eran las conclusiones de entonces: existe un sector mayoritario que pertenece a la cultura católica pero se aleja de ella en sus exigencias formales de participación regular, va a la iglesia a cumplir los sacramentos muy esporádicamente; este grupo —joven y con más escolaridad que sus ascendientes— prefiere acudir a su propio

dispositivo cultural para vivir su fe, dejando de lado las enseñanzas canónicas de los sacerdotes; se podría esperar indiferencia que se dirija al ateísmo o cambio de religión, pero, paradójicamente, el grupo tiene un itinerario intenso de fe marcado por momentos emotivamente importantes; esto nos conduce a pensar en una forma de relación con lo sagrado que evita los caminos institucionales y se alimenta de acontecimientos especiales. La idea de “experiencia” en ese contexto cobraba un sentido explicativo mayor, y la inquietud era ver cómo constituía una forma de religiosidad.

Esa intuición fue la que me hizo buscar un terreno de trabajo donde pudiera observar con detenimiento los comportamientos religiosos de creyentes. Opté por adoptar a la colonia Ajusco del Distrito Federal como laboratorio de observación. ¿Por qué la colonia Ajusco? La respuesta se encontrará en el capítulo tres, pero se puede adelantar que se trata de un conglomerado con características sociológicamente importantes para las primeras inquietudes: es una colonia de reciente creación, se pobló a partir de la década de 1950 y sus habitantes iniciales fueron tanto migrantes del interior de la República como expulsados de las dinámicas de la economía urbana del Distrito Federal. Esto conduce a que, en un terreno de piedras, se tuvo que construir una sociedad con todo lo que ello implica: traer sus dioses y demonios, relacionarse con el Estado, construir sociedad y hacer, de y entre la lava volcánica, un “lugar”. En segundo término, se trata de un colectivo de economía popular con pocas variaciones en el rango de ingresos, lo que permite relativa homogeneidad en las formas de consumo; es cierto que esta condición impide el análisis cruzado por volumen de capital, pero a la vez ayuda a profundizar en otras direcciones analíticas. Para contrastar con el comportamiento religioso de clases más acomodadas, habrá que indagar datos de otras colonias. A pesar de su situación económica y su reciente creación —es una tercera razón—, la colonia Ajusco se encuentra integrada plenamente a las dinámicas urbanas de la ciudad de México, desde la vialidad hasta el Internet, desde la fiesta del santo hasta la clase de yoga. No se trata de un enclave enclaustrado en su propia dinámica, sino que, por el contrario, su contacto cotidiano con la ciudad y el mundo es notable. Finalmente, en poco más de dos kilómetros cuadrados y alrededor

de 30 000 personas, se cuenta con una gran diversidad religiosa, como se podrá apreciar en el capítulo cuatro.

Es por estas razones que se fue gestando un proyecto a largo plazo —con financiamiento de CONACYT— que me permitió observar el comportamiento del campo religioso local y realizar observaciones etnográficas de suma utilidad para la investigación, las cuales fueron publicadas en un primer texto llamado *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia Ajusco* (Suárez, 2012a). Pero una vez construido el campo y la descripción de los agentes que interactúan en él, era pertinente profundizar en la manera cómo los creyentes vivían su fe, lo que se llevó a cabo a través del proyecto “Sociología de los grupos religiosos en la colonia Ajusco” (financiado por PAPIIT IN306909-3) que duró tres años y que es la fuente principal para la realización de este texto.

El objetivo de la investigación, que como siempre se fue modificando en el camino, *era saber, en un contexto de mutación cultural, cómo viven su religiosidad los creyentes en la colonia Ajusco, y de manera más particular, cuál es el dispositivo de sentido que construyen para administrar su fe*. Esta búsqueda implicó elaborar una amplia agenda de investigación que involucra distintas estrategias. Se llevó a cabo más de 70 entrevistas en profundidad, 20 entrevistas exploratorias, 2000 fotografías, participación en decenas de eventos religiosos, una encuesta de 500 casos (ver anexos). Con toda esa información, se fue gestando la reflexión que hoy aquí se publica, que fue discutida y elaborada tanto en encuentros informales con colegas y estudiantes, como en el seminario Formas de religiosidad y procesos culturales que doy regularmente en el posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, o en los coloquios de especialistas que organiza la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, o la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Cada uno de esos encuentros permitió afinar ideas, matizar análisis, reconstruir hipótesis e intercambiar interpretaciones.

La intención inicial era analizar las disposiciones de las diversas orientaciones religiosas en la colonia Ajusco; sin embargo, en el camino quedó claro que la tarea era ardua y que, para dar respuesta a nuestra pregunta de investigación, no era indispensable realizar

un paseo por todas las opciones religiosas en la colonia (lo que sí se hace para dibujar el campo religioso). Por ello, este trabajo se concentra en dos niveles analíticos: en las tendencias estructurales donde, por un lado, se analiza globalmente la composición del campo religioso con la oferta de sus distintos actores, y por otro, se muestran las orientaciones de la población a través de la encuesta. El segundo nivel se concentra en estudiar cuatro polos: la religiosidad popular, las religiosidades emergentes (Santería y Santa Muerte), la teología de la liberación, las “intersecciones”. Otros colegas son los que se ocupan de poner atención en casos de otro tipo: José Juan Osés realizó un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM analizando algunos ejemplos de nuevas religiosidades; Adrián Tovar lleva a cabo un doctorado en la Universidad de Bielefeld donde, además del universo católico, escribe sobre el protestante y el pentecostal; Sergio de la Fuente presentó una tesis de maestría en el posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM donde estudió la Santa Muerte en la colonia Ajusco (De la Fuente, 2013); Diana Cano analizó la Santería en su tesis de licenciatura en la FES Aragón (Cano, 2012). Quedan sin duda muchos pendientes, lo que es inevitable en toda investigación.

En este libro se transita por lo macro y lo micro de la experiencia religiosa, se ajusta el lente de acuerdo a lo que se quiere observar con mayor detenimiento. En un capítulo se opta por las orientaciones estructurales —particularmente en los datos ofrecidos por la encuesta o por la observación directa—, y en otros, por las subjetividades puestas en juego. Por eso en la tercera parte el lector encontrará tres capítulos que recogen la transcripción íntegra de entrevistas. Hay que señalar dos aspectos. Las entrevistas son una selección —entre decenas de materiales— de la narrativa típica que permite profundizar en una experiencia, pero que de alguna manera manifiesta —y no “representa”— las tensiones propias de esa orientación religiosa. Una opción hubiera sido construir más bien un modelo con el conjunto de los textos —trabajo que hice analizando los materiales de las Comunidades Eclesiales de Base (Suárez, 2013) u otro documento titulado *Un catolicismo estratégico* (Suárez, 2011)—, pero como la intención de esa sección es acercarse a los dilemas de los indivi-

duos en su manera de construir sus creencias, se optó por privilegiar una sola entrevista que, en su amplitud, muestre su riqueza. Solamente en el capítulo siete, que aborda a los creyentes en la Santería y la Santa Muerte, se hace una exposición narrativa retomando algunos fragmentos y no las entrevistas en su integridad, esto por la naturaleza de las mismas.

No faltará entonces quien se pregunte dónde está la intervención del sociólogo en este tipo de materiales, qué hace la diferencia con otro tipo de entrevista. Hay que señalar que en el análisis de la palabra de los actores han existido múltiples tendencias, desde aquellas que la consideran “ilustrativa” y cuya intención es hacer un uso selectivo para demostrar lo que el investigador ya tiene pensado desde su cubículo, hasta la “restitutiva y de hiper-empirismo”, que, contrariamente a la postura anterior, le otorga “un lugar importante a la palabra de la gente haciendo uso exhaustivo” de las entrevistas o la recolección de información; se considera el material “transparente, a tal punto que se convierte a la palabra en el corazón mismo de la investigación” (Demeziere y Dubar, 1997: 7; Suárez, coord., 2008: 18-19). Aquí la postura analítica no responde a ninguna de estas dos opciones, sino más bien a encontrar en la palabra el sentido de la experiencia misma y develar el sistema de disposiciones que están detrás.

Optar por esta estrategia de exposición, requiere —como lo explica Bourdieu en *La Miseria del mundo*, de donde se inspira este trabajo— “explicitar las intenciones y los principios de los procedimientos que pusimos en práctica en la investigación” (Bourdieu, 1999: 527), lo que se hace en los capítulos previos. En las entrevistas se busca *ponerse mentalmente* en el lugar del entrevistado (Bourdieu, 1999: 532) tratando de que quede explícita su vivencia al jugar el rol de “partero”, como sugería este autor.¹ Pero sin duda una segunda operación conduce necesariamente a asumir los “riesgos de la escritura” que implica repartir la puntuación y sobre todo armar el texto oral en un documento escrito, dirigiendo la atención —a través de preguntas y títulos— a los lugares sociológicamente pertinentes:

¹ “El sociólogo puede ayudarlos en ese trabajo a la manera de un partero, siempre que posea un conocimiento profundo de las condiciones de existencia que los producen y los efectos sociales que pueden ejercer la relación de encuesta y, a través de ella, su posición y sus disposiciones primarias” (Bourdieu, 1999: 539).

Transcribir, concluye este sociólogo, es necesariamente escribir, en el sentido de reescribir: como el paso de la escritura a la oralidad que opera en el teatro, el paso inverso impone, con el cambio de soporte, ciertas infidelidades que son, sin duda, la condición de una verdadera fidelidad (Bourdieu, 1999: 540).

Es en el marco de la misma reflexión que este libro reproduce no solo textos, sino que acude también a la imagen como fuente explicativa. Se verá que en varios capítulos hay fotos, recortes de periódicos, anuncios y una serie de elementos que forman parte de la investigación. Pero fundamentalmente se ha elaborado un disco compacto que acompaña la publicación y que alberga ampliamente materiales gráficos. La intención es ofrecer a los lectores otra ruta para adentrarse en las dinámicas religiosas, sacando provecho para ello del soporte tecnológico y utilizando imágenes que permitan transportarse a la colonia Ajusco. La idea y formato de ese material fueron retomados del libro *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, de Cristina Gutiérrez, Renée de la Torre y Cintia Castro (2011), quienes presentan de manera creativa y didáctica su trabajo. En ese disco se puede observar gráficamente otras dimensiones de lo religioso en el lugar, desde mapas de la colonia hasta rutas de las peregrinaciones; desde afiches hasta altares. Se trata de ofrecer otra opción para acercarse al tema, aprovechando la numerosa información recogida en estos años. A la vez, el disco contiene los capítulos de este libro y la base de datos de la encuesta, con la intención de que sirva a otros investigadores para realizar sus propias búsquedas. Considero que el conocimiento científico es por principio público —y construido con dinero público— por lo que tiene que estar al alcance de cualquier persona que quiera indagar más en los temas aquí estudiados.

Este libro está dividido en tres partes. En la primera, “El punto de vista”, se desarrollan dos capítulos. Se inicia con una reflexión teórica sobre la discusión en torno al concepto de religión y se explicita la postura analítica, aclarando cuál es el “modo de observación” de lo religioso que se seguirá en el transcurso del texto y poniendo el énfasis en la intención de realizar una sociología de las disposiciones religiosas individuales. En el segundo capítulo,

“¿Cómo llegamos donde estamos?”, se explican los desplazamientos analíticos en la sociología de la religión mexicana y se reflexiona sobre la relación entre ciudad, fiesta y religión. La segunda parte, “Territorio, campo y orientaciones religiosas”, contiene tres capítulos. En primera instancia se explica la historia y la conformación de la colonia Ajusco en sus distintas variables. Para ello se acude a documentos de distinta naturaleza, desde fotografías hasta recortes de periódico. Se trata de dibujar cómo se constituye, sociológicamente, un “lugar”. El capítulo cuarto explora el campo religioso en la colonia, describiendo etnográficamente las distintas ofertas y las interacciones de los agentes en éste. En el quinto apartado se exponen los resultados de la Encuesta sobre la Experiencia Religiosa aplicada en la colonia Ajusco, los cuales muestran el tipo de prácticas y creencias preponderantes; se enfatiza en el análisis generacional y de género. En la tercera parte, “Disposición e individuación”, se introduce en detalle la manera como los creyentes viven su experiencia religiosa. El capítulo sexto profundiza en la religiosidad popular y sus distintos rostros. El séptimo aborda las religiones emergentes, particularmente la Santería y la Santa Muerte. El octavo se concentra en tres relatos de militantes del Cristianismo de Liberación. El noveno se ocupa de las trayectorias disidentes, las intersecciones de individuos que viven su fe articulando distintos referentes a la vez.

La mayoría de los capítulos tienen la compañía de *excursos*. En ellos se trata de abordar algunos temas paralelos, que si bien se desvían del argumento central del capítulo, lo complementan, introducen nueva información, llenan vacíos que generan un rico diálogo. Se trata de una oportunidad para mostrar otras experiencias que enriquecen una comprensión global del tema analizado. Este recurso narrativo y argumentativo ha sido ampliamente utilizado por algunos autores, aunque se los denomine de distinta manera. El caso es que se trata de una ventana que enriquece al conjunto y permite una mirada más compleja y completa.

Como sabemos los investigadores, toda obra tiene decenas de responsables y las listas de agradecimiento son interminables. A riesgo de olvidar algunos, quiero agradecer a los estudiantes que colaboraron

en la recolección de información en distintas etapas del trabajo con remuneraciones muy modestas: Nancy Flores, Diego Guzmán, Alejandro Mendoza, Gustavo Bautista, Natalia Antezana, Griselda Reyes, Laura Alva, Alma Martínez. Particularmente al equipo que el último año me acompañó y fue corresponsable de la autoría del texto, Adrián Reyes, Diana Cano, María de los Ángeles Hernández, Héctor López, Diego Contreras, Marisol Barrera, Israel Ruiz. Especial agradecimiento a Paulo Sergio Mendoza y Carlos González que me ayudaron enormemente en la re-transcripción y edición de las entrevistas para los capítulos seis y ocho. A Stefano Cavalli de la Universidad de Ginebra que me condujo por el análisis de datos cuantitativos. A Adrián Tovar; por supuesto es un cómplice de estas reflexiones y pronto nos alegrará con sus publicaciones. A Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez, Carlos Garma, amigos y colegas de quienes siempre aprendo algo nuevo. A Omar Gutiérrez, Julio Arrieta y todos los que me abrieron sus puertas o archivos, y que me regalaron su tiempo en entrevistas o charlas para tener una mejor comprensión de la colonia Ajusco. A los estudiantes de mis seminarios en el posgrado de la UNAM, que son el mayor estímulo para la discusión y la lectura. A Betina, por la lectura atenta y cariñosa, a Pati, Lucía, Chiara, Fernando y Camila.

Por supuesto, a mi familia, Cathia, Joaquín, Canela y Anahí, que me soporta cotidianamente —en ausencia o presencia— y sin la cual ni una letra podría ser escrita.

Antes de concluir esta introducción, una nota sobre el título.

En un artículo titulado *Las cosas de creer*, tan extenso como sugente, Emilio de Ipola escribe a partir de dos episodios históricos —uno ocurrido en una cárcel con presos políticos donde se prometió la libertad que solo llegó más tarde del plazo inicial, y otro que narra el anuncio, por supuesto posteriormente falaz, de un medicamento que curaba el cáncer, todo en la ciudad de Buenos Aires— cómo, finalmente, amenaza y creencia son “piezas esenciales en la lógica que preside la constitución de las identidades colectivas” (De Ipola, 1994: 3). A la vez, en el mismo texto, el autor reflexiona sobre las múltiples significaciones de la palabra “creer”, particularmente la contradicción que el término evoca por expresar “tanto la duda como la convicción, tanto la vacilación como la certeza” (De

Ipola, 1994: 13). Creer es confiar, así como dar crédito, acreditar; como sostiene Hutchinson, estos significados son derivados del verbo latino “credo”, lo que habría comprendido bien Cervantes, quien en *Don Quijote* usaba “el sutil juego de las varias acepciones de la creencia” (Hutchinson, 2001: 96).

En este libro nos introducimos a la creencia que se hace verbo, la que moviliza, la que organiza la vida de los individuos. Navegamos por los laberintos de los creyentes y sus creencias —en su versión de dudas, certezas y esperanzas— buscando comprender cómo mueven sus fichas en este gran tablero que es la ciudad de México.

PRIMERA PARTE

EL “PUNTO DE VISTA”

Capítulo 1

Por una sociología de las disposiciones religiosas individuales

LA PREGUNTA

Citando a Saussure, Pierre Bourdieu decía, en su ya clásico *El oficio del sociólogo*, que “el punto de vista crea el objeto” (1998: 51). Toda investigación se construye alrededor de una serie de preguntas científicas que fueron elaboradas en el transcurso de los años, nutriéndose de observaciones empíricas, discusiones, lecturas, encuentros, cursos y así hasta el cansancio.

La pregunta que guía esta investigación se nutre de dos reflexiones paralelas. Por un lado, la diversa bibliografía sociológica aborda el tema de la mutación de las sociedades contemporáneas en distintos niveles (Dubet y Martuccelli, 2000; Lahire, 2006; Dubar, 2002; Martuccelli, 2007; Touraine, 2005). Dubet sugiere que

el conjunto social ya no puede ser definido por su homogeneidad cultural y funcionalidad, por sus conflictos centrales y por los movimientos sociales también centrales; los actores y las instituciones ya no son reducibles a una lógica única, a un rol y a una programación cultural de las conductas (1994: 15).

En dirección similar, Lahire sostiene que las sociedades actuales son diferenciadas con “marcos de socialización relativamente

heterogéneos”; en la actualidad los individuos se confrontan a diferentes experiencias, por lo que van incorporando elementos que tienen múltiples orígenes:

la plurisocialización de los individuos en las sociedades diferenciadas es lo que explica la variación inter-individual de sus comportamientos sociales, y especialmente de sus comportamientos culturales: en estas sociedades, dos individuos de la misma clase social, del mismo subgrupo social, o incluso de la misma familia tienen posibilidades de tener una parte de sus prácticas y sus gustos culturales diferentes, por no haber estado sometidos estrictamente a los mismos cuadros de socialización (Lahire, 2006: 736-7).

Un punto de encuentro entre las distintas escuelas ha sido constatar que el modelo cultural que nació en la modernidad, en cuyos cimientos estaban la razón y el progreso, entró en crisis y estamos transitando hacia un nuevo modelo en el cual el sentido mismo de lo social se ha reconfigurado. Se debilitó la credibilidad del modelo cultural industrial,

nuestras sociedades ya no tienen un principio central de unidad [...]. Se entiende por ello que la sociedad no está orientada por una sola creencia cultural, legítima y creíble que guíe y dé sentido a las conductas de la gente y articule todos los campos de la vida social. Dicho de otra manera, las sociedades hoy no tendrían un modelo cultural ampliamente dominante que impregne las otras conductas (Bajoit, 2008: 15).

Las instituciones que en el pasado permitían vislumbrar trayectorias futuras de estabilidad (familia, escuela, empleo, seguridad social) han dejado de proveer las certezas tradicionales, y se agotó su capacidad de ofrecer mandatos, normas y horizontes claros. Paralelamente se han abierto múltiples escenarios de libertad para elegir opciones que antes estaban socialmente predeterminadas, dejando un margen al individuo en la toma de sus decisiones, pero que no dejan de conducirlo a un escenario desconocido y tenso. Bajoit insiste en que lo que se vive en la sociedad actual no solo es el resultado de la ineficacia del modelo cultural industrial sino que, además, se trata de su desplazamiento por un nuevo modelo con “nuevos principios últimos de orientación y de significación” que

giran preponderantemente alrededor del nuevo rol del individuo que, poco a poco, se convierte en el “principio de uni(cí)dad de la sociedad” (Bajoit, 2008: 18-20).

Como en todo proceso de tránsito, cuando se cargan los espectros del pasado que se entremezclan con un borroso futuro, confluyen en una angustiosa manera de vivir el presente. Esta tensión en la cual el individuo debe desenvolverse, le genera angustia y va de la mano de exigencias y deberes difíciles de cumplir, es lo que Bajoit llamará *La Tiranía del Gran ISA* (individuo, sujeto, actor) (Bajoit, 2009). El ir y venir de derechos, privilegios, deberes y límites es lo que conduce a laberintos de tensión identitaria en la vida cotidiana. Para Bajoit, en la sociedad actual se vive un desfase entre “las expectativas culturales interiorizadas y sus posibilidades reales de integrarse al modelo de sociedades” que se rigen por las lógicas de la competencia, el consumo y la comunicación (Bajoit, 2013), punto que se abordará con mayor detenimiento más adelante.¹

Pero por otro lado, la observación concreta y cotidiana de la vida colectiva en México ilustraba la profunda transformación. El cine, la música, la política, el trabajo, la familia, la economía, mostraban que la sociedad se movía en distintas direcciones, que las maneras de ser padre, trabajador, mujer, estudiante, campesino, etc. ya no eran las mismas.

En un estudio concreto y sistemático sobre las dinámicas religiosas en México, dos investigaciones recientes de distinta índole fueron las que afianzaron pistas analíticas. En primer lugar, el análisis de la encuesta inédita de Cambios y Eventos en el Curso de la Vida llevada a cabo en la ciudad de León, Guanajuato, y en Zamora, Michoacán, en 2005 y 2006, mostraba un elevado porcentaje de personas que no asistían a las ceremonias religiosas más que en ocasiones importantes, además de que más de 60% optaba por “ser creyente a mi manera” en vez de “seguir las recomendaciones de la iglesia y sacerdotes”. De distintas formas, esto mostraba el

¹ Este debate fue alimentado en tres coloquios organizados en el Instituto de Investigaciones Sociales: “El malestar social y la angustia de existir” (2009), “La incertidumbre y las estrategias de sentido” (2010), “Creatividad social y cultura emergente” (2011). Los libros respectivos son: *El nuevo malestar en la cultura* (Suárez, Zubillaga, Bajoit, coords., 2012), *La sociedad de la incertidumbre* (Suárez, Bajoit, Zubillaga, coords., 2013), *Las formas de pertenecer* (Suárez, coord., 2014). De ahí se retoman varias reflexiones.

agotamiento de un modelo basado en la participación eclesial y la rigidez doctrinal, pero a la vez una profunda devoción de prácticamente todos los estratos sociales. Este estudio fue complementado con un acercamiento cualitativo, igualmente en Guanajuato en 2006, donde se seguía la devoción hacia la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos en una colonia popular, lo cual ilustraba cómo la adscripción a la cultura religiosa reposaba no en la exigencia institucional, sino en nuevas formas de apropiación y manipulación de los contenidos de la creencia heredada, adecuándola a necesidades y posibilidades concretas; se podía ver la recomposición de un dispositivo simbólico que organizaba los planos de percepción creando así un nuevo tipo de creyente (Suárez, 2008).

Entre las reflexiones generales de la teoría sociológica contemporánea, las observaciones cotidianas de las producciones culturales y las investigaciones empíricas en torno a lo religioso, se gestó una interrogante de orden general: *¿cómo viven la experiencia de fe los creyentes en un contexto urbano popular en el México de hoy? Concretamente, ¿cuáles son las orientaciones en las creencias en la colonia Ajusco del Distrito Federal? En términos teóricos: ¿qué categorías conceptuales ayudan a pensar mejor la experiencia religiosa en la colonia Ajusco? ¿Cuál es la idea de religión que está detrás de la experiencia?* De muchos modos, estas preguntas acompañaron la escritura de las páginas que siguen.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE RELIGIÓN? HACIA UN “MODO DE OBSERVACIÓN” DE LO RELIGIOSO

A mediados de la década de 1980, cuando la discusión sobre la democracia estaba en un momento de expansión en América Latina, Pablo González Casanova escribió un artículo titulado “Cuando hablamos de democracia, ¿de qué hablamos?” Empezaba su reflexión con una precavida advertencia que todavía resuena para las ciencias sociales de hoy: “La falta de exactitud con que se habla de democracia ligada al entusiasmo colosal que en el continente despierta la democracia, constituye uno de los retos más importantes para las ciencias sociales” (González Casanova, 1986: 3). Lo que buscaba el autor era evitar tanto la imprecisión conceptual sobre el tema como

la intención de subrayar una dimensión que solamente permita ver una de sus características reduciendo su complejidad. Su propuesta era que la democracia fuera discutida involucrando al menos cinco categorías: la represión, la negociación, la representación, la participación y la mediación.

Un debate similar y paralelo es el que atraviesa las investigaciones sobre lo religioso en el ámbito conceptual, como lo sugiere Gutiérrez:

los estudiosos y especialistas podrían estar de acuerdo en plantear que no existe en la actualidad una definición última y completa de la Religión que genere consenso entre las diferentes disciplinas e incluso dentro de ellas. De hecho, se percibe que en cada una de las definiciones propuestas de la(s) religión(es) se refleja un espíritu del tiempo particular, o una orientación teórica específica, tanto en términos de escuela y corrientes como en términos de concepción e interpretación de la sociedad (Gutiérrez, 2010: 12).

Lo que parece encontrar mayor acuerdo es que en la intención de comprender lo religioso

es necesario abandonar ciertas categorías clásicas del análisis sociológico, en sentido de revisar la relación que tenemos entre religión y cultura, lo cual obliga a replantearse lo que estamos entendiendo ahora por religión en los albores de este milenio [...]. Es necesario anotar que las transformaciones religiosas actuales son y serán inevitablemente difuminadoras de los clásicos márgenes que definían a las religiones universales y establecidas y que la tendencia a la disolución de fronteras entre las distintas religiones debe ser asumida como un fenómeno propio y característico de la sociedad que emerge de este siglo XXI (Parker, 2011: 16).

En lo que sigue se pretende tomarse en serio la recomendación que González Casanova hiciera para el concepto de “democracia”, en este caso pensando la religión, con las advertencias particulares de Gutiérrez y Parker, y pensando en una discusión útil para el presente estudio.

La primera reflexión que surge cuando se pretende discutir una orientación conceptual es la tensión entre dos posiciones de larga data en el trabajo sociológico. Por un lado, tenemos a Durkheim

quien, para introducirse a su estudio sobre las formas de la vida religiosa (y en general en su teoría del conocimiento), dedica un largo capítulo a “cuestiones preliminares” donde llega a su tradicional definición de religión, con la cual trabajará en su reflexión posterior, característica que lo acompañará a lo largo de su obra. Weber se ubica en un lugar distinto: en vez de partir de una definición de religión, busca explicar los comportamientos empíricos. En su texto *Contribución a la sociología de las religiones mundiales*, desde los primeros párrafos establece su agenda, que no se concentra en la elaboración de un aparato teórico, sino más bien en atender los “sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida que han logrado captar multitud de fieles” (Weber, 1978: 5). Por una “ética económica” comprende el principio de funcionamiento de las religiones y sus “tendencias prácticas a la acción”; dicho de otro modo, le interesa lo “pragmático de las religiones”, sus formas históricas, la “diversidad polifacética de sus condiciones” (Weber, 1978: 6).

Es en esta discusión donde se sitúa la investigación sobre las prácticas religiosas en la colonia Ajusco. Por un lado, no se pretende partir de un aparato conceptual cerrado que se convierta en una camisa de fuerza ni nuble la capacidad interpretativa de los datos empíricos; pero por otro lado, tampoco se parte de la posición que sostiene que la realidad, por su riqueza y complejidad en sí misma, dará los insumos para una categorización posterior. Se asume una postura intermedia que conjugue acotar la observación a través de premisas teóricas, con un dejarse llevar por lo empírico. La construcción del objeto de conocimiento aquí se va a denominar como “un modo de observación de lo religioso”, con características tan concretas como flexibles que ayuden —y no impidan— aprehender la realidad.

Pero antes de exponer las categorías —para retomar el término de González Casanova— del “modo de observación” que se propone en este texto, es conveniente hacer un paréntesis sobre la discusión en torno al concepto de religión. Como es ampliamente sabido, el debate ha girado alrededor de las orientaciones sustantivas vs. las funcionales; “las primeras se refieren precisamente a elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, etc. Las

segundas, en cambio, subrayan la connotación funcional, el papel de la religión en la sociedad” (Cipriani, 2004: 13). Pero esta separación puede convertirse en un preciosismo estéril si no aclaramos el objeto de nuestra observación concreta, y para eso, conviene retomar la ya clásica observación de Luckmann en su texto *La religión invisible* —publicado originalmente a finales de la década de 1960— de que “en la sociedad moderna, la religiosidad eclesial se convierte pues en un fenómeno periférico”, la religiosidad de los individuos no puede ser considerada como un “conjunto unitario en una ideología institucional” (Luckmann, 1976: 97-98).

Las observaciones de estudios sociológicos posteriores vinieron a corroborar la misma idea, con acentos y matices propios de cada equipo de investigación. Remy, Hiernaux y Servais (1975) de la Universidad Católica de Lovaina analizaban cómo las formas religiosas estaban en transformación, poniendo en duda que las instituciones eclesiales fueran las responsables de la creación del sentido en los individuos:

Nuestra opción teórica indica que no podemos limitarnos a considerar como “religioso” lo que es promovido como tal por las organizaciones socialmente reconocidas como depositarias de un cuasi monopolio de la definición del universo religioso y de la difusión de los bienes religiosos. Por el contrario, nuestro análisis implica considerar que es posible que, en ciertas condiciones, los sistemas simbólicos que se invertían anteriormente en formas oficialmente “religiosas” se invierten en otro momento en otras formas (1975: 90).

En una dirección similar, Marcel Gauchet acuñó la imagen de “salir de lo religioso”, entendiendo por ello no abandonar la creencia religiosa sino más bien dejar atrás un “mundo religioso donde la religión es estructurante, donde controla la forma política de las sociedades y donde define la economía del vínculo social”; el autor busca una ruptura con la “comprensión del fenómeno religioso en términos de superestructura” (Gauchet, 1998: 13).

Esta discusión como punto de partida conduce a una primera toma de posición conceptual: en esta investigación se pretende salir del estudio de las doctrinas y las instituciones, y entrar al análisis de los sentidos (las disposiciones o los sistemas cognitivos, como se verá más adelante). Dicho de otro modo, dejar atrás la perspectiva

institucional y concentrarse en los individuos; no se trata de una sociología de las religiones que se concentre en la relación iglesia-Estado, la secularización, la laicización, etc. —lo que ha ocupado ampliamente la atención de varios sociólogos durante las últimas décadas—, sino más bien impulsar una sociología de los creyentes, de sus maneras de encontrar respuestas religiosas en la vida diaria, de sus disposiciones para dar sentido a sus prácticas. Se pretende, para decirlo en palabras de Jean Pierre Hiernaux, describir y analizar “el modo de existencia de construcciones de sentido movilizadoras que asumieron los actores sociales concretos”; entender cómo determinados creyentes construyen “el sentido último de su existencia” (Hiernaux, 2006: 89).

CINCO PREMISAS DEL “MODO DE OBSERVACIÓN”

En la perspectiva de tener un margen analítico en el “modo de observación” de lo religioso propuesto en este trabajo —sin extendernos en ello—, conviene puntualizar algunas dimensiones básicas que servirán como brújula para no extraviarse en el amplio espectro de la experiencia religiosa.²

El orden afectivo. Uno de los aciertos de Freud en sus reflexiones sobre la religión es situarla no en el orden de la racionalidad sino del deseo: “El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos” (1996: 29). La religión puede ser vista como una *ilusión* en la medida que realiza las aspiraciones vitales de los hombres, entendiendo *ilusión* no como un error sino como el “impulso a la satisfacción” del deseo. Por eso la religión está “por encima” de la razón; no es un dispositivo para comprender, “basta con que sintamos interiormente su verdad” (Freud, 1996: 29).

Hacia la práctica. Durkheim le otorga a la religión no la función de enriquecer el conocimiento y el saber, sino que más bien *nos haga actuar y nos ayude a vivir* (1968: 595). Como se ha señalado, Weber apunta en la misma dirección, destacando del sistema religioso su capacidad para el *ordenamiento de la vida*, interesándose en lo pragmático,

² Una discusión más sistemática sobre el tema se puede buscar en Hiernaux, 2006; Remy y Hiernaux, 1982; Hiernaux, 1996; Suárez, 2003.

en las prácticas que se generan a partir de ella, en los problemas de la *existencia terrestre*:

La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias *prácticas para la conducta* de la vida. Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un “modo de vida” determinado [...] sugiriendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios (Weber, 1987: 419).

Una visión de mundo. Michel De Certeau decía que el lenguaje religioso “conciene a la totalidad de la experiencia humana [...]: se trata de todo” (1973: 140). Se puede hacer un paralelo con la perspectiva de Durkheim, que concibe la religión como un sistema de ideas que busca la comprensión de *la totalidad* de las cosas, es decir, una visión de mundo, una representación del universo: “no hay religión que no sea una cosmología” (Durkheim, 1968: 12), “todas las religiones conocidas fueron, en distintos grados, sistemas de ideas que buscan abarcar la universalidad de las cosas y darnos una representación total del mundo [...], una concepción del universo” (Durkheim, 1968: 200).

Planificación y administración de la energía vital. La clásica diferencia entre lo sagrado y lo profano, como categoría para comprender lo religioso acuñada por Durkheim, es de suma utilidad si se la reelabora en la perspectiva de entender cómo la existencia de los dos mundos rivales implica la movilización y organización de la energía psíquica por parte de los creyentes y la necesidad de desplazamiento en alguna dirección. Dice Hiernaux:

Lo “sagrado” y lo “profano” no es solamente la separación entre incompatibles, sino también una “vectorialización”, la exigencia de una dirección y de un movimiento, de un “tener que pasar” de A a B, de un “tener que dejar” A por B. Parece entonces, que se debe pasar de un “sagrado de la separación” a un “sagrado de la inversión” (Hiernaux, 1997: 34).

Estructuras cognitivas. Parte del aporte de la idea de religión de Hiernaux radica en subrayar su dimensión de estructura de sentido, como un *sistema de reglas de combinación* (Hiernaux, 1977, I: 24) que

indican valores, normas, nociones de posibilidad, de estética, jerarquías sociales, etc. Así, se trata de un sistema cognitivo que abarca el orden cognitivo o la percepción de la materialidad, el orden actorial o el sistema de “guías (o constricciones) para la orientación de los comportamientos” (Hiernaux, 1995: 114), y el orden simbólico que le da legitimidad al sujeto en su contexto y consigo mismo, y lo convoca a movilizarse organizando su energía psíquica en determinada dirección. Este proceso genera una economía afectiva, pues el actor debe evaluar, valorizar y jerarquizar su presencia en el mundo y conducir sus proyectos con un itinerario concreto en su contexto particular (Remy, Hiernaux, Servais, 1975; y Suárez, 2008: 41).

Estas cinco categorías permiten acotar nuestra observación y dotarnos de elementos para afinar el análisis de datos empíricos. Una discusión más profunda requeriría sistematizar otros enfoques y construir un debate más completo, lo que escapa a las intenciones de este apartado.

INDIVIDUO, DISPOSICIÓN, CAMPO. POR UNA SOCIOLOGÍA DE LAS DISPOSICIONES RELIGIOSAS INDIVIDUALES

Hasta aquí se ha expuesto parte del marco interpretativo. Corresponde ahora discutir tres conceptos fundamentales en la manera de construir el problema que nos ocupa: campo, individuo, disposición.

La tensión individuo-sociedad ha estado presente desde el inicio de la sociología hasta la actualidad. Philippe Corcuff desempolva lecturas de autores como Marx y Durkheim y muestra cómo ellos ya abordaban el tema del individuo en su manera de comprender lo social; incluso su argumento va más allá: el propio Marx lo habría tenido en el centro de su reflexión (Corcuff, 2008). Esta discusión de larga data ha tenido que lidiar con dos fantasmas: el determinismo de lo social que conduce a estudios sobre las determinaciones sociales que coartan y conducen a los actores concentrándose en las lógicas sociales (lo que se denomina el “holismo metodológico”) y la libertad individual que se concentra en las particularidades individuales (“individualismo metodológico”) (Corcuff, 2010: 10).

Guy Bajoit explica cómo, si bien los paradigmas de la sociología clásica —que desarrolla en detalle en su texto *Por una sociología relacional* (1992)— tomaron en cuenta al individuo, siempre fue de manera subordinada. En el paradigma de la *integración*, el control externo y normativo le impone normas y valores. El de la *alienación* considera al individuo como un “producto de las condiciones materiales de existencia y sus regímenes jurídico-políticos, así como sus ideologías”, por lo que su conciencia es reflejo de las condiciones materiales. El paradigma del *contrato* da un lugar a los actores individuales dotados de conciencia y voluntad, pero no “busca en el individuo-sujeto la explicación del orden y del cambio de la sociedad”; el individuo juega con los intereses que ganará por las relaciones que establece con los demás, pero no explica por qué los actores “se adhieren a dichos intereses”. En el paradigma del *conflicto*, el “individuo no existe fuera del movimiento social en el cual está comprometido”. En conclusión, la sociología clásica nunca integró “verdaderamente al individuo-sujeto en sus concepciones de la realidad” (Bajoit, 2008b: 15-17). La promesa de liberación del individuo-sujeto propia de la modernidad nunca fue cumplida en su integridad.

En la actualidad, las relecturas sociológicas han vuelto a plantear el tema desde distintos ángulos que convergen en la idea de que, en la sociedad contemporánea, es desde el individuo que se articula la vida colectiva. Corcuff se refiere al “relacionismo metodológico”, y explica que no se debe poner el acento ni en la sociedad ni en la particularidad sino en las relaciones sociales, suponiendo entender la individualidad “como un ensamble singular de materiales colectivos: cada uno de nosotros sería completamente singular, pero tejido con hilos colectivos” (2010: 10). Martuccelli habla de la construcción social de un tipo de individuo (2006). Lahire propone estudiar la cultura de los individuos (2006). La tesis de Bajoit parece recoger el espíritu de la reflexión sociológica actual:

El individuo, en efecto, es a la vez e indisolublemente sujeto y objeto de la vida social: la produce y es producto de ella [...]. Es entonces sobre el individuo en relaciones en el que hay que fundar la aproximación de la sociología: él debe ser colocado en el centro de la explicación y la comprensión de la vida social (Bajoit, 2008: 14).

O dicho en los términos de Martuccelli: “el individuo es el horizonte liminar de nuestra percepción social. De ahora en más, es en referencia a sus experiencias que lo social obtiene o no sentido. El individuo no es la medida de valor de todas las cosas, pero sí el tamiz de todas nuestras percepciones” (Martuccelli, 2007: 5).

Si bien parece existir un punto de encuentro de distintos autores, las salidas metodológicas y las estrategias para la investigación son diferentes. Lo que en nuestra agenda interesa es concentrarnos en las *disposiciones* individuales, o en los sistemas cognitivos de los agentes, particularmente en su referencia a lo religioso; dicho en términos de Bourdieu, queremos estudiar los *habitus* religiosos individuales.

Al proponer la idea de *habitus* individual surge la primera duda respecto de una contradicción: esta idea traería consigo una carga determinista en sentido contrario a las posibilidades de estudiar al individuo y sus lógicas de acción. La lectura de Corcuff pretende destrabar el debate mostrando cómo el propio Bourdieu habría diferenciado el *habitus* de clase y el individual; para este autor no existe un determinismo de clase, sino que ya abre las posibilidades de que dos sujetos sometidos a las mismas experiencias puedan tener estructuras de comportamiento distintas.

Al pretender estudiar los *habitus* individuales, hay que considerar lo que el propio Bourdieu denominó *habitus clévé*, categoría que analiza tanto en su propia historia de vida —cuando en su texto *Esbozo sobre un autoanálisis* (2004) reflexiona sobre su origen de clase y su confrontación con el sistema de legitimación de la academia parisina—, como para entender las trayectorias diferenciadas y la administración en un mismo sujeto de las distintas herencias del pasado, en su artículo “Le mort saisit le vif” (1980). Además, en otras reflexiones Bourdieu desarrolla la idea de la primera socialización y el *habitus* primigenio que acompaña para toda la vida y las socializaciones secundarias con las consecuentes “conversiones” obligadas en cada una de las posiciones sociales que ocupa un agente en la cronología de su vida. El *habitus* entonces es un reflejo de la trayectoria particular de un sujeto y permite, en palabras de Corcuff, “pensar lo colectivo y lo singular, lo colectivo dentro de lo singular, a través de un verdadero singular colectivo entendido como un ensamblaje singular de piezas colectivas” (2009: 22).

En un sentido más global, la teoría de Bourdieu y en general el enfoque de las disposiciones o estructuras de sentido no se pueden deslindar del lugar social de acción y ejercicio de las mismas, concepto denominado como campo.³ En su propuesta, el campo religioso —como todo campo— se construye alrededor del *interés* —en este caso religioso— vinculado a la “necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social” (Bourdieu, 1971b: 313); los laicos que participan en el campo esperan que los agentes especializados satisfagan su *interés* realizando acciones y prácticas —mágicas o religiosas— “a fin de que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra” (Bourdieu, 1971a: 5). El autor enfatiza la vinculación entre el interés religioso (y por tanto las exigencias mágicas) y

la demanda propiamente *ideológica*: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un *sentido unitario* a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de una existencia humana, y dándoles los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles *justificaciones de existir* como existen: es decir, *en una posición social determinada* (Bourdieu, 1971a: 9).

Los agentes del campo se dividen entre el cuerpo de especialistas que tienen “las competencias específicas” y los “saberes secretos” para ejercer su función —y por tanto un capital religioso valorado—, y los laicos que, al no tener estas competencias, se encuentran en una posición de subordinación que legitima el ejercicio y la posición de los primeros. Pero al interior de los especialistas opera otra división que es la de los sacerdotes, burocráticamente designados para el ejercicio de su rol institucional, y los profetas o brujos que se oponen al cuerpo de los sacerdotes y ofrecen sus servicios fuera de la institución eclesial. El profeta, en tanto que “empresario independiente de salvación”, que promueve, produce y distribuye “bienes de salvación de nuevo tipo”, ofrece un discurso y una práctica que busca

³ Parte de la reflexión sobre el campo religioso la retomamos del artículo de mi autoría: “Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria” (Suárez, 2006). En ese documento se puede seguir mejor la discusión.

“movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupo o clases determinadas de laicos” (Bourdieu, 1971b: 321).

El campo exige a sus miembros un *habitus* religioso entendido como “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conforme a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (Bourdieu, 1971b: 319). Lo que está en juego al interior del campo es el control de la producción y reproducción del *habitus* y el monopolio de los bienes de salvación:

La competencia por el poder religioso debe su especificidad [...] al hecho de que se pone en juego el monopolio del ejercicio legítimo de poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión del mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un *habitus* religioso particular, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia (Bourdieu, 1971a: 11).

Así, una buena parte del esfuerzo del autor es vincular el aparato religioso con la formación social. No se trata, en ningún momento, de exiliar lo religioso a un espacio sin interacción con las demás dimensiones de la vida colectiva, sino de reforzar su relación e influencia. La apuesta de la teoría del campo invita, antes que nada a “*pensar en términos relacionales*” (Bourdieu, Wacquant, 1995: 64). El concepto de campo —religioso o cualquier otro— es un esfuerzo intelectual para dibujar un espacio social; su objetivo no es convertirse en una rígida idea que obligue a adecuar situaciones concretas a dispositivos conceptuales, más bien que debe “*emplearse en una forma sistemáticamente empírica*” (Bourdieu, Wacquant, 1995: 63).

Así, para este trabajo, el objetivo de la búsqueda teórica será *develar las disposiciones religiosas individualizadas en el caso concreto del campo religioso construido en la colonia Ajusco*.

APUNTES SOBRE EL “¿CÓMO?”

¿Qué implicaciones metodológicas tiene la reflexión teórica hasta aquí expuesta? ¿Cuál debe ser la estrategia de investigación? ¿En

qué fijar la mirada? En este trabajo se ha acudido a múltiples técnicas de recolección de información. Como se dijo, se realizó un diario de campo, observación participante, levantamiento fotográfico, una encuesta y entrevistas en profundidad. Pero la atención especial estuvo en lo cualitativo, particularmente en las entrevistas y el análisis de la palabra, toda vez que el centro del problema tenía que ver con las disposiciones individuales.⁴ En busca de coherencia con una sociología sensible a las experiencias de los individuos, se privilegió la entrevista, subrayando tres de sus potencialidades:

- 1) El “retorno sobre sí mismo”. Este instrumento “permite estudiar de cerca el trabajo que el individuo hace sobre sí mismo; tener acceso a las contradicciones que el actor vive debido a la multiplicidad de escenarios donde se desarrolla; abordar las relaciones que establece o la duda sobre sus razones para actuar” (Martuccelli y Singly, 2012: 90).
- 2) Relato de la acción en su propio contexto. “La entrevista es un instrumento precioso para conocer acuciosamente las posiciones efectivas de los actores [...]. Su propósito es alcanzar descripciones mucho más finas de las relaciones entre los fenómenos estructurales y las experiencias individuales a fin de extraer los diferenciales márgenes de acción que ellos permiten. Las entrevistas posibilitan justamente diseñar otra geografía social: más cercana de las vivencias personales” (Martuccelli y Singly, 2012: 100).
- 3) La construcción de una “figura típica”. “Gracias a los retratos individuales se trata, pues, de establecer un espacio *sui generis* de análisis, susceptible de dar cuenta del trabajo que sobre sí mismo efectúan los actores: no un yo ‘abstracto’, sino un yo inscrito socialmente que cada actor busca producir. A ese nivel, el análisis sociológico intenta estar lo más cerca posible del individuo y alcanzar mecanis-

⁴ “Una sociología para los individuos. Ese es nuestro intento, es aquella que se propone cernir lo que incita a los actores, lo que los tensiona, lo que los moviliza. Constituye un esfuerzo por restituir los desafíos ordinarios y las maneras en que son enfrentados por individuos singulares cotidiana y esforzadamente, pero para interpretarlos no como eventos anecdóticos, sino como el testimonio mismo de lo que compartimos y nos entrama como sociedad. O dicho de otro modo, la ambición última de una tal sociología es recordar, otra vez, que las vivencias particulares son retos compartidos resultado de las lógicas y formas de estructuración que tiene la sociedad en el momento histórico en el que se la habita” (Araujo y Martuccelli, 2012: 11-12).

mos generales gracias a la singularidad. El retrato se convierte en un punto de partida (y ya no solo de llegada como en la ilustración): partir de lo singular para comprender lo social” (Martuccelli y Singly, 2012: 107).

En la aplicación de las entrevistas se puso especial cuidado, pues la construcción de un relato donde el propio locutor es el guionista y actor principal de la historia, implica un complejo trabajo de alborotar el armario de los recuerdos y reconstruir un cuadro que, muy probablemente, guarda poca fidelidad con lo realmente ocurrido. Trabajar con este tipo de materiales implica concentrarse en una escala de observación micro sin perder de vista que el actor está inmerso en un medio y que su experiencia particular dibuja, a la vez, un modelo cultural colectivo. En las entrevistas se explora el “pasado incorporado de los actores individuales” (Lahire, 2002) que es fruto de su trayectoria y de los lugares que ocupó en el campo social en un determinado estado de dicho campo. Se trata de comprender que en cada momento de su vida el actor reconstruyó —modificó, incorporó, recreó, desechó— su sistema de creencias de acuerdo a las exigencias particulares del campo en el cual participaba. Cada uno de los elementos que lo constituyen tiene una génesis que a través de los relatos se puede ubicar, rastrear, seguir y observar en su evolución (Lahire, 2002: 19; Suárez, 2003). Así, una entrevista es un material que bien puede ofrecer pasajes que develan los rastros de las instituciones que inculcan principios de socialización (como la familia, la escuela, la parroquia, el barrio, etc.), o las experiencias puntuales vividas. Se debe observar lo que Lahire llama la “variación intra-individual”, es decir, cómo el sistema de creencias va mutando de acuerdo a los contextos acumulados a lo largo de un tiempo por los que transita una biografía (lo diacrónico) y la dimensión sincrónica que relaciona los micro-contextos que atraviesa (Lahire, 2002: 17).

Las crisis grandes o pequeñas, sugiere Lahire, son reveladoras de desfases o contradicciones en las disposiciones de un actor (2002: 18). La fuente de una inflexión puede venir tanto de una experiencia externa (un encuentro, un incidente, una llamada de atención, etc.) como de las propias contradicciones al interior del sistema de sentido (herencias morales que entran en disputa, contradicciones

con disposiciones anteriores, etc.). Por eso la duda, la ambivalencia, la inseguridad son importantes reveladores de las razones de la acción. Asimismo, los caminos rechazados, y por tanto el horizonte de posibilidad que se tenía en un determinado momento y que se desechó por varias circunstancias, muestra el grado de dificultad en la conducción de la vida y los necesarios ajustes —racionalizados o subjetivos— que los agentes operan en su dispositivo para dar un sentido y dirección a su existencia. Lo no hecho y que se hubiera podido hacer a menudo puede ser más significativo que lo que objetivamente se hizo.

Por eso —como se anunció— en la tercera parte del libro, en la presentación de las entrevistas se transcriben extractos literales de las mismas seleccionados y organizados a través de entradas que conllevan una interpretación; como sugieren Araujo y Martuccelli para su propia investigación, “los trozos seleccionados no son en absoluto piezas de una demostración. Su función es otra: transmitirle al lector una comprensión más directa, desde adentro, y con las propias palabras de los entrevistados, de las experiencias y problemas estudiados” (Araujo y Martuccelli, 2012: 24), lo que se enmarca en la orientación metodológica que venimos de explicar (en anexo se puede consultar el total de las entrevistas). Esta *pragmática de la escritura* busca, como diría Bourdieu, “orientar la atención del lector hacia los rasgos sociológicos pertinentes” (1999: 540).

EXCURSO 1.

DE LA CONSISTENCIA A LA DISONANCIA

El clima sociológico expuesto en páginas precedentes bien se puede ver reflejado en expresiones culturales que se han ido transformando en los últimos años. Expliquemos. En el transcurso de las décadas de 1960 y 1970, el paradigma analítico giraba alrededor de la idea de nación y clase, y los individuos actuaban en consecuencia. Un episodio anecdótico lo ilustra con claridad:

Un día a Fernando Benítez le preguntaron para una revista estudiantil de Ciencias Políticas, donde era profesor, que qué era lo que en esta vida más le interesaba. Pensó un ratito y respondió: “México, a mí, México”.

A nadie le extrañó la respuesta, muchísima gente habría contestado lo mismo.

No diremos que si alguien confiesa ahora una preocupación así por México, pensaríamos que precisa ayuda psiquiátrica. Pero sí diremos con moderación tayloriana: “muy poca gente cree eso en nuestros días” (Hiriart, 2009: 101).

Por supuesto, para académicos, poetas, creadores, estudiantes, militantes y cuanto hay, los grandes temas sociales eran los que preocupaban y con los cuales ocupaban su vida cotidiana. El vínculo entre narrativa colectiva y trayectoria individual era inviolable. El principio de consistencia —entendida en su forma más literal como “duración, estabilidad y solidez”, o física como trabazón, “coherencia entre las partículas de una masa o de los elementos de un conjunto” (Real Academia Española)— era sobre el cual reposaba la vida colectiva.

Así, por ejemplo, el amor y el compromiso político progresista iban de la mano. El buen padre tenía que ser buen revolucionario, buen esposo, buen trabajador, buena persona. Parte de la poesía de la época refuerza esa idea. Pablo Neruda decía: “tengo un pacto de amor con la hermosura, tengo un pacto de sangre con mi pueblo”. Vicente Feliu alimentaba: “Créeme cuando te diga que el amor me espanta, que me derrumbo ante un ‘te quiero’ dulce, que soy feliz abriendo una trinchera”. Para Benedetti: “Tus manos son mi caricia/mis acordes cotidianos/te quiero porque tus manos/

trabajan por la justicia”. Pablo Milanés escribió una canción donde aplaudía los dos amores de Nelson Mandela: su mujer y su lucha. Quizás uno de los ejemplos más claros lo encontramos en el poema de Benedetti *Hombre preso que mira a su hijo*, donde resistir la tortura es una manera de ser un padre digno. En suma, los distintos ámbitos de la vida tenían una conexión sólida. No había lugar para la ambivalencia, la duda, la tensión.

Pero Silvio Rodríguez introdujo tempranamente la posibilidad de contradicción, o al menos no armonía perfecta entre la exigencia pública —y política— y la vida personal:

Hoy mi deber era cantarle a la patria
Alzar la bandera sumarme a la plaza
Hoy era un momento más bien optimista.
Un renacimiento, un sol de conquista
Pero tú me faltas hace tantos días
Que quiero y no puedo tener alegrías
Pienso en tu cabello que estalla en mi almohada
Y estoy que no puedo dar otra batalla.

El deber nacional y el querer afectivo no siempre coinciden. Es más, unos años después, Café Tacvba anunciará la explosión de las posibilidades y de los deseos, la infinidad de las identidades, los múltiples caminos para resolver las tensiones existenciales y las combinaciones variadas para conducir la vida:

Soy anarquista, soy neonazista. Soy un esquinjed y soy ecologista. Soy peronista, soy terrorista, capitalista y también soy pacifista. Soy activista, sindicalista, soy agresivo, y muy alternativo. Soy deportista, del Rotarac, politeísta y también soy buen cristiano. Y en las tocadas la neta es el eslam pero en mi casa sí le meto al tropical. Me gusta el jevi-metal, me gusta el jarcor. Me gusta Patrick Miller y también me gusta el gronch. Me gusta la Maldita me gusta la Lupita y escucho a los Mag-neto cuando está mi noviecita. Me gusta andar de negro con los labios pintados. Pero guapo en la oficina siempre ando bien trajeado. Me gusta aventar piedras, me gusta recogerlas, me gusta pintar bardas y después ir a lavarlas. Y en las tocadas la neta es el eslam pero en mi casa sí le meto al tropical.

Otro ejemplo ilustrativo lo encontramos en la frase “Una cosa es una cosa, y otra cosa es otra cosa”, de la película mexicana *El*

Infierno, de Luis Estrada, estrenada en 2010, año del bicentenario de la independencia de México. En una escena del filme, uno de los matones del narco que llega a su casa después de haber mostrado su crueldad al matar a varias personas, es recibido por su dulce esposa —embarazada— y cinco cariñosos hijos. Ante el asombro que le expresa el amigo que lo acompaña por el contraste de las situaciones, su respuesta es: “una cosa es una cosa, y otra cosa es otra cosa”; y esa sentencia se la repite en distintas ocasiones.

La idea que está detrás es la capacidad de separación de las esferas de la vida cotidiana que no necesariamente tienen que estar en armonía. Parecería que el principio que guía la acción de los individuos hoy se ha desplazado hacia la *coherencia disonante*, donde existen muchas alternativas y maneras de administrar la diversificación de la vida diaria. *El hombre unidimensional* de Marcuse dio paso a *El hombre plural* de Lahire. La diversidad ha penetrado en las profundidades de la subjetividad. Es en este clima de desfase que les toca a las personas encontrar un sentido a su vida y sus acciones, y como se verá en el transcurso de estas páginas, esta exigencia se hace particularmente importante en lo que respecta al mundo de las creencias.

Capítulo 2

¿Cómo llegamos a donde estamos?

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO: UN PUNTO DE LLEGADA

Para explicar el comportamiento religioso en México se debe señalar al menos tres grandes desplazamientos teóricos: de la disidencia a la mutación, de la mutación a la diversidad, de la diversidad a la pluralidad en la diversidad, como veremos a continuación.

I. DE LA DISIDENCIA A LA MUTACIÓN

En el transcurso de la década de 1960, mientras la Iglesia católica se debatía entre los dilemas posconciliares y nacían nuevas orientaciones teológicas y pastorales, como la Teología de la Liberación en América Latina, algunos investigadores volteaban la mirada hacia otras formas religiosas, como el pentecostalismo. Quizás uno de los estudios más representativos de esta época fue *El refugio de las masas* de Christian Lalive d'Epinay (1968), donde, por encargo de una institución protestante europea, analizó en detalle el fenómeno

pentecostal en Chile.¹ Su estudio, que hasta nuestros días es un referente, respondía a la inquietud por el rápido crecimiento de esta opción religiosa y su capacidad de instalarse en sectores empobrecidos —preponderantemente rurales— de las sociedades latinoamericanas. Una rápida lectura de los datos de adscripción eclesial, mostraba una tendencia hacia el incremento de creyentes no católicos,² lo que empezaba a llamar la atención a propios y extraños.³

Desde el mundo académico, la reacción hacia este fenómeno fue en dos direcciones. Por un lado, fruto del acalorado debate político de entonces, del rol de algunos grupos pentecostales en las dictaduras latinoamericanas, y de iniciativas norteamericanas como el Instituto Lingüístico de Verano, hubo una tendencia a explicar el tema a partir razones de estrategia geopolítica, cuyo origen estaría más bien centrado en los intereses estadounidenses en la región. Pero por otro lado, se empezó a gestar una serie de estudios que se concentraban en analizar otras formas religiosas bajo el amplio manto del protestantismo. Ya en esos años, Lalive d'Épinay hablaba de un “pluralismo protestante” y de “los protestantismos y la sociedad” (1975: 101 y 273), y un tiempo después Bastián subrayaba la “gran diversidad en cuanto a su historia” de las diferentes sociedades religiosas protestantes, identificando tres grupos con características propias y señalando que en el último grupo, el mayoritario, se ubicarían las iglesias pentecostales (Bastián, 1986: 296-299).

Mientras esta nueva oferta religiosa se expandía y adquiría características cada vez más específicas, la tesis de la *disidencia* —acuñada

¹ En su tesis doctoral, titulada “Religión, dinámica social y dependencia. El protestantismo en Argentina y en Chile”, el autor, como el subtítulo lo indica, abarca tanto la experiencia chilena como la argentina (1975).

² Aunque el manejo de los datos es muy general y de discutible precisión, no deja de ser un indicador que la *World Christian Encyclopedia* señale que el número de protestantes en América Latina creció de 6400 en 1900 a 7 710 412 en 1961, 12 725 233 en 1970 y 30 000 000 para 1990 (datos citados por Houtart, 1996: 187). Estos datos pueden ser corroborados con los de www.submmmit-americas.org; la World Value Survey y los censos nacionales (véase, Parker, 2005).

³ Según comenta Lalive d'Épinay, algunas estimaciones católicas de aquellos años decían que el pentecostalismo estaba creciendo a un ritmo de 6% anual, lo que podría significar que en una década algunos países podrían dejar de ser católicos (Suárez, 2009).

por Bastián (1989)— empezaba a mostrar cómo las sociedades en el continente albergaron en su seno otras formas eclesiales no católicas, que recurrentemente fueron catalogadas como no legítimas por ocupar un lugar marginal en el campo religioso. Este autor sostiene que aunque en sus orígenes el protestantismo tuvo una inspiración extranjera —en los hechos similar a otros cultos—, con los años sucedió una “latinoamericanización progresiva” en el marco de una notoria pluralidad (Bastián, 1990: 12).

Es en los años subsecuentes cuando la idea de *disidencia* cambiará hacia la *mutación* y la lógica de competencia en el “mercado religioso”:

Por primera vez desde la Conquista, el campo religioso se fragmentó en un movimiento de pluralización de las opciones religiosas disponibles. El campo religioso se fragmentó vinculado a la emergencia de demandas específicas de ciertos sectores sociales aparecidos con la destrucción de las economías tradicionales por la economía de mercado. Desde entonces, y de manera acelerada durante los años ochenta, se puso en marcha una lógica de mercado inducida por la competencia entre el sacerdote y el profeta, este último habiendo inducido la transformación del campo religioso en el sentido de la lucha por la redefinición de la hegemonía histórica (Bastián, 2011: 25).

Hay que destacar que esta transformación no fue solamente latinoamericana —aunque en el continente tuvo sus especificidades— sino que empató con la reconfiguración global de las creencias que ocurrió simultáneamente en distintos lugares del mundo y que llamó la atención de varios sociólogos (Hervieu-Léger, 1993; Campiche, 1992). Es más, el cambio va más allá de lo religioso y se inscribe, de manera más general, en una modificación del modelo cultural basado en la sociedad industrial que entró en crisis en la década de 1970, alterando el rol de las instituciones tradicionales —como la familia, los partidos, la escuela, la iglesia, etc.—, de las identidades, y que abrió las puertas a la emergencia de nuevos modelos culturales que apelan a otras fuentes de sentido (Bajoit 2003; Bajoit y Franssen, 1995; Dubet, 1994; Dubet y Martuccelli, 2000; Dubar, 2002). Así, la tesis de la mutación condujo a un nuevo escenario: el de la diversidad religiosa.

II. DE LA MUTACIÓN A LA DIVERSIDAD

En México, en la década de 1990, una nutrida reflexión sobre la cuestión religiosa daba cuenta de una tesis novedosa: en el ámbito de las creencias, México se caracteriza por la diversidad. Distintos estudios mostraron cómo en el país surgió un considerable número de cultos de múltiples orígenes que tenían cada vez más adherentes.

Entre las reflexiones en esta dirección se encuentra lo escrito por Rodolfo Casillas (1996), quien esbozó una síntesis de las iniciativas que se ocuparon de lo religioso en las décadas de 1970 y 1980 en el seno de marcos institucionales que ya mostraban rasgos notables de pluralidad. En esos años, los estudios de Renée de la Torre (1995) o Cristina Gutiérrez (1996) —entre otros— corroboraban la idea de que en México existen distintas maneras de construir un sentido religioso que pueden ir desde desprendimientos de iglesias tradicionales como la católica, hasta cultos de origen oriental o indígena. El problema ya no era la disidencia protestante, sino un mercado religioso abierto y heterogéneo; de hecho, más tarde proliferaron los estudios sobre otras expresiones religiosas, como la creencia en los ángeles (Eufasio, 2006), la santería (Juárez, 2007, 2014), la Santa Muerte (Gutiérrez, 2008), etc.

En 2005, el INEGI publica el libro *La diversidad religiosa en México* (INEGI, 2005) donde analiza fundamentalmente los datos del Censo General de Población y Vivienda de 2000, además de ofrecer un breve recuento histórico. Esta instancia de Estado señala con claridad que

la finalidad específica de este volumen es dar a conocer la multiplicidad de creencias que reconoce la población, señalar las zonas geográficas con mayor pluralidad, identificar diferencias y similitudes en el perfil sociodemográfico de los principales grupos religiosos y exponer la composición religiosa en el seno de los hogares familiares (INEGI, 2005: III).

Un primer dato importante de este informe es el análisis de la evolución histórica de adscripción religiosa. Mientras que en el censo de 1895, 99.1% de la población se decía católica, en el 2000 solo lo hace 88%. El paulatino decremento de los católicos en el

país se acelera a partir de 1960 hasta llegar al resultado que hoy conocemos. En esa misma dirección, en el último siglo la población no católica creció de 55 600 en 1900 a más de seis millones en el 2000, acelerando su incremento a partir de la década de 1970. En treinta años —de 1970 a 2000— se quintuplicó el número de personas con religión diferente a la católica (INEGI, 2005: 7). Si tomamos los datos del censo del 2010, la tendencia es todavía más marcada, solo 82.7% se dicen católicos.

La propia estructura del cuestionario del censo sufrió una transformación. Inicialmente, a mediados del siglo pasado, los rubros de clasificación solo contemplaban las posibilidades de “católica”, “protestante”, “israelita”, “otras”. Esta matriz de recolección de información fue modificada poco a poco, pero el cambio se puede observar en el censo del año 2000, en el cual el nuevo diseño de la pregunta ofrecía “solo dos opciones cerradas al entrevistado (‘ninguna’ y ‘católica’) e incluir una respuesta abierta en caso de que fuese ‘otra religión’” (Gutiérrez, de la Torre y Ávila, 2007: 25). Así, con esos datos se puede tener una visión más fiel, y todavía más diversa, de lo que antes se encontraba concentrado en tres únicas posibilidades. Este rediseño tomó como base el *Catálogo de religiones* de INEGI que contempla tres rubros básicos: cristiano, no cristiano, y cristiano y no cristiano (espiritualista). En el primer grupo se encuentran los católicos, los protestantes o evangélicos (subdivididos en históricos, pentecostales y neopentecostales, raíces pentecostales, otras evangélicas); bíblicas no evangélicas (subdivididos en Adventistas del Séptimo Día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y Testigos de Jehová); y otras cristianas. En el segundo grupo están las religiones de origen oriental, la judaica, la islámica, la nativista (movimientos de mexicanidad), y otras religiones no cristianas. Finalmente el último grupo son los espiritualistas (Gutiérrez, de la Torre y Ávila, 2007: 25).

El documento del INEGI permite tanto tener una visión de conjunto sobre la evolución de las distintas opciones religiosas, como adentrarse en cada una de ellas para observar las distribuciones etarias, geográficas, sexuales, profesionales, de su población. Además, se ofrecen reseñas de cada entidad federativa con los detalles de las adscripciones.

La publicación del *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007), coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez y en el cual participan 14 investigadores de 11 instituciones académicas del país, contribuye a consolidar la idea de la diversidad, pues sostiene que en México se tiene una nueva realidad cultural con el “cambio de una sociedad católica hacia una sociedad plural religiosa” (de la Torre y Gutiérrez, 2007: 7). La fuente fundamental para esta reflexión fueron los datos de los censos nacionales de 1950 a 2000, que se leyeron con cuatro intenciones analíticas: estudiar “las trayectorias de las preferencias religiosas en un análisis del comportamiento diacrónico”; realizar una “regionalización heurística de la diversidad religiosa, en donde se busca dar cuenta de que la diversidad no se distribuye de igual manera en todo el territorio nacional”; estudiar los factores sociodemográficos que influyen en el cambio, como “la pobreza, la etnicidad, la urbanización y la migración”; y finalmente profundizar en el modelo propio de cada iglesia en su organización, institucionalización y tamaño, estrategias territoriales, tipo de población (de la Torre y Gutiérrez, 2007: 13). El amplio estudio vuelve a dibujar en detalle una reconfiguración del campo religioso mexicano con la emergencia de múltiples fuentes de sentido, pero a la vez, muestra la pluralidad en el interior de la diversidad.

En una dirección similar, el estudio de Masferrer añade el análisis de un desfase al interior del propio catolicismo, pues si se cruzan los datos de adscripción censal con ritos de paso católicos, como nacimientos, bautizos, primera comunión, confirmación o matrimonios, la población católica habría disminuido todavía con mayor contundencia, resultando la respuesta de adscripción en los censos una formalidad inercial casi sin soporte efectivo (Masferrer, 2011: 69-75).

LA PLURALIDAD EN LA DIVERSIDAD

La bibliografía sobre el panorama religioso en México no solo apunta que el país es plural en sus opciones de creer, sino que, además, señala que incluso al interior de las entidades federativas y de la vida

institucional religiosa se presentan diferencias importantes y bricolajes particulares. Una de las observaciones señaladas en esa dirección tanto por el documento de INEGI como por el *Atlas* es la cuestión regional. En efecto, si bien el dato agregado nos informa que 88% de los mexicanos se dicen católicos en el censo del 2000, en Guanajuato lo son 97% mientras que en Chiapas solo 68%. Se puede observar, afirma el *Atlas*, una “marcada tendencia regional, en la que los estados del Sur son más proclives a la disminución de la población católica, seguida por los estados fronterizos del Norte, en tanto que las regiones centro y centro-occidente se han convertido en el núcleo del catolicismo duro” (de la Torre y Gutiérrez, 2007: 326). Incluso al interior de Chiapas —por poner el ejemplo extremo—, las regiones, los municipios, las comunidades y las iglesias están lejos de la homogeneidad: “el rasgo esencial del escenario religioso en la entidad está dominado por la presencia de credos no católicos en una diversidad de asociaciones religiosas con contenidos doctrinarios y organizativos igual de diversos” (Rivera, coord., 2005: 13). Y así se podría profundizar en la pluralidad de cada uno de los estados del país para dar cuenta de las distancias y tensiones que se generan en ellos. Precisamente el libro *Regiones y religiones en México* (Hernández y Rivera, coords., 2009) viene a completar el escenario de la transformación socioreligiosa y sus respectivos acentos regionales. En éste se utiliza lo regional como una escala analítica particular y compleja, lo que permite observar el comportamiento religioso desde otra mirada. El primer dato interesante de aquella reflexión es que en el país se pueden diferenciar al menos tres regiones con orientaciones relativamente similares: la región centro-occidente donde “el catolicismo ha logrado madurar con mayor fuerza y convertirse en un espacio de resistencia para la difusión de otras expresiones religiosas”; las regiones del norte y del sur “que registran una alta proporción de población cristiana-evangélica, y en las que la iglesia Católica ha tenido históricamente dificultades para consolidar su presencia”; y regiones intermedias donde el cambio religioso ha asumido un proceso más pausado (Hernández y Rivera, coords., 2009: 12). Pero quizás lo más destacable es cómo al interior de las regiones, las micro-regiones muestran comportamientos igualmente

disparos. Así por ejemplo, mientras que San Luis Potosí tiene altos porcentajes de católicos, la zona huasteca del estado no; en Guerrero —continúan estos autores— el municipio Mochistlán registra 97.8% de católicos y, en contrapartida, el municipio de Cutzamala de Pinzón, solo 78.8% (Hernández y Rivera, coords., 2009: 12-13). En el mismo sentido se puede leer las reflexiones de Masferrer que clasifica la pluralidad religiosa en varias posibilidades: “mínima en condiciones de unanimidad católica”, “incipiente con ruptura de la unanimidad católica”, “baja en condiciones de ruptura con la hegemonía católica”, “media”, “consolidada” y “alta”. Estas opciones pueden considerarse operantes en los resultados censales y se observa su evolución, pero a la vez, se muestra cómo, en el censo de 2010 es notable la diversificación de unos estados respecto a otros: mientras que Chiapas tiene una “pluralidad alta” (58.3%), Aguascalientes y Guanajuato más bien presentan una pluralidad incipiente (92.8% y 93.8% respectivamente) (Masferrer, 2011: 77-97).

Paralelamente a la óptica regional, el enfoque generacional y de género también se revela interesante para observar la diferenciación religiosa. Ya en el libro de 1999, *Creyentes y creencias en Guadalajara* (Fortuny, coord., 1999), se mostraba cómo el comportamiento de género en el aspecto religioso era muy diferenciado: 69.6% de las mujeres asistían diariamente a servicios religiosos, y de los varones, 61.3% lo hacían “ocasionalmente o nunca”; la práctica de oración era regular para 59.8% de mujeres, y para los varones, 67.4% “casi nunca” (Dorantes, 1999: 76-78). En la encuesta levantada diez años después en la misma ciudad, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez encuentran la misma tendencia: en lo religioso, las mujeres tienen una participación más activa que los varones, con un rol más protagonista en la reproducción y cuidado de la fe (de la Torre y Gutiérrez, 2011: 382-384). A su vez, el análisis generacional devela también una marcada diferenciación. En las mismas variables sobre la frecuencia de oración o la asistencia a ceremonias religiosas, la variable etaria es importante:

los jóvenes son bastante practicantes, sin embargo son menos asiduos a las prácticas devocionales propias del catolicismo tradicional de sus mayores [...]. El análisis por grupos de edad nos muestra que

los jóvenes creen mucho y en muchas cosas: se alejan más de las creencias ortodoxas, crece la indiferencia religiosa, así como la adopción de nuevas creencias de tipo “new age” (de la Torre y Gutiérrez, 2011: 386-388).

Sobre la base de una adscripción católica combinan una serie de consumos que toman prestados y retazos de diferentes tradiciones religiosas. No tienen una participación única en una colectividad de tipo emotivo o religioso, ni una adhesión exclusiva, sino que a partir de múltiples consumos constituyen menús de creencias heterodoxas, tomadas de aquí y allá (de la Torre, 2002: 410).

Esas mismas tendencias, en el caso de la colonia Ajusco, podrán ser corroboradas ampliamente en el capítulo 5 de este libro, donde, como se verá, la orientación de género y generacional es determinante en la experiencia religiosa.

En suma, el campo religioso mexicano se caracteriza por la pluralidad, y en ese contexto, se puede decir que el catolicismo está marcado por cuatro orientaciones generales:

- i. La ambigüedad de ser católico. Como bien señala de la Peña, “bajo el nombre de ‘católicos’ ahora se agrupan los ortodoxos, los populares, los fundamentalistas, los progresistas, los radicales, los carismáticos y, en tiempos recientes, se han sumado las variedades *New Age*” (de la Peña, 2004: 26). Esta situación ha conducido a preguntarse si el catolicismo es “¿un templo en el que habitan muchos dioses?”, pues en la actualidad “que un individuo se reconozca a sí mismo dentro de la confesión católica, no implica que crea, piense, valore y actúe dentro de los marcos normativos de la confesionalidad de pertenencia” (de la Torre, 1999: 101-102).
- ii. Reinterpretación de contenidos. Si bien los conceptos básicos de la teología católica siguen teniendo una presencia fundamental en la población mexicana (Dios, diablo, cielo, infierno, milagros, etc.), su resignificación es remarcable. Se ha demostrado con múltiples datos que el contenido de la creencia varía contundentemente de su origen doctrinal:
sobre la base de una adscripción católica combinan una serie de consumos que toman prestados y retazos de diferentes tradiciones religiosas. No tienen una participación única en una colectividad de tipo emotivo o

religioso, ni una adhesión exclusiva, sino que a partir de múltiples consumos constituyen menús de creencias heterodoxas, tomadas de aquí y allá (de la Torre, 2002: 410).

- iii. Desinstitucionalización e individuación. Como han sugerido diferentes textos, una de las características de la sociedad contemporánea es el proceso de pérdida de eficacia de las instituciones como fuente de sentido y el ingreso del individuo como referencia para la construcción de sus propios dispositivos de creencia (Bajoit, 2008b; Dubar, 2002; Dubet y Martuccelli, 2000; Martuccelli, 2007). El catolicismo atraviesa por similar proceso al haber perdido la institución el monopolio de la creencia legítima y dejar un amplio margen de interpretación a los creyentes.
- iv. Todo esto sucede en una coyuntura donde paradójicamente la presencia del catolicismo en la esfera pública ha sido más clara que antes, incluso con participaciones abiertamente confrontadas con autoridades cuando se trata de temas como despenalización del aborto, matrimonio entre homosexuales, etc. Asimismo, la participación de políticos de la alta dirección del Estado en eventos católicos se ha dado en el último decenio de manera abierta.

Así las cosas, el énfasis en los capítulos que siguen estará precisamente en los individuos creyentes, como se verá más adelante. Pero antes, un repaso sobre la ciudad, que es el escenario para nuestro estudio, y el lugar de la fiesta en la religión urbana.

LA CIUDAD: EL LUGAR DE LA FIESTA Y LA RELIGIÓN EN MÉXICO

A numerosos autores ha interesado estudiar la relación entre la cuestión urbana, la religión y los procesos festivos e identitarios en América Latina (Albó, comp., 1981; Albó y Preiswerk, 1986; Spedding, 2011; Parker, 1986; Ameigeiras y Alem, 2011; Míguez y Seman, 2006; Marzal, 1994). En México, por supuesto que este tema ha ocupado la atención de varias investigaciones con distintos acentos e intenciones (Garma, 2004; Fortuny, coord., 1999; Gutiérrez, de la Torre y Castro, 2011; Hernández, 1999; Zalpa, 2003; Patiño, 2005). Por ejemplo, y cercanos a la temática que nos ocupa, de la Peña y de la Torre (1990) describen la relación entre

religión y política en los barrios populares en Guadalajara, poniendo especial atención en el impacto de las “formas de afiliación religiosa [...] sobre las actitudes y las conductas políticas” (1990: 573) sean de origen católico tradicional (Acción Católica), progresista (Comunidades Eclesiales de Base) o pentecostal (Iglesia de la Luz del Mundo). En una perspectiva parecida, pero años más tarde y esta vez en la ciudad de México, Víctor Manuel Durand pone el acento en la relación entre fiestas y ciudadanía en Xochimilco:

atrás de las fiestas existe una comunidad de individuos ubicados en pueblos, barrios y colonias que participan siguiendo reglas tradicionales; es decir, su individualidad, su autonomía personal es restringida por las prácticas comunitarias tradicionales; las decisiones son tomadas de acuerdo con las viejas costumbres, incluso los dirigentes y los mayordomos se someten a esas prácticas, siguiendo los ritos y ceremonias establecidos muchos años atrás (Durand, 2010: 203-204).

En la misma localidad, Salles y Valenzuela parten de una pregunta general luego de la observación empírica cotidiana sobre la fiesta popular en Xochimilco:

¿Quiénes habían organizado la procesión y con qué finalidad? ¿Qué motivaba a los organizadores y también a los participantes fortuitos a dedicar parte de su tiempo a ese lento y solemne paseo? [...] Y en fin, ¿cuáles eran las creencias que los animaban? (Salles y Valenzuela, 1997: 15).

Y buscaban observar los “procesos de configuración de las identidades que surgen a partir de la interacción social desarrollada en las fiestas populares de índole religiosa” (Salles y Valenzuela, 1997: 17). Eso los conduce a un arduo y extenso trabajo de entrevistas y observación donde analizan las fiestas, calendarios y contenidos de las creencias.

Daniel Gutiérrez estudia a los creyentes urbanos de origen cristiano en el Distrito Federal, cuya religiosidad cotidiana es conjugada con elementos exógenos, lo que llama “multirreligiosidad urbana”, entendida como

aquella característica esencial del *Hommo credos* que relaciona e intercambia diversos valores espirituales y de orden religioso con su

entorno, teniendo como referente central una creencia o práctica establecida, sin dejar de enriquecer su mundo religioso con elementos exógenos a su creencia principal. Se habla por tanto de multirreligiosidad cuando varias prácticas se combinan simultáneamente en lo cotidiano en el seno de un grupo o un individuo (Gutiérrez, 2005: 621).

Varios estudios parecen sugerir que analizar la fiesta, en su dimensión política, cultural, económica o religiosa, conduce a preguntarse sobre el patrón de intercambio que sucede en la relación urbano-rural en el Distrito Federal. La pregunta central la formulan María Ana Portal y Cristina Sánchez:

Consideramos que para entender la lógica urbana de una ciudad como esta es necesario analizarla desde las complejas conexiones y articulaciones que existen entre los espacios tradicionales (rurales o semi-rurales) y los espacios urbanos modernos. ¿Cómo se construyen estas articulaciones entre los diversos espacios urbanos de la ciudad de México? (Portal y Sánchez, 2010: 120).

Cierto, la ciudad es el resultado de “procesos históricos y sociales particulares, lo cual se traduce en formas distintas de comprender y ordenar el mundo y de construir referentes identitarios propios” (Portal, 1995: 41).

Entre las varias formas de “interacción con lo rural” y las dinámicas propias del desarrollo urbano, Gomezcésar apunta cuatro tipos:

1. Pueblos rurales y semi-rurales, parte de una economía de subsistencia, todavía dependen del trabajo de la tierra.
2. Pueblos urbanos con pasado rural reciente, que son similares a los del primer tipo pero que en las últimas décadas perdieron su vocación agrícola.
3. Pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada, que tienen una diversidad de estrategias de subsistencia manteniendo las festividades como eje de la vida colectiva.
4. Pueblos de otros orígenes que se han asimilado a las formas de organización de pueblos originarios (Gomezcésar, 2011: XI-XII).

Todo indica que en la ciudad de México —sea en barrio popular, pueblo, colonia, etc.— se tienen distintas formas de concebir, ordenar y consumir espacio, y ordenar la vida (Portal y Álvarez, 2011: 13), siendo el tiempo y el espacio dos categorías clave para entender la construcción de un territorio (Aguado y Portal, 1992).⁴

Como se podrá observar en detalle en las páginas que siguen, la colonia Ajusco es un espacio construido tanto por la confluencia de los pueblos originarios vecinos —de hecho, los nuevos habitantes se asientan en sus tierras—, como por la migración rural y por ciudadanos que ya no tienen cabida en el centro de la capital. Por eso el patrón de ocupación es una compleja articulación de lógicas heredadas de la cultura campesina migrante en la ciudad, pueblos originarios cercanos, y dinámicas tradicionalmente urbanas y modernas. Esta triada hace que sea una *colonia* —no un *pueblo* ni una *vecindad* o *unidad habitacional*— *popular* compuesta tanto por la pobreza de los expulsados del campo, cuanto por los empobrecidos de la industrialización. Todo ello se podrá observar tanto en las fotos y recorridos del disco compacto como en algunos excursos y capítulos del libro.

En la colonia Ajusco conviven los sistemas de cargos tradicionales con las múltiples expresiones de la religiosidad popular que reinventa formatos de producción, reproducción y recreación de la vida religiosa, como se explicará tanto en el capítulo 4 como en el 6. Es decir que el sistema de cargos no es el eje reproductor de la identidad local, sino un aspecto al lado de varios otros. Pero queda claro que es la religiosidad popular, tanto en sus expresiones festivas como en sus maneras de reappropriación del espacio, la que le imprime un sello propio a la vida urbana.

En efecto, si vemos en detalle la parte “religiosidad popular” en el disco compacto, tanto los altares e imágenes como las procesiones y el calendario muestran que la apropiación del territorio se da a través del uso autónomo del tiempo y de la reinención del espacio con multiplicidad de íconos religiosos sembrados en cada una de

⁴ “El ordenamiento temporo/espacial es uno de los fundamentos de la cultura porque implica la construcción de las formas de pertenencia y conlleva la delimitación del adentro y del afuera, de las fronteras simbólicas de adscripción: es decir, los procesos identitarios” (Portal y Álvarez, 2011: 20).

las calles y administrados por sus habitantes. Aquí cabe muy bien la reflexión de Portal, aunque su referencia empírica sea otro barrio:

Estos elementos de la religiosidad popular se conforman no solo en parte del paisaje urbano, sino que representan una manera particular de apropiación de lo público en una ciudad aparentemente caótica, en donde los espacios públicos se consideran “en extinción”. Son elementos que buscan poblar con rostros y nombres específicos el espacio del anonimato urbano, generando lugares de sentido y de memoria para los pobladores locales. De esta manera, el espacio público se constituye en una suerte de escenario en donde lo más personal de los sujetos y los grupos se hace visible (Portal, 2009: 60).

Como bien apunta esta autora, los habitantes —en nuestro estudio de la colonia Ajusco— “*hacen suyo* el espacio significándolo. Es decir, generando identificaciones particulares sobre el lugar específico” (Portal, 2009: 63), y uno de los instrumentos que tienen para ello es la reproducción de imágenes religiosas de distinto tipo en todos los lugares posibles, acudiendo a un proceso de “sacralización simbólica del espacio público” (Portal, 2009: 65). Así, fiesta, imágenes y espacio público estarán constantemente articulados en la experiencia urbana de la colonia Ajusco, como bien se podrá comprobar en las siguientes páginas.

EXCURSO 2. UNA ORGANIZACIÓN VECINAL EN TORNO A LA VIRGEN DE GUADALUPE

Fotos y texto: Diego Contreras Medrano
Noviembre de 2013

Llega diciembre y las fiestas con motivo de la Virgen de Guadalupe tocan a la puerta de múltiples calles y casas de la colonia Ajusco que cuentan con cerca de 60 pequeñas capillas dedicadas a dicha virgen. Veamos el caso de la calle Nahuatlacas. El altar está ubicado sobre la pared externa de una casa, casi esquina con la calle Rey Hueman.

Es la representación de un pequeño pueblo a las orillas de un lago. El frente y los lados de la capillita son ventanas, que permiten ver al interior, con marcos y cimientos piedra. El techo es rojo y está acompañado de unos pequeños campanarios. En conjunto, la estructura emula la fachada de una iglesia. Está colocada en una jardinera enrejada construida con piedras volcánicas, pastos, helechos y buganvillas; al centro tiene un hueco pintado de azul que, según cuentan los vecinos, solía tener agua y peces. Alrededor del pequeño lago artificial y bajo la capilla están colocadas pequeñas casas de piedra, y un puente del mismo material que guía el camino desde un extremo del lago hasta los pies de la Virgen. El interior de la capilla se ilumina con luz artificial por las noches y se adorna la base con piedras de río, rosas rojas y amarillas de plástico, arreglos de palma trenzada, luces de navidad, un pequeño Juan Diego, un San Judas Tadeo con sus escapularios, una colorida estatua de la Virgen de Guadalupe al centro, otra a su lado de piedra y sin color, y al fondo un cuadro con una imagen de la misma, ligeramente decolorado por el Sol.

Tener un altar para la Virgen en Nahuatlacas fue una idea que nació hace 16 años. En aquel entonces el espacio era un punto de reunión para consumir drogas y alcohol y realizar actos de vandalismo. Uno de los vecinos tuvo la idea de poner la capillita para cambiar el *sentido* del lugar colocando una virgen y así evitar que dichas prácticas se siguieran realizando. Al año siguiente, el señor murió, fue entonces cuando sus amigos y familiares decidieron poner la jardinera, la capilla, y comenzar a organizar las fiestas y



rosarios que se han llevado a cabo ininterrumpidamente por quince años. En palabras de los vecinos, a partir de que se colocó este altar, muchas de las personas que acudían a este espacio a consumir drogas o bebidas alcohólicas, incluidos algunos primos del señor que murió, se regeneraron, y los actos de vandalismo han disminuido en la zona, pero no han desaparecido en su totalidad. Por ello, los habitantes de Nahuatlacas, pero principalmente las once familias más cercanas,⁵ sienten que el altar a la Virgen no pertenece a una sola casa, sino que es de todos y por ende, todos son responsables de sus cuidados.

En esta calle algunos vecinos son más devotos de la virgen que otros. Algunas familias van cada año a la Basílica de Guadalupe en una de las procesiones que salen de la colonia; algunos creen en ella aunque solo han ido a la peregrinación un par de veces en sus vidas; algunos vecinos son más bien devotos de San Judas Tadeo (de hecho, son los que colocaron una figura de este santo al interior de la capillita); y algunos se entregaron más o comenzaron a creer a partir de que se colocó la capillita. Sin importar el caso

⁵ Estas once familias son las más cercanas físicamente al altar de la virgen, algunas de ellas tienen además alguna relación de parentesco, tres de las cuales se dedican a conducir microbuses y al negocio de autopartes.

particular, los vecinos en general han estado de acuerdo en realizar un novenario (o novena) de rosarios antes de la fiesta del 12 de diciembre, el cual es una muestra de devoción con la que se pide a la virgen de Guadalupe que provea de bienestar y salud a las familias. El día 12, sin dejar de ser un evento religioso, los vecinos lo identifican más bien por su carácter festivo y para ellos son igual de necesarios los dos tipos de eventos.

¿Y cómo se organizan? Son al menos once familias las encargadas de los cuidados cotidianos del altar y la organización tanto de los rosarios como de la fiesta, aunque el 11 y 12 de diciembre sean muchas más las presentes. Se dividen en comisiones y algunos se encargan de apartar al padre para la misa del día 12, otros de comprar cohetes y adornos, otros de organizar los platillos para la cena, otros de conseguir la música en vivo y en ocasiones a los chinelos, otros de conseguir las sillas, mesas y lonas. Desde hace cuatro años, Juan, un señor mayor que tiene ocho años jubilado, ha sido pieza fundamental en la organización, pues si bien no es uno de los primeros organizadores, es quien lleva el registro de las cuentas



y las actividades que realizan todos los demás. Él ha sido devoto a la virgen desde que era niño, aunque no acostumbra ir cada año en peregrinación a la Basílica, pero desde que se colocó la capillita con la virgen en su calle, ha estado presente cada año en los rosarios y las fiestas, y comenzó a ser parte de la organización a partir de que se jubiló, pues es quien puede invertir más tiempo en hacerse cargo de la administración del dinero. En los años anteriores, el señor Juan se encargaba de pedir cooperación económica con los vecinos (un mínimo de 200 pesos por familia), pero esta práctica le comenzó a resultar incómoda por dos motivos: surgieron los rumores de que él se quedaba con una parte del dinero recaudado; con el paso de los años, algunos vecinos dejaron de cooperar porque se les dificultaba, o bien estaban inconformes con las formas de realizar la fiesta. Es por estos motivos que a partir de este año, las familias principales acordaron, desde el mes de agosto, realizar kermeses cada dos domingos cuando se pone el tianguis y de esta forma recaudar dinero para la fiesta. En ellas, las familias sacan en promedio cuatro mesas y las colocan en el tianguis o afuera de sus casas; venden principalmente comida casera como tacos de guisados, quesadillas, tostadas y tortas. El señor Juan es quien administra todo el dinero de las kermeses y lo reparte cuando llega el momento de hacer compras y contrataciones. Dado que se recaudó más dinero con las kermeses, para los siguientes años esperan seguir con esta práctica, pero comenzando desde enero y así generar más recursos para una fiesta más grande.

Cuando llegan las últimas semanas de noviembre, los vecinos se juntan para hacer cuentas del dinero recaudado y el que ya se ha invertido, y se realiza una lista para repartir los nueve rosarios entre las 11 familias. Los primeros dos años se sacaba a la virgen de su capillita y la llevaban a la casa de quien había pedido el rosario para ese día, pero algunas casas no contaban con el espacio suficiente para alojar a todas las personas, así que se decidió que todos los consecuentes serían realizados en la calle. Desde un par de días antes del primer rosario, y en el transcurso de los nueve días entre el 3 y el 11 de diciembre, se arreglan las plantas de la jardinera, se siembran nochebuenas y se acomodan los nuevos adornos, como pueden ser flores de plástico y luces navideñas.

Son las seis de la tarde del 3 de diciembre y los vecinos, entre ellos el señor Juan, comienzan a prepararse para el primer rosario. Al interior de la casa del encargado del primer rosario se está preparando alguna bebida caliente para ofrecer a todos los que se presenten, ya sea café de olla, ponche, té, chocolate; y además, dependiendo de las posibilidades económicas de cada quien, se ofrecen tacos de guisado, pan o tamales que se mandan a pedir con anterioridad; en la calle se coloca una lona, bancas de madera o de piedra y algunas sillas. A las siete y media, cuarto para las ocho, ya está todo listo frente a la capilla y los primeros vecinos comienzan a salir de sus casas con la intención de dar inicio a los rezos a las ocho de la noche. Son las señoras de la cuadra las encargadas de dirigir el rosario, siempre una mujer y principalmente aquella que tiene más experiencia en el tema y que cuenta con un juego de libros para que los invitados sigan y respondan a las plegarias que se realizan. Los vecinos se van acomodando con un orden ya definido: al frente, la señora dirigiendo los rezos, seguida por la familia del encargado del rosario del día y al final el resto de invitados. El rosario de cada día mantiene su estructura y tiempo estandarizados (compuestos por cinco Misterios, cada uno seguido de un Padre Nuestro, diez Aves Marías y un Gloria, finalizando con alabanzas a la virgen conocidas como letanías) y alrededor de las nueve de la noche se da por terminado.

Al finalizar el rosario, los vecinos y los invitados permanecen en la calle alrededor de unos cuarenta y cinco minutos conviviendo y compartiendo la bebida caliente y la comida que se ofrezca, después vuelven a sus casas. Los rosarios se realizan cada noche a la misma hora, los primeros días solo participan algunos integrantes de las once familias principales, pero conforme van pasando los días, la afluencia de gente va aumentando gradualmente hasta llegar al día 11 de diciembre, cuando se le pide al vecino de la tienda, quien también alquila mesas, sillas y lonas, que preste entre 60 y 70 sillas para los invitados en el último rosario, pero siempre quedan más parados.

Es el 11 de diciembre se cierra la calle desde las seis o seis y media de la tarde para que se acomoden las sillas y las bancas. A diferencia de los ocho rosarios anteriores, este último comienza una

hora antes, a las siete, para que la gente tenga tiempo de descansar o de realizar otras actividades durante un par de horas después del rosario. A las diez de la noche comienza a salir la gente, algunos como el señor Juan, aprovechan el intermedio para tomar un baño y arreglarse; sacan mesas y el platillo que cada familia ha preparado para compartir durante la cena. Un vecino saca un sonido y pone música para ambientar la noche, que se impregna de olor a comida y el humo de los cohetes que los niños están prendiendo. En años pasados se han contratado mariachis o tríos para dedicarle canciones a la virgen cuando cae la medianoche. Después de esta hora, el señor Juan se despide y se va a su casa a descansar, así lo hace la mayoría, pero siempre hay quienes pasan toda la noche festejando a la virgen.

A las diez de la mañana del 12 de diciembre comienzan los preparativos para la fiesta y la misa. Al interior de las casas las personas se arreglan y se ponen a calentar los platillos para la comida, en general los guisados ofrecidos la noche anterior. Afuera, se vuelven a acomodar las sillas y las mesas, y se da una limpieza a la calle que se vuelve a cerrar, pues al medio día llega el padre a oficiar misa. De los diez días dedicados a la virgen, el día 12 es el más esperado por la mayoría de los vecinos y las 60 o 70 sillas y las bancas se ven más que insuficientes a la hora de la misa. Es el día de mayor fiesta; si se contratan mariachis o algún otro conjunto musical, tocan más tiempo que la noche anterior; se prenden más cohetes, se ofrece más comida y es cuando llegan los chinelos a bailar, y por tanto, es cuando hay más gente, incluso se acercan a celebrar y compartir personas que practican otras religiones, pues la fiesta es para todos. Cuando empieza a caer la tarde, los vecinos comienzan a recoger la basura, las mesas, las sillas y la lona, y las mujeres mayores aprovechan que están reunidas para organizar las venideras posadas vecinales.

SEGUNDA PARTE

TERRITORIO, CAMPO Y ORIENTACIONES RELIGIOSAS

Capítulo 3

La colonia Ajusco: la construcción social de un “territorio”

En este capítulo se explicará el proceso cómo se constituyó la colonia Ajusco desde sus inicios hasta nuestros días. Como se verá, se trata de una zona que hace cincuenta años no era más que piedra volcánica y que luego fue poblándose con las características propias de un barrio marginal de finales de siglo en México. La pregunta que guía la reflexión es ¿cómo se construye un *territorio*,¹ y en él una sociedad local? Para ello se pondrá atención en aspectos históricos, datos oficiales y observaciones cuantitativas y cualitativas.²

¹ La discusión alrededor de los conceptos “lugar”, “territorio”, “espacio”, y otros similares es compleja y no nos vamos a ocupar de ella en este documento. La orientación global la tomamos de Rogério Haesbaert, que afirma que “sociedad y espacio social son dimensiones gemelas. No se puede definir al individuo, al grupo, ni a la comunidad o a la sociedad, sin insertarlos a la vez en un determinado contexto geográfico, ‘territorial’” (2011:19).

² Parte de los dos siguientes acápites de este capítulo los retomamos casi literal e íntegramente del libro de mi autoría *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco* (2012a). La razón es que en aquel documento, donde se privilegiaba preponderantemente el lenguaje visual, fue necesario realizar una introducción más contextual para situar las imágenes. Pero es indispensable recuperar aquella explicación en este capítulo, pues tiene la intención de situar histórica y sociológicamente la colonia. Sin embargo, para la elaboración global de este apartado, se han utilizado muchas otras fuentes, que unidas a las anteriormente publicadas, ofrecen un panorama más completo y novedoso.

EL PASADO

Es ampliamente conocido el espectacular crecimiento de la zona urbana de la ciudad de México en el siglo pasado. Como lo han mostrado varios datos y autores, mientras que en 1950 el área metropolitana contaba con casi tres millones de habitantes, en 2000 la cifra llega a casi dieciocho millones.³ En términos nacionales, en 1950 la población total es de más de 25 millones, de los cuales 7.2 viven en “un sistema de 84 ciudades, con un grado de urbanización de solo 28%. Para 1980 la población total es de 66.8 millones, y la urbana ya representa el 56.2%” (Garza y Ruiz, 2000: 233).

De este largo periodo, las décadas de mayor crecimiento urbano son entre 1950 y 1970, con una “acelerada tasa geométrica anual de 5.5%, es decir, casi 300 mil nuevos habitantes anuales” (Garza, 2000: 242). El momento culminante de migración hacia la ciudad de México fue hacia 1970, “cuando el flujo de migrantes representó el 38.2% del total de movimientos estatales del país” (Negrete, 2000: 265). Durante las dos décadas siguientes, el desplazamiento hacia la capital fue decreciendo, llegando en la actualidad a una estabilidad poblacional. Michoacán ha sido una de las principales entidades federativas que han nutrido al Distrito Federal.

El acelerado crecimiento de la zona metropolitana responde a que a partir de la década de 1940 se vive un importante proceso de industrialización que se concentra sobre todo en los centros urbanos, lo que se convirtió en un factor de atracción fundamental para sectores rurales cuyas condiciones de vida y de trabajo se habían visto desfavorecidas. Así, urbanización e industrialización son dos caras de la misma moneda que explicarán la conformación social, las demandas y la historia de los nuevos habitantes urbanos.

La transformación de la vida en las ciudades a mediados del siglo pasado abarca distintas dimensiones. En el ámbito estudiantil, el número de universitarios crece de 23 000 en 1930 a 335 000 en 1970. En 1952 se inaugura la Ciudad Universitaria, se impulsan

³ De acuerdo con Garza (2000) que construye sus datos con base en los censos del inegi y la Dirección General de Estadística, el crecimiento se da de la siguiente manera: 1950 tiene 2 952 199 habitantes; 1960: 5 125 447; 1970: 8 623 157; 1980: 12 994 450; 1990: 15 274 256; 1995: 16 920 332; 2000: 17 946 313.

fraccionamientos nuevos y se inicia una nueva manera de vida social: aumenta “19 veces el número de automóviles entre 1930 y 1970: de 63 000 a 1 200 000. Los usuarios de teléfonos se multiplican casi por diez entre 1940 y 1970: de 88 000 a 859 000” (Aboites, 2004: 282). La formación social urbana estaba siendo reconfigurada con la creación de nuevas clases proletarias y medias, así como nuevos lugares de expansión de las elites. Pero las contradicciones también estaban a la orden del día y se generaban nuevos puntos de tensión.⁴

El caso de la delegación Coyoacán es especialmente interesante porque, si bien a principios del siglo XX vivía en ella y en Azcapotzalco 2% de la población del área urbana de la ciudad de México (Alonso, 1980: 43), a partir de 1930 la situación se va modificando, y de ser el sur de la ciudad, reservado para actividades recreativas y de descanso, se convierte en una parte fundamental de la ciudad, siendo en la actualidad el centro geográfico del área metropolitana.

En 1950 Coyoacán tiene 70 005 habitantes; en 1960, 169 811; en 1970, 339 446; en 1980, 566 252; en 1990, 649 027; y en 2000, 639 027 (Garza, 2000: 240). En el periodo 1950-1960, es una de las delegaciones que más crece en el DF con una tasa de crecimiento de 9.25, lo que va decayendo paulatinamente hasta llegar, entre 1990 y 1995, a 0.12 (Garza, 2000: 240). Si en 50 años Coyoacán recibió más de medio millón de personas, la superficie fue saturada rápidamente y sus posibilidades de expansión se vieron reducidas, por lo que las décadas siguientes se llegó incluso a una tendencia al despoblamiento (Morelos, 2000: 559). En 1970 el mayor número de migrantes en Coyoacán eran michoacanos, seguidos por oaxaqueños y guanajuatenses, situación que se fue transformando en años posteriores (Negrete, 2000: 274).

Así, la pauta de “articulación socioterritorial de Coyoacán” estuvo marcada por industrialización y urbanización con la “participación de migrantes rurales y pobres urbanos en procesos autogestivos y acciones colectivas de acceso al suelo, vivienda y servicios”, lo que impulsó lo que se ha llamado la “urbanización popular” (Ramírez, 2007: 654).

⁴ De acuerdo con Aboites, la distribución del ingreso entre 1950 y 1963 mostraba que “10% de la población concentraba casi la mitad de la riqueza nacional” (2004: 282).

Este primer periodo de expansión de la ciudad de México fue secundado por otro proceso entre 1980 y 2005, donde ya no se presenta un crecimiento significativo de la población urbana y más bien se vive una tendencia a una forma de desindustrialización; las políticas neoliberales de entonces conducen a “la terciarización de las actividades urbanas y la expansión de la economía de mercado”, lo que genera otras formas de vida, de trabajo y de organización sociourbana:

en este periodo surgen nuevas formaciones físico-sociales y se amplían otras preexistentes como resultado de prácticas sociales, de estrategias y de actividades urbanas asociadas a la expansión selectiva, diferenciada y segmentada del comercio, de los servicios y del consumo (Ramírez, 2007: 657).

Así el libre mercado se convierte en un “conductor de la organización del territorio”, con impacto directo “en la imagen, en la forma y en la función urbana” (Ramírez, 2007: 659-660). La centralidad del mercado en la urbanidad trae consigo la recomposición del empleo, del consumo, de los actores y demandas sociales.⁵

La colonia Ajusco se encuentra al sur de la delegación Coyoacán, rodeada de colonias de similar historia y composición como Pedregal de Santo Domingo, Pedregal de Santa Ursula, Adolfo Ruiz Cortines, Los Reyes, La Candelaria. Se ubica al oriente de la Ciudad Universitaria y está atravesada por la Av. Aztecas que conecta Insurgentes y Periférico con Av. División del Norte hacia Taxqueña y Tlalpan. Su extensión es de 207.57 hectáreas (aproximadamente más de dos kilómetros cuadrados). Su composición topográfica es de lava volcánica, fruto de erupciones del volcán Xitle, lo que hizo que la zona sea de difícil acceso y construcción.

El proceso de poblar la colonia Ajusco sucedió a través de distintas invasiones de migrantes —mayoritariamente de origen

⁵ En la década de 1990, y particularmente en el año 2000 se recompone el panorama del empleo. Si en 1980 en el DF 16.9% de personas pertenecían al sector terciario (16.4% en Coyoacán), en 1990 lo hacían 68.3% (71.8% en Coyoacán) y en 2000, 75% (78.6% en Coyoacán). Esta dinámica estuvo acompañada por el debilitamiento de otros sectores, particularmente el sector manufacturero disminuyó de 35% en 1980 a 21% en el 2000 (Ramírez, 2007: 660-661).

michoacano— a partir de finales de la década de 1940, lo que le dio una particular conformación a la colonia en términos de su relación con las disposiciones legales de propiedad. La primera invasión de manera organizada y premeditada sucede en 1948, cuando “los comuneros y vecinos del pueblo de La Candelaria celebraron una asamblea en la que acordaron tomar posesión de los terrenos vecinos al poblado”; se dice que para el año siguiente ya se contaba con 358 familias (Alonso, 1980: 307). Desde el inicio, la demanda de legalización de tierras y el ambiente de inseguridad legal fue lo que impulsó a la organización y que marcó la relación con instancias estatales: “la lucha por la regularización de la tenencia de la tierra fue el objeto principal de las organizaciones de colonos y, al mismo tiempo, lo que marcaría por largos años sus relaciones con el gobierno” (Azuela, 1999: 101-102). Asimismo, tempranamente surgieron las demandas por servicios, centros educativos, calles, luz, alcantarillado, y condiciones urbanas básicas.⁶

Los años siguientes suceden nuevas invasiones con otros liderazgos, llegando en 1963 a contar con 3000 habitantes (Azuela, 1999: 100). El lugar empieza a presentar diversidad en su conformación social, hay distintos líderes y surgen divisiones e intereses. Entre 1956 y 1958 se realiza la planificación de la zona a cargo de las organizaciones de los propios colonos, por lo que el temprano trazo permite que hasta la actualidad las calles y las manzanas guarden cierta simetría (impensable en otros lugares del Distrito Federal).⁷ Sin embargo, esto no impidió que el proceso fuera lento, y que queden viviendas en medio de la calle o que, incluso en nuestros días, algunas casas ocupen también las aceras. Originalmente se repartieron lotes de 500 m² por familia, lo que con la

⁶ Se debe señalar que desde la década de 1960, y particularmente en la de 1970, fruto de la migración, la industrialización y la urbanización, se generan luchas populares urbanas en distintos lugares de la república (Navarro y Moctezuma, 1989). De hecho, existen estudios que analizan el surgimiento de los movimientos urbanos populares a nivel nacional cuya lucha se concentra en el derecho a la vivienda, el derecho al suelo urbano y los servicios. Véase, entre otros, Ramírez, 1986.

⁷ La colonia se dividió en 118 manzanas, 13 para la planta de asfalto del DDF y 105 para habitaciones. 65 fueron del mismo tamaño (80 x 200 m), las 40 restantes fueron irregulares (Alonso, 1980: 46).

vuelta de los años se fue fraccionando y dividiendo de acuerdo al crecimiento propio de cada núcleo familiar.

Es en 1956 cuando la Compañía de Luz y Fuerza abre un camino de terracería desde Insurgentes hasta Tlalpan (Alonso, 1980: 312), instalando las torres de energía eléctrica que hasta hoy siguen organizando la vida cotidiana de los habitantes. Esta ruta ahora se ha convertido en la Avenida Aztecas, que es la más importante del barrio y una de las más transcurridas de la micro-región.

El consumo de energía eléctrica se reguló hacia 1971 y se estableció un pago regular tanto por instalación de servicio como por consumo. En esas fechas también se instaló el alumbrado público, para lo cual se pidió la colaboración económica de los colonos. Inicialmente fue muy difícil la instalación de la red de drenaje y alcantarillado por lo accidentado del lugar, de modo que por mucho tiempo se usaron fosas sépticas. Para finales de la década de 1960 solo existían tres teléfonos públicos, y fue en 1977 cuando se inició la conexión domiciliaria (Alonso, 1980: 49). Ese mismo año el DDF utilizó el amplio espacio de la Av. Aztecas para construir áreas recreativas, como canchas y juegos infantiles.

De acuerdo con los datos recopilados por Alonso, la llegada más significativa de población sucedió entre 1959 y 1974 (82%) (Alonso, 1980: 56); a finales de la década de 1960 ya no había más lotes por repartir y comenzó un paulatino mejoramiento de las condiciones urbanas de vida.

Luego de varias negociaciones entre instancias de colonos, agrupaciones políticas y autoridades del entonces Departamento del Distrito Federal, en 1970 se expropiaron los terrenos de la colonia Ajusco; tres años más tarde se creó la Fideurbe,⁸ que debía buscar la regularización de los terrenos a favor de los colonos, tarea que empezó en 1976 (Azuela, 1999: 104).

Este primer periodo de la historia de la colonia se caracteriza por una población relativamente homogénea, con experiencias de migración a la ciudad en busca de condiciones que el campo ya no ofrecía. La comunidad de colonos se organizaba, *grosso modo*, alrededor

⁸ Un “fideicomiso creado por acuerdo presidencial publicado el 1 de junio de 1973 para desarrollar funciones de regularización de la tierra y proyectos de rehabilitación urbana” (Azuela, 1999: 104).

de la conformación de un proyecto urbano común que constituían tanto las viviendas y su regularización legal, como la idea de construcción del barrio. El mejoramiento de las condiciones básicas de vida, los servicios, la atención de las entidades públicas, etc., formaban un bloque que involucraba, en mayor o menor medida, a todos los ajusqueños. La vida colectiva tenía un horizonte común en su cotidianidad, una tendencia homogenizadora de la experiencia urbana.

Al igual que lo sucedido en distintos lugares de la ciudad de México, desde la década de 1980 hasta el final de siglo, la colonia Ajusco vive las consecuencias de la política neoliberal, que reconfigura los oficios de los colonos y las formas de consumo; sucede una cascada de transformaciones. La desindustrialización y la expansión de la economía de mercado generan nuevas formas de vida y organización sociourbana (Ramírez, 2007). Hoy la colonia ofrece un paisaje social muy diferente al de hace 50 años.

LA COLONIA AJUSCO HOY

De acuerdo con datos del INEGI, la colonia Ajusco, que está dividida en zona norte y sur, contaba con 30 093 habitantes en 2010, de los cuales 51.45% eran mujeres y 48.54% varones.⁹ Se considera como

⁹ Para obtener las cifras de la Colonia Ajusco se consultó el CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2010, en la página oficial del INEGI; el SCINCE (Sistema de consulta para la información censal: http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/scince2010.aspx), donde para 2010 se aplicó una nueva forma de desglose de datos, la cual se divide por delegación o municipio, manzanas urbanas y AGEB urbanas y rurales.

Como este censo ya no se dividía por colonias, se hizo un primer corte a partir del mapa oficial del INEGI con el fin de obtener las manzanas de la colonia. La colonia Ajusco se ubica aproximadamente dentro de cuatro AGEB urbanas —una AGEB es “un aérea geográfica ocupada por un conjunto de manzanas perfectamente delimitadas por calles, avenida, andadores, o cualquier otro rasgo de fácil identificación en el terreno y cuyo uso del suelo es principalmente habitacional, industrial, de servicios, comercial, etcétera, y solo aunadas al interior de las localidades urbanas”—: 0900300010658; 0900300010643; 0900300010817; 0900300010963. Sin embargo, los parámetros de división no eran exactos, por lo que se tomó como unidad analítica la “manzana urbana”. la colonia Ajusco cuenta con 85 manzanas. Se agregaron los datos de cada una para tener los resultados que aquí se presentan.

“colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación”, entendiendo por ello zonas que

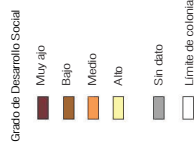
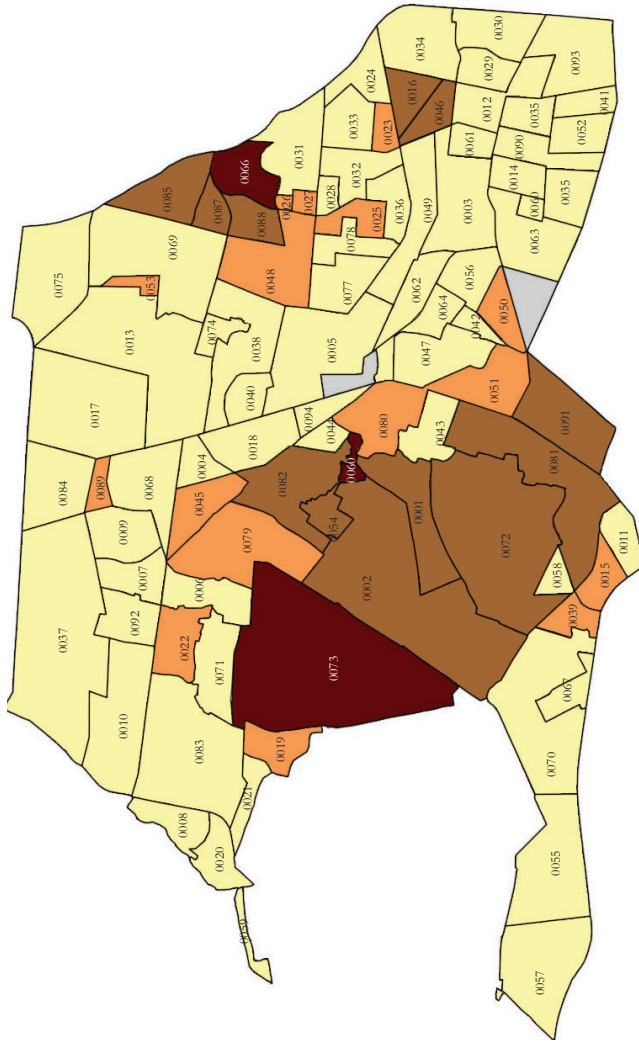
no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación. Rodean a la ciudad consolidada y ocupan los espacios intermedios de la metrópoli con densidades medias, de 140.7 hab/ha y 27.5 viv/ha (Suárez, 2000: 394).

El panorama migratorio se ha modificado, pues 50% de la población vive hace más de 20 años en la colonia (Zermeño, 2005: 201) y 76% ha nacido en el DF (INEGI, 2000). La escolaridad promedio es de nueve años, 94.8% de la población de más de 15 años es alfabeta, pero 36% de los mayores de 15 años tienen rezago educativo (no terminaron la secundaria). El nivel socioeconómico es bajo (38% percibe de uno a dos salarios mínimos en promedio; y 37% recibe de dos a cinco salarios mínimos mensuales) y la economía está orientada al sector terciario (76%) (INEGI, 2000); 72% tiene casa propia, lo que unido a las varias décadas que tienen viviendo en el lugar le da una particular relación con la colonia.

Según el Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal, publicado en el 2011, pero elaborado con la base de datos del Censo de Población y Vivienda de 2005, la colonia Ajusco en ese año ya contaba con 37 184 personas y se ubica en el nivel “bajo” del grado del desarrollo social (Índice de Desarrollo Social: 0.7132). Como se puede ver en el mapa de distribución de dicho indicador, si bien en la colonia Ajusco predomina el nivel “bajo” de manera homogénea, existen varias manzanas que más bien se ubican en “muy bajo” y unas cuantas en “alto”. Las colonias vecinas tienen el mismo grado, salvo Pedregal de Santo Domingo que es “muy bajo”. Si se compara con el resto de la delegación Coyoacán, las colonias que pertenecen a la zona de los pedregales contrastan con las más tradicionales que tienen un “alto” grado de desarrollo social (ver mapas) (Evalúa DF, *Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, México, 2011).



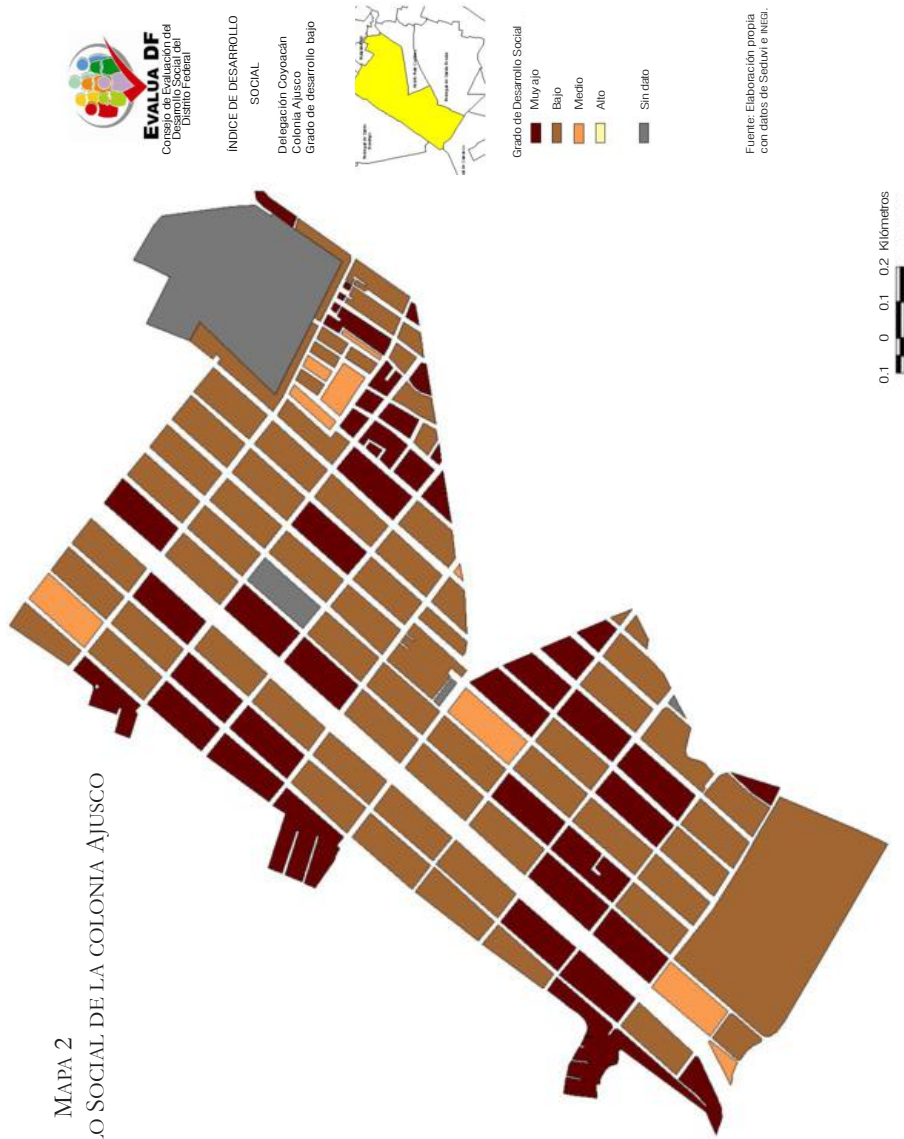
ÍNDICE DE DESARROLLO SOCIAL
POR COLONIA
DELEGACIÓN COYOACÁN
2005



Fuente: Elaboración propia con datos de
Sedlvi e Ineia.

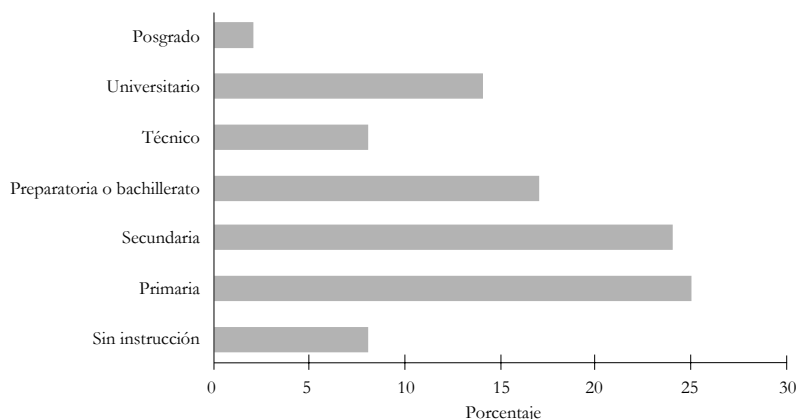


MAPA 2
ÍNDICE DE DESARROLLO SOCIAL DE LA COLONIA AJUSCO



Estos datos oficiales se complementan con los recogidos en la Encuesta sobre la Experiencia Religiosa (EER).¹⁰ 55% de la población encuestada es casada o vive en “unión libre”, solo hay 24% de solteros, 14% de viudos y 6% de divorciados. Como se mencionó, el nivel educativo se concentra entre primaria y secundaria casi hasta 50%. El empleo más bien reposa en oficios por “cuenta propia” o “trabajo en el hogar” (más de 50%); muy pocos son profesionales o trabajadores estables. El ingreso familiar por distintos conceptos de 74% de los encuestados es menor a 8 000 pesos mensuales. Las viviendas cuentan sobre todo con televisión abierta y teléfono y en menor medida con televisión por cable e internet (ver gráficas 1 a 4).

GRÁFICA 1
ESCOLARIDAD



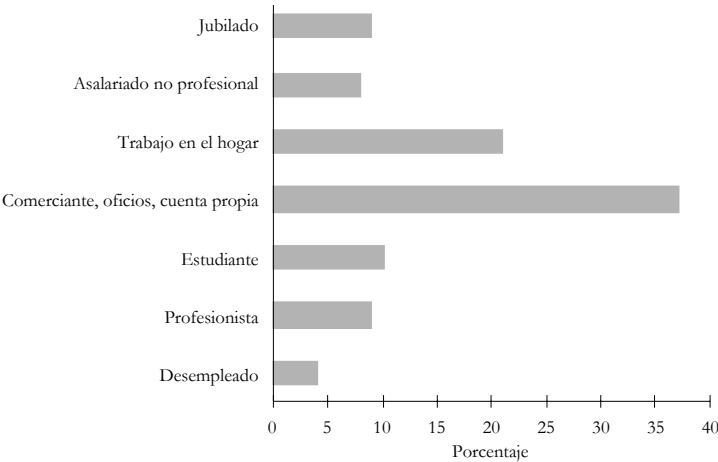
Fuente: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

La política económica global sostenida en la lógica del mercado ha producido un notable incremento de la población ocupada en servicios o con locales comerciales propios. Lo que nació como territorio para uso habitacional, hoy se ha convertido a un uso mixto (comercial y habitacional), por lo que es fácil encontrar domicilios con pequeñas tiendas (Morelos, 2000: 560); de hecho se estima que

¹⁰ Los detalles técnicos de la EER pueden consultarse en el anexo 2 y en el capítulo quinto.

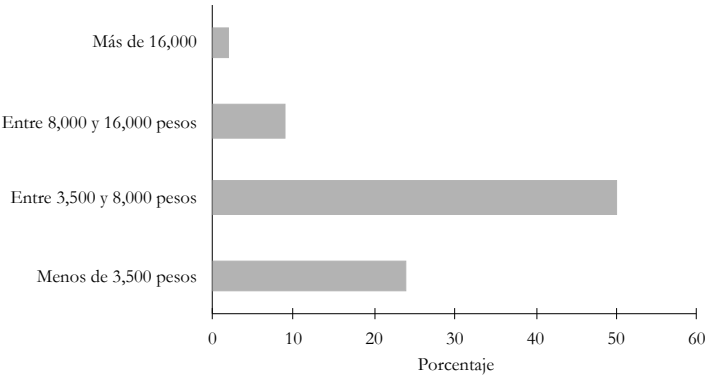
al menos una tercera parte de los núcleos familiares de la zona posee o atiende algún tipo de negocio domiciliario: tienda de abarrotes, papelería, fotocopias o café internet, farmacias, tlapalería y pinturas, salón de belleza, antojitos en local privado o en la banquetta, servicios de mariachi (al estilo Garibaldi), taller mecánico, hojalatería, pintura y tallas diversas, refaccionarias, casas de artículos de construcción, etc. (Zermeño, 2005: 204).

GRÁFICA 2
EMPLEO



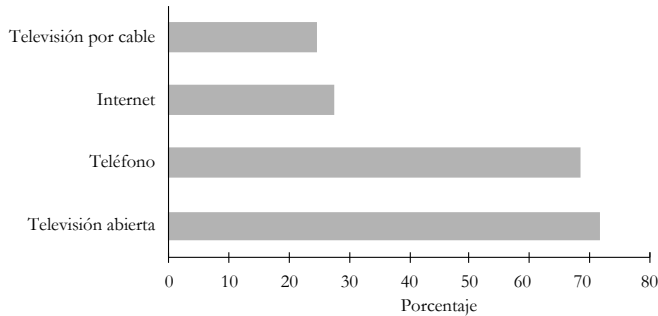
Fuente: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

GRÁFICA 3
INGRESO



Fuente: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

GRÁFICA 4
SU VIVIENDA CUENTA CON...



Fuente: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

Incendio en Coyoacán deja dos niños muertos

Aparentemente un veladora ocasionó el siniestro en la colonia Ayusco Coyoacán

Comenta la nota Comentarios (2)

JOHANA ROBLES
EL UNIVERSAL
DF DOMINGO 31 DE ENERO DE 2010
12:01

Imprimir | Enviar | A+ A- | Compartir

NOTAS RELACIONADAS

- Deja incendio un muerto en Iztapalapa 2010-01-15

9 tweets
retweet

Dos menores de 4 y 6 años murieron al registrarse un incendio en su casa ubicada en la colonia Ajusco Coyoacán, delegación Coyoacán, la noche del sábado.

Al lugar acudieron elementos del Heroico Cuerpo de Bomberos quienes sofocaron la conflagración. Sin embargo los niños perdieron la vida.

Elementos del Sector Xotepingo de Seguridad Pública y de Protección Civil de la delegación informaron que la probable causa del incendio fueron unas veladoras que se encontraban en un altar al interior del hogar.

Daniela Jiménez Silva, madre de las niñas, quien al momento del incidente se encontraba cubriendo un tiempo extra en su trabajo, fue trasladada al Ministerio Público para rendir su declaración.

El Jefe Delegacional en Coyoacán, Raúl Flores, quien acudió al lugar, señaló que serán los peritos quienes determinen las causas del accidente y se deslinden responsabilidades.

Se comprometió a brindar apoyo a la familia en cubriendo los gastos funerarios de las dos menores.

etc / sc

De acuerdo con el estudio de Zermeño, la inseguridad es uno de los problemas centrales en la colonia y se vincula con dos dinámicas: por un lado el tráfico de drogas en pequeñas cantidades (que involucra a jóvenes entre 15 y 25 años y genera grupos de violencia, asaltos, robos, etc.), y por otro lado, el incremento del tianguis

Domingo 18 de marzo de 2007

[SEGURIDAD PÚBLICA]

COORDINADOR ALFREDO JIMÉNEZ | seguridad@eluniversal.com.mx | Tel.: 6769 1333 ext. 4002

LAQUIMANOS A ENCONTRARLOS DANIEL HERNÁNDEZ GÓMEZ Jefe de la Unidad de Vigilancia y Control de la Policía Federal (SEMP-FP) Contacto: 011 de marzo de 2007	Rosa Mendiola Jefa de la Unidad de Vigilancia y Control de la Policía Federal (SEMP-FP) Contacto: 011 de marzo de 2007	Roberto Chelá Cabeza de la Unidad de Vigilancia y Control de la Policía Federal (SEMP-FP) Contacto: 011 de marzo de 2007	MARCOS HERNÁNDEZ G. Jefe de la Unidad de Vigilancia y Control de la Policía Federal (SEMP-FP) Contacto: 011 de marzo de 2007	Rosa Mendiola Jefa de la Unidad de Vigilancia y Control de la Policía Federal (SEMP-FP) Contacto: 011 de marzo de 2007	Roberto Chelá Cabeza de la Unidad de Vigilancia y Control de la Policía Federal (SEMP-FP) Contacto: 011 de marzo de 2007	Sección de comunicación a los lectores Tel.: 6769 1333 ext. 4002
---	--	--	--	--	--	--

Cierran tres 'giros negros' en Coyoacán en operativo

Suspenden actividades por incumplir con medidas de seguridad

Sara Pantoja y Johana Beldas

Autoridades de la delegación Coyoacán y de la Secretaría de Seguridad Pública del Distrito Federal (SEMP-FP) realizaron un operativo contra "giros negros" y suspendieron las actividades de estos establecimientos por no cumplir con las medidas de seguridad para los clientes de estos lugares.

La SEMP-FP informó que el operativo comenzó a las 14:00 horas del día domingo 18 de marzo en la zona de la Bola, en la colonia La Aurora, donde se encuentran tres establecimientos que operan como "giros negros". Los operativos se realizaron en la zona de la Bola, en la colonia La Aurora, donde se encuentran tres establecimientos que operan como "giros negros".

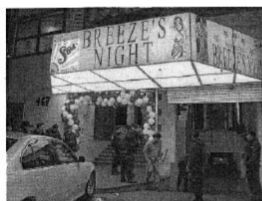
Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora". Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora".

Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora". Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora".

Las personas que acuden al lugar. La delegación Coyoacán informó que los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora".

Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora". Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora".

Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora". Los establecimientos que fueron cerrados son: el "La Aurora", el "La Aurora" y el "La Aurora".



ANTROS Verificadores delegacionales y policíacos efectuaron los desalojos.



Fuente: EL UNIVERSAL (Domingo 18 de Marzo de 2007)

dominical que invade territorio vecinal alrededor del Mercado de la Bola (que fuera fundado en 1969). El incremento de vendedores en tianguis que se instala en las calles aledañas a la Bola —ocupando varias manzanas— ha sido notable, de tres mil a cinco mil (aproximadamente) (Zermeño, 2005: 202).

Se debe añadir que, unido al problema de delincuencia y drogas (que de acuerdo a una encuesta elaborada por la Iglesia la Resurrección representan 30% de las principales dificultades del barrio), también se presenta un alto grado de violencia intrafamiliar, falta de perspectiva escolar y carencias económicas (Zermeño, 2005: 205, y Encuesta Rectoría de la Resurrección, 2007).¹¹ Un diagnóstico de la señalada iglesia sintetiza los problemas de la zona en cuatro rubros: deterioro físico de la zona (falta de drenaje, poda de árboles, mantenimiento de áreas verdes, alumbrado público, calles y banquetas; presencia de mercados desordenados); deterioro económico (desempleo, comercio vía pública, auto-empleo); deterioro social (aumento de la violencia intra-familiar, narco-menudeo, prostitución, violaciones, alcoholismo y drogadicción, presencia de pandillas, deserción escolar); deterioro de instituciones gubernamentales (corrupción, abusos de autoridad, impartición de justicia parcial y sobor-

¹¹ La encuesta fue encargada por las autoridades parroquiales para tener mayor conocimiento sobre los habitantes de las colonias ubicadas alrededor de la Rectoría de la Resurrección. Se llevó a cabo entre abril y junio del 2007 a 186 personas.

nos, ausencia de programas de salud preventiva) (Encuesta Rectoría de la Resurrección, 2007). El mismo documento, en cuanto a elementos positivos se refiere, subraya el carácter pluricultural de la población, así como la alta participación religiosa y política, lo que se refuerza con el dato de que, de acuerdo con la encuesta, 14.3% de los entrevistados participan en la comunidad en alguna asociación (Encuesta Rectoría de la Resurrección, 2007).

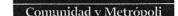
En buena medida, la dinámica del mercado —concentrado en la Bola y el tianguis de los domingos— organiza la lógica del consumo y de la vida cotidiana, siendo, además, un indicador de “la falta de oportunidades para ganarse la vida” por otros medios; “el comercio informal y los tianguis se convierten, así, en espacios abiertos a la imaginación y al tráfico de todo tipo, la condición a la que aspiran a acceder dos de cada tres mexicanos de las grandes y medianas ciudades, los excluidos de la economía formal” (Zermeno, 2005: 203).



SE COMPLICA LA TAREA

30 Profundidades de mala de 100 metros en varias cavernas del entorno central dificultan el descenso del personal

15 días para sacar a los aleros de los domos rupestres



Comunidad y Metrópoli

BIBLIOTECA DE MEXICO HEMEROTECA



UNiVERSAL

SECCIÓN C

MARTES 15 de abril de 2008

El Corte recibirá opiniones sobre el aborto

Abrén: sus debates de audiencia pública en la que se responderán argumentos sobre despenalización, ICA

Programa de las Emisiones: TONTOY, www.fox.com.mx

011 5270 3523 ext. 4021 o 4064

Autoridades descartan que la explosión hubiera sido por un intento de robo

Ven guerrilla tras estallido

II El hecho, a unas horas del Día del Joven Combatiente, dicen expertos

**Icela Lagunas
y Alejandro Medellín**
icela.lagunas@elcni.unam.mx
jorge.suarez@elcni.unam.mx

Los primeros indicios sobre el atentado explosivo-detonado la noche del domingo frente a una sucursal de Banamex, ubicada en la delegación Coyoacán, apuntan a "la acción de algún grupo subversivo", señalaron mandos policíacos de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF).

Expertos en explosivos y analistas en materia de terrorismo, dijeron notar que el artefacto fue detonado la noche del domingo, unas horas de que se celebran —en el calendario subversivo internacional— el Día del Joven

Los mandos dijeron a E UNIVERSAL que pese a no hallar en el lugar de la explosión pintas propaganda de algún grupo guerrillero, los indicios sobre la responsabilidad de la subversión son...

El artefacto fue colocado la noche del 25 de febrero en la finca de Antonio y Juana 761, esquina a la carretera a San Juan, en la colonia Ajac, entre las 22:30 y 22:55 horas.

Las fuentes señalaron que hasta el momento se ha determinado que el ruido que hizo estallar los dos o tres botes de aerosol, estaba hecho de tubos PVC y no con tubos metálicos como se creyó al principio.

*¿Qué hubo alguna deficiencia en la elaboración del niple, porque no es común utilizar tubos de plástico PVC sino secciones de metal. Si lo hubieran hecho así, el daño hubiera sido más grande", indicaron los expertos.

elaboró el explosivo sabía lo que hacía, "porque todos los aerosoles o sprays en bote son llenados al vacío y esto los hace explosivos, pero para que estén deben estar sometidos a un calor muy intenso y hasta el momento sabemos cuál fue el deflagrante utilizado; es decir, no sabemos con qué material llenaron tubo PVC para que provocara estallido".

INSPECCIÓN Expertos en explosivos revisaron las instalaciones de la sucursal bancaria, la cual fue cercada para evitar que se perdiera o destruyera material para los peritajes.

Las fuentes entrevistadas indicaron que hasta la tarde de ayer no habían recibido los videos que la Secretaría de Seguridad Pública del DF dijo tener y en los que se ve a un hombre colocando el arte

Después de las 2:50 p.m. del domingo se encontró la

Poco después de la
año, buena del docu-

Se descartó que el móvil de la explosión fuera el robo pues la

autoridades bancarias no reportaron pérdidas económicas.

Joel Ortega, titular de la SSP, consideró que el bombarzo tenía la intención de romper los vidrios de la sucursal bancaria o sus co-

El jefe de la policía destacó que el atentado no estaba cargado a su máxima capacidad, por lo que no tenía intenciones de provocar daños mayores.

Cerca de las otras horas, los

La investigación fue turnada a la agencia 64 del Ministerio Público, ubicada en Coyacán. (Con información de Miguel Ángel Serrano y Elsa Grajeda)

BOMBA EN BANAMEX

BANCO



GUARD
La polizia
designa



un grupo para vigilar la sucursal luego de que los expertos revisaran el lugar

GUARDIA
La policía designó un grupo para vigilar la sucursal luego de que los expertos revisaron el lugar.

Se debe señalar que en la colonia Ajusco también se encuentra una forma de consumo “moderna”, pues en la zona nor-oriental están instaladas dos tiendas de autoservicio: Bodega Aurrera y Soriana. Esta última se ubica al interior de una plaza comercial que alberga también tiendas, peluquerías, joyerías, bancos, casas de empeño, cajeros automáticos, venta de celulares, comida, etc. La dinámica con la compra-venta que se establece en estos espacios, así como la relación laboral de los empleados, es de naturaleza distinta a la que sucede en la Bola. Los habitantes tienen un consumo variado, habiendo público para cada una de las ofertas.

A diferencia de lo que ocurría en los inicios de la colonia, ahora se cuenta con agua, alumbrado público y electricidad domiciliaria, teléfonos privados y públicos, avenidas y calles pavimentadas, escuelas primarias y secundarias, puestos de atención a la salud. La comunicación está asegurada por las múltiples líneas de “peseras” que transitan tanto por la Av. Aztecas como por las principales calles internas. Es fácil transportarse hasta los grandes centros de distribución hacia toda ciudad, como el metro de Ciudad Universitaria o la estación de metro Taxqueña (ambas terminales de las líneas más concurridas de la red del metro).

El centro de la colonia Ajusco está constituido por el triángulo establecido entre la Iglesia de la Resurrección, el mercado de la Bola y el centro comercial que alberga a Aurrera y Soriana. El eje que organiza el movimiento es la Av. Aztecas que, además de ser la principal ruta para salir o entrar al barrio, tiene en sus jardinerías interiores múltiples juegos infantiles y alguna pequeña cancha. Esas características hacen que esta avenida cumpla la función de recreación, encuentros sociales y políticos, realización de talleres y fiestas.

Los terrenos que inicialmente fueron de 500 metros para cada familia, han sido fraccionados, vendidos o alquilados. Actualmente es difícil encontrar una parcela con esa extensión, el crecimiento de las familias ha hecho que se subdividan en espacios más pequeños y alberguen a nuevas familias o que sean rentados. Como dijimos, también el uso habitacional se ha combinado con el uso comercial: una buena cantidad de casas tiene su pequeña tienda o negocio. La ausencia de condominios hace que la forma de uso del espacio sea diferente tanto al modelo de vecindades tradicionales (que se en-

cuentra en las colonias más antiguas del Distrito Federal) como al modelo de conjunto de edificios de departamentos.

Por la misma razón, la relación entre calle y casa adquiere características especiales. La calle no es un lugar de transporte solamente, es además un espacio de vida cotidiana. En ella se puede sacar a pasear a los abuelos, pueden jugar los niños, enamorar las parejas o tomar unas cervezas un grupo de personas. Las puertas de las casas pueden estar abiertas hacia la calle sin que eso genere un problema especial de inseguridad. Además, es un espacio de trabajo, por un lado como un puesto de venta en el cual se ofrece cualquier tipo de producto, y por otro lado es una extensión del taller (mecánico, chapería, carpintería, etc.). Las paredes llevan inscritas decenas de grafiti de distintos rubros: artísticos, cívicos, religiosos, amorosos, étnicos, identitarios. Al ser la calle una forma de extensión del hogar, los jóvenes no dudan en marcar su paso, sentimientos, y proyecciones en los muros (Suárez, 2012a).

SER “AJUSQUEÑO”

A menudo las identidades de barrio se diluyen en las propias fronteras borrosas de las zonas urbanas. La nominación administrativa de una colonia no corresponde, necesariamente, con la manera subjetiva de sentir la pertenencia a un territorio. Y cuando los barrios son habitados por distintas generaciones y por ciclos migratorios —como se vio que es el caso de la colonia Ajusco—, es inevitable la convivencia de distintas maneras de apropiarse del lugar. Pero no es menos cierto que, a pesar de las diferencias y de las trayectorias personales de los habitantes, las condiciones materiales y económicas de una región imponen un sello a los vecinos y construyen un tipo de colectividad.

Desde su origen, la colonia Ajusco cruza la historia personal con la del barrio. Ante la pregunta “¿cómo llegó aquí?”, la respuesta suele ser la narración de la vida que articula el ámbito laboral, el migratorio, el familiar y el barrial en una sola narrativa. Don Chema, varón de 84 años y que vive en la colonia desde hace cuarenta, cuenta:

Yo vengo del Estado de Michoacán, de allá de los cerros, estoy aquí desde 1946. Allá antes no había nada, puras haciendas. Luego vino el agrarismo y empezamos a vivir un México más social, nos daban clases y tuvimos otras oportunidades. Yo quiero mucho a don Lázaro —Cárdenas— porque con él vinieron escuelas, expropió haciendas. Nuestros padres eran esclavos de las haciendas y todo era para los españoles, ni una gallina se podía criar, se batallaba mucho para vivir. Cuando llegaron los maestros los asesinaron, ellos eran muy sacrificados, nos enseñaban pero también querían que aprendamos más. Les pidieron a mis jefes para que nos manden a otros lados a estudiar. Llegamos a una población y el maestro decía: “prepárenmelos porque estos niños tienen que empezar por algo”. Al año se creó el Politécnico y una vocacional. Fui a Jiquilpan y con unos centavitos nos compramos un libro de botánica, de Ciencias Naturales. Hice el examen pero no pasé, por eso me vine a México a dar mi servicio militar. Aquí me casé e hice varios cursos, y ya no quería regresar a mi tierra.

Llegué al Ajusco porque estaba intentando tener un lote por aquí. Era muy fácil, vinimos a estos terrenos a hacer una colonia sin pensar en las demás broncas, aquí todo era árbol, se daba una cuota y, así nada más, esto empezó. Se incorporó a los del pueblo, pero había mucho terreno, esta parte nadie quería porque eran cuevas pedregosas. Luego vino todo eso de los papeles con las autoridades, hasta que llegó el decreto. Es así como llegamos muchos que no éramos de aquí, hicimos una buena lucha.

El relato de don Chema muestra las condiciones de vida en el ámbito rural en las décadas de 1920 y de 1930, la intervención del estado cardenista en la organización de la economía, la promoción de la educación y la reorganización productiva y social, que entre sus resultados tuvo la creación de nuevas aspiraciones educativas y sociales. Estas se materializaron más tarde en la migración hacia la ciudad donde se vislumbraba la posibilidad de concretar el sueño. Pero en el Distrito Federal se tuvo que emprender otras batallas.

Dice otro entrevistado:

Yo llevo aquí 40 años. Nosotros fuimos pioneros, cuando llegamos estos eran terrenos no habitables, era terreno volcánico, entonces le fuimos dando vida según como fuimos llegando. Nosotros fuimos abriendo brechas, veredas para que entraran los camiones y recibir camiones con cascajo para rellenar las grietas. Tenemos mucha historia, muchas anécdotas, muchas cosas que contar de lo que vivimos y

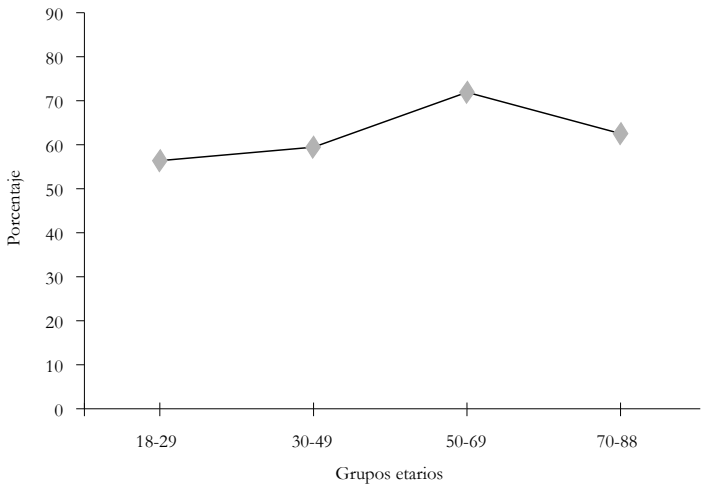
sufrimos. Estos terrenos bien merecidos los tenemos los que llegamos como pioneros. Tuvimos que pagar, pero valió la pena. Ahorita la generación de mis hijos no vivió lo que nosotros, ignoran todo lo que ya se logró, lo que ya se hizo. Ellos no se dan cuenta de todo el sufrimiento y el sacrificio que nosotros tuvimos que hacer, aquí no había nada. Esas son historias que la gente muchas veces ignora, la familia de uno no conoce, porque ellos no se han dado cuenta de cómo fueron las cosas, pero nosotros que ya tenemos cuarenta años aquí, sí sabemos qué pasó y por eso tenemos que cuidar la colonia y somos conscientes. A mí me gusta embellecer mi barrio, me gusta vivir limpio, vivir sano. Me gusta conservarlo, esa es mi preocupación y mi interés, que todo esté bien conservado, porque la calle es el reflejo de donde vive uno.

Como se puede ver en varios relatos, la primera generación de ajusqueños tuvo que lidiar con las duras condiciones del lugar y con las autoridades. “Para mí, la casa eran piedras, adentro y afuera”, dice una vecina que cuenta cómo en su infancia se la pasaba trabajando en los arreglos operativos, buscando hacer habitables las rocas donde estaba su lote. “Las calles de aquí no se hicieron solas, ni las hizo el gobierno, las hicimos nosotros”.

Por esta relación estrecha entre construcción del barrio, participación y trayectoria personal es que no extraña que 70% de los entrevistados en la EER respondan que se sienten orgullosos de vivir en la colonia, y que para 40% el “verdadero ajusqueño” es el que se involucra en los problemas de la colonia, y para 38% es el que vive en ella, mientras que solo para 8% es quien tiene una casa, taller o trabajo. Pero a la vez, si leemos la información con cohortes etarias, los grupos de personas de más de cincuenta años son más sensibles que los de 18 a 49, lo que indica que la intensidad del involucramiento con el barrio es diferenciada de acuerdo a la edad (ver gráficas 5-6).

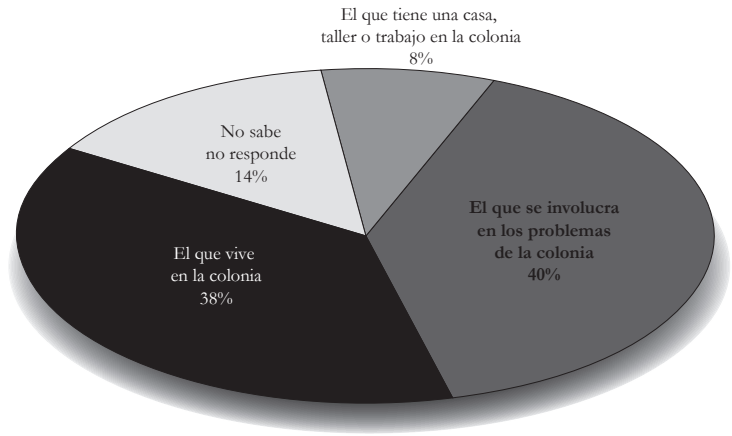
En síntesis, hay distintas maneras de habitar el barrio; para los que vivieron desde el inicio, la memoria de la construcción resuena por dentro, mientras que los recién alocinados más bien se ocupan de la sobrevivencia cotidiana resolviendo los problemas operativos de una colonia popular. Pero todos resienten el peso tanto de las condiciones naturales de la zona rocosa como de las condiciones sociales de la marginalidad urbana (transporte, servicios, inseguridad, etc.).

GRÁFICA 5
ORGULLO DE SER AJUSQUEÑO



Fuente: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

GRÁFICA 6
EL VERDADERO AJUSQUEÑO



Fuente: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

LO POLÍTICO-CÍVICO

La historia de la colonia Ajusco está estrechamente vinculada con las dinámicas urbanas y sociales de la ciudad de México y los acontecimientos políticos nacionales, y así lo perciben sus habitantes. Ante la pregunta “¿cuáles fueron los eventos históricos que marcaron su vida?” (de la EER), 20% responde el terremoto del 85, 11% crisis económica y devaluación del 2009, 9% elección de Fox y caída del PRI, 7% la matanza de octubre de 1968, 6% movilizaciones de López Obrador y elecciones-fraude del 2006, 6% brote del virus de la influenza, 5% crisis y devaluación de 1994-1995, 4% movilización del Sindicato Mexicano de Electricistas, 3% atentado del 11 de septiembre a las Torres Gemelas en Nueva York. En términos etarios, el terremoto es el evento generacionalmente transversal; solo el primer grupo no lo menciona; para esta cohorte, los acontecimientos más inmediatos son los que tuvieron mayor impacto.

CUADRO 1
EVENTOS HISTÓRICOS QUE MARCARON SU VIDA

18-29 años		30-49 años		50-69 años		70-88 años	
Evento	%	Evento	%	Evento	%	Evento	%
Influenza	11	Terremoto	15	Terremoto	19	Terremoto	15
Crisis 2009	8	Crisis 2009	12	Fox	11	Octubre 1968	6
Mov. SME	5	Fox	7	Octubre 1968	10	Fox	4
11/septiembre	4	Crisis 1994	5	Crisis 1994	5		
Fraude	4	11/septiembre	5	Crisis 2009	5		
Ninguno	50	Ninguno	34	Ninguno	39	Ninguno	48

FUENTE: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

Si tomamos el comportamiento electoral general de Coyoacán (por Distrito Electoral), se puede observar que el resultado ha favorecido al PRD en las elecciones:

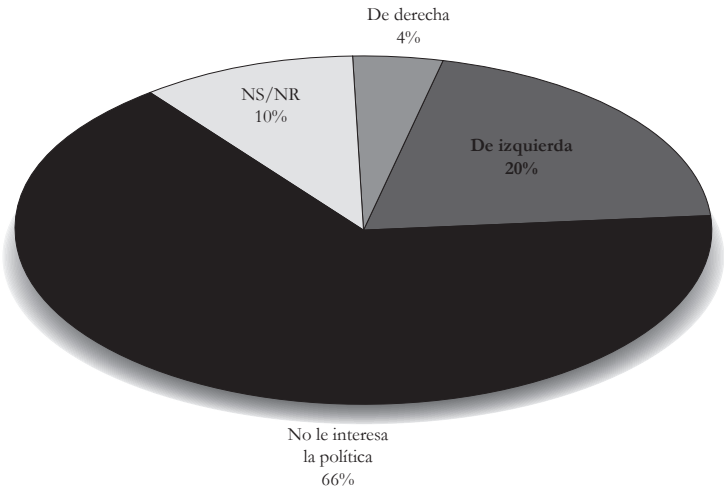
CUADRO 2
RESULTADOS ELECTORALES EN LA COLONIA AJUSCO

Año de elección	Autoridad de elección	Resultados en votos de partidos (%)		
		PRD	PAN	PRI
2006	Jefe de gobierno	54	22	19
2006	Diputados locales	57	20	11
2006	Jefe delegacional	61	21	10
2009	Diputados Asamblea DF	29	18	12
2009	Jefe delegacional	37	22	11

FUENTE: Instituto Electoral del Distrito Federal (IEDF).

Respecto a la posición ideológica, 20% de los entrevistados en la EER se definen “de izquierda”, 4% “de derecha” y a 66% no les interesa la política. En el caso de los jóvenes de 18 a 29 años, 73% se sitúan en el desinterés hacia la política, mientras que en los adultos mayores de 70 a 88 años, solo lo hace 66 por ciento.

GRÁFICA 7
USTED SE CONSIDERA UNA PERSONA...

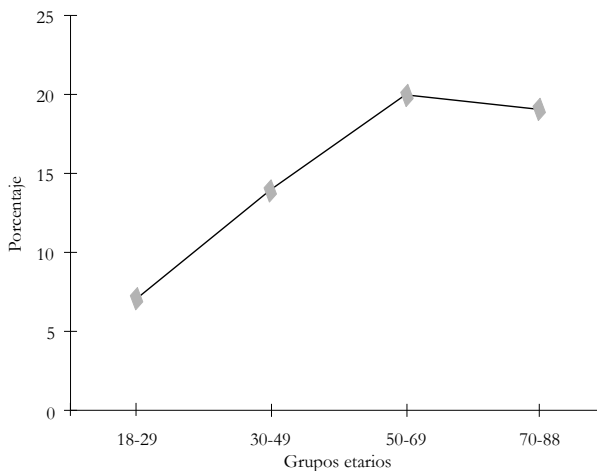


FUENTE: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

La participación en organizaciones de la colonia es de 15% —de acuerdo a la EER—, pero resalta cómo el grupo de mayor interés

son las personas entre 50 y 88 años, mientras que entre los de 18 a 29 solo 7% se involucra. Asimismo, el tipo de organizaciones en las que se participa son: religiosas 34%, políticas 28% y educativas 10%. La participación ocurre preponderantemente dentro de la colonia en 90%, pocas personas se desplazan hacia otros barrios para ello.

GRÁFICA 8
PARTICIPA EN ALGUNA ORGANIZACIÓN EN LA COLONIA AJUSCO



FUENTE: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

[LA CIFRA DEL DÍA]

3 MIL INTEGRANTES

de agrupaciones sociales y corporativas marcharon ayer a la sede de la Cámara de Diputados; la movilización causó caos vial. **ICG**

BLIBLIOTECA DE MEMORIA

DF

Comunidad y Metrópoli

MIÉRCOLES 9 de noviembre de 2005

EL UNIVERSAL

SECCIÓN C

Desastres protegidos La ALDF aprobó en comisiones prohibir el traspaso de un crédito hipotecario a un tercero sin permiso del deudor. **ICG**

Detienen a 27 ejidatarios Policías de Zumpango desahuyaron a campesinos que obstaculizan los trabajos de construcción del Circuito Exterior Mexiquense. **ICM**

En Coyoacán no quieren a Salinas ni en escultura

Vecinos rejudan obra que decora un parque; la quitan o la quitamos, dicen

Los Valientes

En su primer acto público luego de haber estado reprimiendo un mes de sus locaciones por la Obra del Centro del Teatro Federal, Miguel Alemán, jefe del departamento de Cultura, se reunió con los integrantes de las agrupaciones, al igual que con los vecinos de la zona del teatro, para explicarles el proyecto de la obra y escuchar sus opiniones.

Con una de 100 esculturas fue colocada en un espacio del centro de la colonia Ajusco que fue usado como área de estacionamiento. La obra fue colocada en la zona del teatro a 100 metros del teatro.

El jefe de la zona, Miguel Alemán, dijo que la obra es una escultura que representa a Salinas y que es una obra de arte que se colocó en la zona del teatro a 100 metros del teatro.

El jefe de la zona, Miguel Alemán, dijo que la obra es una escultura que representa a Salinas y que es una obra de arte que se colocó en la zona del teatro a 100 metros del teatro.

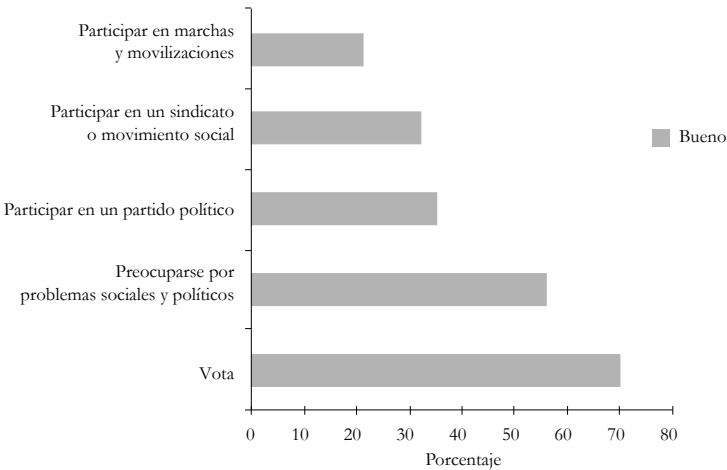
REAPARICIÓN Agudé Buzcaro después de ser rescatado a la obra no se apresuró a ir al sitio: de todos los vecinos de la zona, el más grande que había sido el jefe de los habitantes.

El jefe de la zona, Miguel Alemán, dijo que la obra es una escultura que representa a Salinas y que es una obra de arte que se colocó en la zona del teatro a 100 metros del teatro.

Fuente: EL UNIVERSAL (Miércoles 9 de Noviembre de 2005)

Aunque no contamos con datos para comparar respecto de otras colonias, todo indica que por la propia historia y conformación social en la colonia Ajusco, los índices de involucramiento en la vida cívica son relativamente elevados y con una orientación globalmente progresista. Finalmente, los datos de la EER indican que existe una relación entre la participación en la vida electoral y la posición religiosa. Ante la pregunta “De acuerdo con sus convicciones religiosas, usted cree que es bueno o malo...”, “votar” es considerado “bueno” por 70%, seguido de 56% por “preocuparse por problemas sociales y políticos”.

GRÁFICA 9
DE ACUERDO A SUS CONVICCIONES RELIGIOSAS CONSIDERA BUENO O MALO



FUENTE: Encuesta sobre la Experiencia Religiosa en la colonia Ajusco (EER), 2009-2010.

MONUMENTO A LA PIEDRA¹²

Focalizamos la atención ahora en el “Monumento a la piedra” que casi representa una metáfora de la conformación de la colonia

¹² Para elaborar este acápite, utilizamos parte de las entrevistas y recolección de información realizadas por el licenciado en sociología Diego Contreras en el marco de su participación en la investigación.

Ajusco. Se encuentra ubicado entre las calles Ixtlixochitl e Iztaccihuatl —a unas cuadras de las oficinas de la subdelegación y de la Av. Aztecas— ocupando todo un carril de la primera calle sin permitir el paso ni a peatones ni a vehículos (véase gráficamente en el disco compacto). Es una piedra volcánica cortada casi de manera cilíndrica de dos metros y medio de alto con una base de cuatro metros. Actualmente está pintada de negro, con una jardinera verde y una pequeña barda de protección con discretas cadenas. Según cuentan los vecinos, ese pedazo de roca quedó así porque en algún momento, cuando el barrio estaba lleno de hoyos y cuevas, maquinaria del entonces Departamento del Distrito Federal incurrió en la zona para construir una tienda. Se abrió camino, se rellenaron algunas calles y emparejaron casas. Hubo personas que no deseaban la colaboración y más bien prefirieron que sus domicilios quedaran desfasados hasta nuestros días. En general toda la colonia Ajusco resiente, en sus calles, en sus casas, en las esquinas, en las aceras, en los árboles, la presencia de la piedra volcánica y las anomalías por construir en ese terreno. Pero la piedra, hoy monumento, es el sello de esa historia, pues se encuentra a media calle cortando el normal tránsito. Y así se quedó incluso luego del paso de la maquinaria.

Como sucede en algunas colonias populares, tempranamente esa esquina —resultado del trabajo descuidado de las autoridades al construir la calle— adquirió tres usos. Por un lado, a los pies de la piedra se empezó a acumular basura. Por otro lado, se puso una Virgen y se convirtió en un espacio de culto. Por último, se impulsó la creación de un monumento cívico. Los tres usos fueron paralelos. Don Chema, vecino de 84 años, fue el que impulsó que la delegación reconociera oficialmente la piedra y le diera atención especial. Inició la gestión a mediados de la década de 1990, y quince años más tarde logró su cometido. En la actualidad él preside una comisión de ocho vecinos que tienen la responsabilidad de cuidarla.

Al mismo tiempo, la devoción religiosa se hizo escuchar. Con el impulso de don Guadalupe, anciano que falleció en 2011, varios contribuyeron a darle un toque sacro a la roca. Un artesano hizo las capillas que ahora se encuentran en la cima, otro compró cemento para hacer una cruz, alguno más colaboró con mano de obra.

Finalmente la parte superior quedó, fruto del esfuerzo colectivo y gratuito de algunos vecinos, con una pequeña maqueta réplica de La Villa, una cruz, un santuario, gradas y una iglesia pequeña. Don Lupe instauró la veneración de la Santa Cruz el día 3 de mayo, y hasta su muerte se encargó de que en esa fecha se realice una misa cada año a los pies de la piedra. De ahí en adelante, no faltaron personas que fueran a ponerle flores, rezos o que simplemente se persignaran al pasar. Todo esto a contra voluntad de don Chema, que no tiene ninguna inclinación religiosa, sino más bien política, y particular cercanía con las autoridades; hasta hoy, insiste en quitar toda referencia religiosa.

Años más tarde, se pintó una virgen de Guadalupe en uno de los costados con aerosol, en el estilo grafiti. El libro *Vestida de Sol*, de Rafael López (2006), donde se retratan imágenes de la virgen de Guadalupe de todo el país, incluye una foto de esta piedra. Más tarde, en 2007, sucedió una pintada colectiva que, si bien no hay informantes que den razón del acontecimiento, quedó impresa de manera contundente. Un grupo de jóvenes solicitó autorización a los vecinos para pintar grafiti en la piedra. El resultado fue la corte celestial popular en todas las paredes; estaban: virgen de Guadalupe, San Martín Caballero, Santa Muerte, San Charbel, San Miguel Arcángel, San Juan de los Lagos, San José, San Judas Tadeo y el Niño de Atocha.

Este experimento duró tres años. A finales del 2010, las gestiones de don Chema llegaron a buen puerto. Luego de varias décadas de ausencia, volvió la Delegación a esta calle que antaño había dejado incompleta, pintó de negro toda la piedra cubriendo el grafiti colectivo, se pusieron las jardineras y barandas respectivas, se dejó las iglesias, la cruz y la virgen de la cima. Se pusieron dos anuncios a los lados del monumento con el sello del Gobierno del DF y de la Delegación que dicen: “Prohibido tirar basura (en rojo y con mayúsculas). Ley de Justicia Cívica Art. 9 Fracc. Sanción de 11 a 20 días de salario mínimo o arresto de 13 a 24 horas”. A un costado, en la pared del fondo, se pintó un mural que igualmente intenta narrar la historia de la colonia. Se incrustó una placa firmada por el Jefe Delegacional en Coyoacán, Raúl Antonio Flores García:

MONUMENTO A LA PIEDRA

Coyoacán, de la ciudad lo mejor.

Entrega a la comunidad de los Pedregales el “Monumento a la Piedra”
Símbolo de tradición de esfuerzo y trabajo de esta comunidad.

La historia de la zona de los pedregales de Coyoacán, está escrita sobre la lava ardiente que en algún momento derramó sobre la llanura el volcán Xitle.

Lugar inhóspito que muy pocos se atrevían a habitar por las condiciones extremas que originaban los peñascos filosos de rocas ígneas, mismas que sirvieron a los grandes escultores de la época prehispánica; cuna de la gran Coatlicue y el hermoso calendario azteca, símbolo de la grandeza de los hombres que se atrevieron a irrumpir sus dominios, colonizando y haciendo suyo el paisaje de agreste vegetación y fauna única, compitiendo en supervivencia lo mismo con serpientes de cascabel que con los hermosos colibríes o los lagartos de colores que podrían verse asoleando cada mañana, hogar de infinitos manantiales de aguas cálidas y transparentes que cobijaron cientos de veces a los infantes que gustosos se entregaban cada tarde a sus baños y juego. En esta era de globalización y modernidad donde permanentemente olvidan los valores que dan origen a nuestra sociedad, resulta imprescindible ejercitar la memoria colectiva que da cuenta de nuestra historia y raíces, las cuales en sí mismas, recuperan la lucha social que nos da identidad y dan fe del esfuerzo que nos distingue a los habitantes de los pedregales de Coyoacán.

Por tal motivo, este pequeño peñasco enclavado en el corazón de los pedregales, es símbolo de lucha social y la identidad colectiva del origen de los pedregales.

México D.F., Coyoacán, 25 de enero del 2011.

La inauguración respectiva con fiesta y autoridades se llevó a cabo en enero del 2011.

La historia del Monumento a la Piedra es un símbolo que encarna la ambigua relación con un Estado que participa de manera muy irregular y esporádica en la construcción de la urbe, la diversidad de las expresiones de la devoción religiosa (y el conflicto con una perspectiva laica encarnada por las posiciones de don Chema), la crudeza de la naturaleza que se tuvo que colonizar para poder vivir entre las rocas y el empeño de sus habitantes. Por ello, el monumento es una suerte de síntesis de la historia de la colonia Ajusco.

MONUMENTO EN 2009



MONUMENTO A LA PIEDRA EN 2011



CONCLUSIONES

Como se ha visto, la colonia Ajusco es el resultado, por un lado, de la expulsión de sectores marginales de la propia ciudad a quienes el Estado no les asignó un lugar (contrariamente a lo sucedido en colonias Satélite o el conjunto Tlatelolco que fueron el resultado de una planificación urbana), y que más bien tuvieron que encontrar un espacio en las afueras de la ciudad, y por otro lado, de la migración rural que por la promesa de ascenso social en la urbe dejó sus tierras y se instaló donde encontró un espacio. Por eso en un principio el patrón de construcción de la colonia giró básicamente alrededor de cuatro dimensiones: la ciudadanía, en el sentido de una relación de tensión con el Estado solicitando regularización legal, calles, escuelas, alcantarillas, etc.; la colonización de la naturaleza, es decir, hacer de las cuevas y las piedras un lugar habitable dignamente; la construcción del capital social, grupos vecinales, sindicatos, asociaciones; la construcción de un aparato simbólico, aparición de vírgenes, cruces, fantasmas, santos, etc. Bien lo sintetiza Portal:

Los sujetos que habitamos la ciudad generamos estrategias específicas que nos permiten, a través de diversas prácticas, apropiarnos del espacio urbano, significarlo y vivirlo. Estamos entonces más que frente al caos total, frente a un orden modificado [...]. Una de las maneras en que este proceso de apropiación y ordenamiento cotidiano se da es a través de la sacralización simbólica del espacio público. Los habitantes *llenan* el espacio de elementos simbólicos y afectivos que les hacen sentirse protegidos, que tienen pertenencia, seguros y visibles. Es así como podemos entender la existencia de este sinnúmero de íconos religiosos regados por casi toda la ciudad. Ante el caos y la incertidumbre a la que se enfrenta el ciudadano común y la sensación de expropiación del entorno —de las plazas y jardines, de las mismas calles que se cierran o que son intransitables—, se generan estrategias culturales para reapropiarse de lugares específicos de la ciudad (Portal, 2009: 65).¹³

¹³ “Una de estas estrategias [...], es la de dotar de significados sagrados a ciertos lugares que comúnmente no tienen este carácter, a partir de lo cual se construyen lo que podemos denominar *lugares de memoria*, es decir, aquellos espacios públicos que adquieren un significado no solo por su ubicación o por su uso, sino porque a través de ellos se favorece la construcción de identificaciones sociales que alimentan las identidades locales. Son entidades —de naturaleza material o simbólica— que a partir de la voluntad y el trabajo colectivo se constituyen en elementos simbólicos de la memoria comunitaria.

Este patrón de relación urbana se ajusta constantemente con el tiempo y las nuevas generaciones que lo habitan y reinventan. Pero como siempre ocurre, la colectividad se mueve entre la herencia del primer momento y las exigencias de la actualidad, lo que dibuja una colonia marcada por la diversidad en lo cultural, y el libre mercado y ocupación “por cuenta propia” en la economía. Y en el centro de este proceso, tanto en el inicio como hasta la actualidad, en la construcción de la identidad, del lazo social, del mundo simbólico, de las demandas sociales, en la colonia Ajusco, ayer y hoy, ha estado el factor religioso, como se podrá observar en las páginas que siguen.

Son espacios en los que la memoria social y cultural se cristaliza. En ellos se anclan los recuerdos de las comunidades, generando profundas conexiones entre el pasado y el presente, en donde el primero adquiere sentido a partir del segundo” (Portal, 2009: 65-66).

EXCURSO 3. CELEBRACIÓN A LA VIRGEN DE GUADALUPE
EN LA COLONIA AJUSCO, 12 DE DICIEMBRE DE 2011

Fotos y texto: María de los Angeles Hernández Montoya

Al ritmo de música de banda son entonadas “Las Mañanitas” en honor a la virgen de Guadalupe. Mientras tanto, algunos hombres —en su mayoría jóvenes— cargan la imagen de la Guadalupana y entran a un pequeño ruedo instalado en medio de la calle de Totonacas. En este sitio —por quinto año consecutivo— se lleva a cabo un jaripeo organizado principalmente por el señor Rogelio Granados, quien agradece a los asistentes su cooperación y buena fe para que continúe realizándose el espectáculo; asimismo les pide que tengan respeto hacia la imagen de la virgen.

La celebración continúa con la presentación de los ocho jinetes que más tarde participarán en “las montas”, en las que estos deberán aguantar el mayor tiempo posible montados sobre un toro. Con fuertes aplausos y rechiflas, es recibido cada uno de los montadores; a manera de reverencia, estos se persignan ante la imagen de la virgen y se encomiendan a ella para no sufrir ningún accidente. Al terminar las presentaciones, la virgen de Guadalupe es despedida del ruedo y colocada nuevamente en su altar, adornado con flores y globos de mucho colorido.

Después de varios minutos de espera, aparece un toro de gran tamaño, observado con asombro por la multitud. El animal es acorralado entre varios sujetos para que el jinete lo pueda montar, y mientras esto sucede, un par de niños —con la cara pintada de payasitos— baila al compás de música de banda, lo cual entretiene por un momento a la gente que ya se encuentra a la expectativa para ver la primera monta.

La cuenta regresiva da inicio, se abre la puerta y el toro sale enfurecido, intentando quitarse de encima al valiente jinete, quien resiste varios minutos sobre la bestia y es ovacionado por el público.

Antes de preparar al siguiente toro, “El cejas” —otro animador que también porta una vestimenta de payaso— comienza a revolver una baraja y, conforme va contando del uno al diez, tira de una en una las cartas hasta finalizar el conteo. La última, la número diez,



tiene un premio, que se otorgará al afortunado dueño que haya comprado la carta previamente al juego. La carta tiene un costo de diez pesos, y el regalo consiste en una botella de refresco, o bien, en una cerveza muy fría.

Conforme pasa la tarde, se mantiene la dinámica: los jinetes se preparan para montar al toro mientras el resto de sus compañeros esperan su turno. Por su parte, los animadores siguen interactuando con los espectadores a través del juego de la baraja y la venta de cartas; de igual forma, invitan a entrar al ruedo a los niños para que bailen junto con ellos y más tarde tengan la oportunidad de subirse sobre una vaquilla.

El ambiente comienza a tornarse más denso, pues entre el olor a pólvora provocado por la quema de algunos cohetes, se percibe ligeramente un olor a marihuana. Asimismo, la venta de las cartas sube de precio porque ahora el premio ya no es un refresco o una cerveza, sino una botella de tequila; prevalecen gritos de emoción y aplausos; sin embargo, el sonido que sobresale es la música de banda. Se hace notoria la presencia de varios jóvenes situados cerca del ruedo, que cantan y bailan. Algunos de ellos se ven altamente alcoholizados, pero esta situación parece no importar a los demás, ya que la atención se mantiene centrada en los bravos toros y en sus domadores. Al llegar la noche, concluyen “las montas” y se abre paso al gran baile con la presentación de un grupo musical de tipo grupero. Y después de mucha actividad, los festejos llegan a su fin.

Así que, durante unas horas, la calle de Totonacas, ubicada en la colonia Ajusco, se transforma en un pequeño pueblo, donde el jaripeo y la música ofrecen un toque especial —y propiamente michoacano— a una de las celebraciones más importantes de todo el país: la del 12 de diciembre.

Esta es tan solo una de las múltiples formas en que el hombre expresa su relación con lo sagrado. En este caso, es la ferviente devoción hacia la virgen considerada madre del pueblo mexicano: la virgen de Guadalupe.



Capítulo 4

El campo religioso en la colonia Ajusco¹

En el presente capítulo pretendemos responder a la pregunta sobre la diversificación y la oferta religiosa en la colonia Ajusco. Para ello, se realizó un trabajo de campo exhaustivo buscando la descripción analítica de las distintas opciones que recorren las calles de la colonia, como se puede ver en detalle y gráficamente en el disco compacto.² El marco teórico que acompaña el texto como

¹ Una primera versión de este capítulo fue publicada como: “El pluralismo religioso en la colonia Ajusco (México D.F.)”, en *Estudios Sociales Nueva Época*, año IV, n. 6, 2010: 286-309. Ese documento se redactó en el marco del proyecto *Devoción de la experiencia. Sociología de la creencia en México actual* financiado por CONACYT # 89574. Debo agradecer a la Lic. Laura Alva Cervantes que fue la asistente de investigación y colaboró en la recolección de información.

² El trabajo de campo se lo realizó en el transcurso de los años 2008 y 2010. Se aplicó la técnica de observación participante en algunos eventos religiosos de distintas agrupaciones; se elaboró un diario de campo; se realizó una observación descriptiva de las instalaciones de culto, de los íconos, de las calles, de las fiestas; se elaboró un registro gráfico con cientos de fotografías; se realizó una decena de entrevistas con informantes clave; se analizaron documentos parroquiales y se revisó bibliografía especializada. Tanto en las entrevistas como en la observación general lo que se buscó es obtener una imagen descriptiva de la institución religiosa, su particularidad, su estructura material y humana, las características de su agenda pastoral, su alcance y organización interna. No se profundizó ni en el contenido y normas doctrinales ni en los preceptos teológicos. Por lo dinámica de la oferta religiosa en la colonia Ajusco, algunas agrupaciones dejaron de atender en el lugar meses después de la entrevista, y llegaron otras nuevas, pero eso no modifica la tendencia global.

telón de fondo es la idea de campo religioso de Pierre Bourdieu (1971a; 1971b). Este autor construyó un dispositivo que consiste en el análisis de la interacción de agentes sociales que al interior de un campo establecen sus relaciones jugando el mismo juego —seducidos por la misma ilusión— y utilizando para ello los diferentes capitales con los que cuentan (social, cultural, económico, simbólico) (Bourdieu, 1991). El campo religioso se gesta alrededor de un *interés* que seduce a quienes participan en él, sean agentes especializados —que luchan por el monopolio de la salvación— o laicos que esperan de ellos resultados. Uno de los aspectos fundamentales del campo, dice Bourdieu, es la lucha por la imposición de la definición de los parámetros del juego en el propio campo y el control de poder modificar un *habitus* religioso particular (1971a: 11).

En la construcción del campo religioso, Bourdieu identifica cuatro polos fundamentales: profetas, laicos, sacerdotes y magos (1971a). En este texto pondremos la atención en el polo de los agentes más institucionalizados para el ejercicio religioso y no en los dispositivos de sentido y *habitus* de los laicos, lo que quedará para otros capítulos. Por ello, se describirá con mayor atención las ofertas religiosas visibles y públicas, y no se estudiará —por lo pronto— el contenido de las creencias en los fieles ni los cultos clandestinos o las creencias que tienen otros circuitos para su práctica y reproducción.

Para dar cuenta de la diversidad religiosa en la colonia Ajusco, el capítulo está dividido en tres partes: primero se describe el mercado religioso, luego se exponen los principales agentes y finalmente se extraen perspectivas conclusivas.

EL MERCADO RELIGIOSO EN LA COLONIA AJUSCO

El campo religioso en la colonia Ajusco se inserta en el clima de diversificación de ofertas y diversidad de consumos; su dinamismo y vitalidad es de considerables magnitudes. Como se puede apreciar

en el anexo 6, la iglesia católica tiene dos parroquias³ y dos capillas grandes; existen dos iglesias protestantes, siete iglesias pentecostales, dos iglesias bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería (donde se venden productos y a la vez se ofrecen sesiones de curación), un culto a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos, día especialmente reservado a las ceremonias religiosas, suceden 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos. Aproximadamente 5 000 personas participan en los diferentes eventos dominicales.

Los íconos religiosos son también numerosos, aunque predominan los de origen católico (véase el detalle en la sección Altares e imágenes de Religiosidad Popular en el disco compacto). En la colonia hay cuarenta altares a la virgen de Guadalupe —construcciones pequeñas de aproximadamente un metro de altura que albergan la imagen de la virgen que en ocasiones es acompañada de otras figuras—; un altar a San José; cuatro ermitas en honor a la virgen —que son pequeños cuartos de tabique de dos metros de altura y de dos a tres metros en su interior aproximadamente y en los que pueden caber varias personas para realizar oración—; cinco cruces de fallecidos —ubicadas cuatro de ellas en la avenida Aztecas, lo que indica que fueron personas que murieron por accidente automovilístico—; tres paredes con grafiti con motivos religiosos; una piedra-altar (como se hizo referencia en el anterior capítulo).⁴

³ En términos eclesiales La Resurrección y La Lupita no tienen el estatuto de parroquias sino rectorías, pero sus servicios y tamaño hacen que sean las instituciones católicas más importantes de la zona.

⁴ Bien afirma Portal: “Encuentro dos elementos interesantes articulados a estos íconos: el primero tiene que ver con las fronteras de pertenencia; linderos entre lo conocido y lo propio, y lo externo/ajeno como potencialmente peligroso. El segundo, con la necesidad de llenar de significado los espacios intersticiales de la ciudad. Así, el lugar de su ubicación dependerá de la función que cumpla. Como puede notarse en ambos casos la liminaridad es el eje de su existencia: lo liminal de una frontera; lo liminal de lo que no tiene significado propio. Los altares se utilizan entonces para proteger el espacio de peligros; estos pueden ser físicos o sobrenaturales. Se usan para evitar lo sucio, es decir, impedir que la gente tire basura; para prevenir lo peligroso: asaltos y robos; para iluminar los rincones oscuros de la calle. Surgen dos aspectos importantes de lo nocivo: lo sucio y lo oscuro como lugares que favorecen conductas inadmisibles, que van desde el robo hasta la mendicidad o las conductas sexuales prohibidas. Parte de esta protección se vincula al marcaje del *adentro* y el *afuera* de las comunidades. Esta delimitación física, pero sobre todo simbólica, se fortalece a partir de narrativas que refuerzan sus funciones y

En cuanto a la venta de artículos religiosos, además de lo que se ofrece en las dos tiendas de santería y en la de la Santa Muerte, en el mercado de la Bola y el mercado Ajusco Moctezuma existen cuatro puestos con distintos objetos: velas, hierbas, imágenes religiosas, imágenes de la Santa Muerte, inciensos. Las imágenes católicas se venden en su formato comercial en tiendas de múltiples enseres, como recuerdos para matrimonio, regalos, floreros, portarretratos, etc.; ahí se pueden encontrar figuras de la virgen de Guadalupe, San José, el niño Jesús, almanaques, afiches con oraciones. A la vez, en la puerta de la Parroquia de la Resurrección los domingos personas de la pastoral litúrgica venden películas religiosas —copias no oficiales— a precios muy económicos. Encontramos así un amplio espectro de filmes que van desde *La última tentación de Cristo* (producción cuestionada por la jerarquía católica, dirigida por Martin Scorsese), hasta documentales sobre la virgen de Guadalupe, las visitas de Juan Pablo II o *Marcelino pan y vino*. Además, un comerciante ofrece en el mismo lugar rosarios y pequeños crucifijos al lado de artesanías.

En el tianguis del domingo, uno de los epicentros culturales, económicos y simbólicos de la colonia, se establecen cinco puestos de venta de distintas magnitudes. Uno de ellos ofrece productos tradicionales del catolicismo: cuadros, imágenes de santos y vírgenes, oraciones. El más modesto tiene solamente productos de incienso, aromas y figuras de suerte (pirámides con monedas). Un tercer comerciante vende amuletos para la suerte con distintos fines (negocios, amor, salud, etc.) que son contruidos de acuerdo al signo del cliente, además de figuras de la Santa Muerte; en ocasiones comparte el espacio con un lector de la mano y de cartas.⁵ El cuarto puesto tiene una manta negra que anuncia: “Venta de artículos de esoterismo y misticismo”. Sus productos son imágenes a la Santa Muerte, que comparte en espacio con *trolls* y duendes de distintos tamaños y formas e inciensos. Las figuras en venta pueden,

generan prácticas específicas en su entorno. Estas narrativas articulan un conjunto de creencias sobre fuerzas sobrenaturales que tienen que ver con formas particulares de *ver* el mundo” (Portal, 2009: 70-71).

⁵ El costo del amuleto es de 30 pesos y en su compra viene incluida la lectura de cartas o de la mano.

si lo solicita el cliente, ser previamente limpiadas y recogidas la semana siguiente para cargar las protecciones a su dueño. Esta misma operación puede suceder con otros objetos que sean llevados al tianguis. Finalmente, el puesto más grande y completo en sus servicios se dedica exclusivamente a la Santa Muerte, y es el de la señora Nieves. En este, por un lado se ofrecen productos de difusión (como playeras), y por otro lado de uso ritual (imágenes, inciensos, veladoras). En el lugar se tiene fotos y mantas de un altar a la Santa Muerte —donde hay cinco figuras grandes con la señora Nieves en el centro— y se ofrece lectura de cartas, Tarot, Chama-longo, caracol. Se preparan amuletos, resguardos para casa, negocio, altares, se hacen amarres, desamarres, alineación de chakras, se limpian casas, negocios, automóviles, se hacen rosarios a domicilio. En la publicidad que reparte la señora Nieves, invita a conocer su altar personal ubicado en la Colonia Santo Domingo, para lo cual ofrece teléfonos donde establecer una cita.⁶ Ella pertenece a la “congregación del sur” de quienes se dedican a este culto. Estos dos últimos vendedores en el tianguis tienen más de 15 años asistiendo cada domingo al lugar.

Cada oferta religiosa tiene sus particularidades y su historia en la colonia Ajusco, que vale la pena mencionar.

AGENTES RELIGIOSOS⁷

La Parroquia de la Resurrección y la Capilla de la Anunciación

La Parroquia de la Resurrección es la empresa de salvación más importante y completa en la colonia Ajusco. Es el epicentro de la vida religiosa y social por su historia, ubicación, oferta y trayectoria. Su fundación se remonta al inicio de la década de 1970, es decir, en uno de los momentos de mayor activismo social de la zona —situación que hoy ha cambiado—, por lo que se caracteriza por haber acompañado el proceso de asentamientos, regularización,

⁶ En el anuncio difundido en el lugar se anuncia una promoción los días martes y viernes en la consulta y limpias (50 pesos).

⁷ Véase el cuadro de oferta religiosa del anexo 6.

gestión de servicios públicos y educativos, etc., además de promover campañas de educación popular, cooperativas, eventos de solidaridad nacional e internacional, defensa de los derechos humanos. La responsabilidad de su administración la tiene la Compañía de Jesús. La acción pastoral ha estado vinculada a la teología de la liberación y se ha promovido sistemáticamente la formación de comunidades eclesiales de base (CEB).

La estructura material de la parroquia comprende un terreno central grande donde se encuentra el templo, ubicado en Av. Aztecas, y la Capilla de la Anunciación, a una distancia de cuatro cuerdas hacia el interior de la colonia. El espacio de la iglesia es muy grande —abarca una manzana— y está compuesto por el templo (que ocupa 30% del total), una cancha de fútbol rápido, una de baloncesto, el estacionamiento (para siete coches), un patio de fiestas, un salón de reuniones, cuatro aulas para 20 personas cada una, un jardín para niños, el dispensario con consultorios y la casa de oficinas religiosas. Al interior del templo —que tiene capacidad para albergar a unas 350 personas—, un Cristo de madera con los brazos abiertos se ubica en el lugar central, acompañado por un cuadro de la virgen de Guadalupe, uno de San Ignacio y otros de Jesús. Las construcciones parroquiales muestran que el lugar ya no se restringe a un centro de culto, sino más bien a un centro socio cultural con funciones sociales, culturales, de salud y de recreación.

La Capilla de la Anunciación es más modesta y consta con poco espacio fuera del propio templo. Al interior pueden caber alrededor de 150 personas. En el centro, con el fondo de una pared de madera, se encuentra la virgen mirando al ángel que le anuncia la llegada de su hijo Jesús. Las imágenes de la virgen de Juquila y de la Anunciación acompañan en las paredes laterales a la Guadalupana. Un modesto vitral al fondo, proyectando la cruz, permite la iluminación natural del lugar.

El equipo de responsables religiosos para la atención de la parroquia consta de seis sacerdotes o seminaristas jesuitas, cuatro religiosas de la orden María Reparadora, una secretaria, un portero y alrededor de cien laicos que participan en las responsabilidades pastorales con distintos grados de compromiso. La estructura organizacional está compuesta por el párroco, el consejo parroquial, el

equipo de seguimiento, el de formación, el centro comunitario de teología y espiritualidad; y el consejo económico y de administración, que comprende servicios parroquiales y comunitarios. Son cinco las áreas de trabajo religioso:

- 1) Las comunidades eclesiales de base, que son alrededor de cuarenta, agrupadas en tres sectores con una participación total estimada de 300 personas. Las CEB se reúnen una vez por semana en una casa particular. En el encuentro, se sigue un protocolo de reflexión elaborado por un equipo responsable con los contenidos específicos para la semana, de acuerdo con el método propio de la teología de la liberación: ver, pensar, actuar. Los coordinadores tienen una reunión semanal y una mensual, además de encuentros regulares en el transcurso del año. Las CEB están vinculadas a la pastoral nacional e internacional de comunidades de base.
- 2) El área de sacramentos y religiosidad popular está integrada por seis comisiones: ministros de la comunión, liturgia, sacramentos de iniciación cristiana, catecumenado de adultos, coros, fiestas patronales y vía crucis. Los ministros de comunión son los responsables de ayudar en la eucaristía y distribuirla a enfermos en sus domicilios, además de apoyar en actividades de Semana Santa. La comisión de Liturgia está compuesta por una decena de personas que apoyan la eucaristía regularmente, centrando su espiritualidad en lo sacramental y con poco contacto con las CEB. Pre sacramental es un pequeño grupo que se responsabiliza de las pláticas pre-bautismales. Los coros están compuestos por seis personas que amenizan las eucaristías además de participar en otros eventos. El grupo de *vía crucis* y fiestas es el más numeroso y se encarga de la organización de la fiesta tanto de la parroquia como de la capilla en noviembre y mayo respectivamente.
- 3) El área de jóvenes tiene varios programas, pero muy pocos miembros: misiones, grafiteros, campamentos, CEB jóvenes. Sus iniciativas tuvieron impactos puntuales y esporádicos, como el trabajo con grafiteros, que consistió tanto en acompañamiento espiritual como en promoción cultural. Sin embargo, esta es una de las áreas de menor público y acogida.
- 4) El área de pastoral social abarca, por un lado, una orientación política con el Comité de Derechos Humanos y el Grupo Siloé, y por

otro lado una orientación social, que integra una oferta de salud y educación. El Comité de Derechos Humanos es pequeño, pero realiza mensualmente talleres de análisis de la realidad, tocando temas de alto impacto como el agua, los derechos, la ciudadanía, etc. Siloé, por su parte, organiza conferencias y cursos sobre cuestiones políticas de actualidad, como las elecciones, el petróleo, los movimientos sociales, etc. Estos grupos son pequeños y sus actos no son muy concurridos.

En cuanto a la oferta de salud se refiere, por un lado se tiene convenios con un médico, un oculista y un dentista que ofrecen servicios profesionales a la población a costos económicos. Por otro lado, se promueve la medicina alternativa a través de la homeopatía, los masajes y otras terapias no tradicionales. También se cuenta con una guardería que alberga a 150 preescolares en la mañana.⁸

- 5) El área de pastoral de las familias, que está compuesta por matrimonios que promueven la vida familiar en la parroquia tanto en las celebraciones, como en las Comunidades o en las pláticas pre-matrimoniales. (Informe general de la Rectoría)

En la parroquia también funcionan equipos de fútbol que realizan campeonatos en la cancha. Existe un comité coordinador integrado por cuatro laicos, pero en general no hay una vinculación con las estructuras religiosas.

Desde hace varios años, la Parroquia de la Resurrección publica semanalmente el boletín *La voz de los Pedregales*, que es una hoja impresa por ambos lados donde se ofrece información práctica sobre el acontecer parroquial y el contenido temático para ser trabajado en las CEB.

Rectoría de Nuestra Señora de Guadalupe

La administración de la Rectoría de Guadalupe la tienen sacerdotes de la Congregación de Oración de San Felipe Neri, conocidos como Oratorianos, que están en la colonia Ajusco desde la década de 1960. La estructura de la iglesia es grande y cómoda, pudiendo albergar

⁸ El horario es de 8 a 13 horas; cuenta con seis maestras, una directora, un profesor de deportes y otro de música.

alrededor de 400 personas. En el centro del templo se encuentra la reproducción de la virgen de Guadalupe, y a su lado un cristo crucificado de dimensiones mayores. El diseño arquitectónico, cuidado y elegante, alberga tres vitrales donde aparece nuevamente la virgen, Jesús y el Espíritu Santo. El lugar consta de varios salones alrededor y una cancha pequeña de fútbol en la parte posterior.

La parroquia solo cuenta con un sacerdote responsable que no vive en la colonia Ajusco, y no existen religiosas que presten servicios. Una secretaria atiende semanalmente la oficina y un sacristán se encarga del cuidado general. A pesar del escaso personal religioso, se trata de un templo muy dinámico. Se realizan tres eucaristías los domingos y una diaria de martes a sábado. Los eventos dominicales son muy concurridos. Además hay bautizos, pláticas pre bautismales, confirmaciones, confesiones y catequismo semanalmente.

La estructura pastoral está compuesta por el rector, el consejo de asuntos económicos, el consejo pastoral y la comisión “Misión permanente”. Los laicos activos son alrededor de 100; cuentan con 360 niños en catequismo y 100 padres de familia. Las áreas de trabajo son la pastoral juvenil; pastoral litúrgica, monaguillos y coros; pastoral social; cofradías; y pastoral catequética (iniciación cristiana, infantil, juvenil, adultos). No se atiende a la religiosidad popular en la planeación global. La única expresión de esta forma de fe sucede en la fiesta de Guadalupe (12 de diciembre), que es la patrona del templo.

El eje de acción de la “Misión permanente” contempla tres etapas: misionera, catequética y apostólica. Actualmente la parroquia se encuentra en la etapa misionera, para lo cual se ha realizado una serie de actividades de “misión”, visitando casa por casa distintos sectores de la colonia en la perspectiva de promover la evangelización conformando “oratorios”, que son pequeñas comunidades de reflexión que se reúnen semanalmente en casas particulares para seguir un protocolo de fe dictado desde la iglesia. Este trabajo, que todavía está en curso, ha dado como resultado la formación de 12 oratorios con la participación de 15 personas en cada uno de ellos. En términos doctrinales, se sigue la guía oficial inscrita en el manual de la vicaría. En la oficina parroquial, se exhibe la “Bendición

Apostólica” otorgada por el papa Benedicto XVI exclusivamente para la “Comunidad Nuestra Señora de Guadalupe”, gestionada por el párroco responsable. El sacerdote atiende además la Capilla San Juan Bosco que es de menores dimensiones y se encuentra en una colonia vecina.

Capilla del Señor de los Milagros

La capilla del Señor de los Milagros concentra en su historia parte de las tensiones propias del campo religioso en la colonia Ajusco. Ubicada en una calle secundaria de la colonia, la capilla tiene grandes dimensiones, ocupando un terreno amplio con un atrio espacioso que puede recibir muchos fieles e imágenes con comodidad. Los tres arcos de entrada a la parte techada todavía no poseen puertas —por falta de presupuesto según informan—, y en su interior se distribuyen dos hileras de bancos que pueden albergar a alrededor de 120 personas. En el centro del altar se encuentra la figura del Señor de los Milagros vestido de blanco, coronado y adornado con flores, y ángeles de menores dimensiones. Lo acompañan a los costados la Virgen de Santa Úrsula, que se caracteriza por tener una flecha atravesada en el pecho y carga un estandarte en una mano y una cruz en la otra. En el otro extremo se encuentra Cristo Rey crucificado, semidesnudo y sangrante. Al fondo, está la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Siete vitrales, profesionalmente elaborados, decoran el lugar, tres por cada pared lateral y uno en la parte superior de la entrada. Todos narran episodios bíblicos (la anunciación a María, el nacimiento de Jesús, el bautismo de Juan, Jesús curando a un niño, la crucifixión, la resurrección y la reaparición de Jesús). El vitral del fondo muestra al Espíritu Santo que emite una luz dorada rodeado de fieles y, en las esquinas, en pequeña dimensión, se observan algunos de los íconos arquitectónicos de la ciudad de México (Monumento a la Revolución, Ángel de la Independencia, Bellas Artes, Torre Latinoamericana).

La capilla se empezó a construir en 1958 a iniciativa de un grupo de vecinos que tenían devoción por el Señor de los Milagros y que donaron un terreno para ello. De ahí hasta nuestros días, una comi-

sión compuesta por varios mayordomos asume la responsabilidad administrativa del templo. En un principio, por el lugar geográfico en que se encuentra la capilla, administrativamente tenía que depender de la Parroquia de la Resurrección, pero por conflictos en el enfoque teológico, tempranamente se separaron y decidieron ser parte de la Parroquia de los Santos Reyes, ubicada en la colonia Los Reyes, es decir, fuera de su propio barrio. Hasta hoy, tanto el párroco de Los Reyes como los mayordomos de la capilla defienden este vínculo sellado por afinidades ideológicas más que por distribución territorial.

La construcción de la capilla se hizo paso a paso, apoyándose básicamente en la estructura de la mayordomía y los aportes de los vecinos. Así, uno de los impulsores del proyecto, padre del actual mayordomo —el señor Rubén—, falleció en un accidente de trabajo en la obra; otro fiel pidió ser enterrado ahí mismo —y el actual segundo mayordomo muestra unos huesos incrustados en el cemento del piso aduciendo que son sus restos—; y, finalmente, en una de las paredes se tiene una placa que dice: “recuerdo de un fundador Carlos Barrera Baños. En paz descanse con el Señor”. De esta manera, en la propia historia de la edificación de la capilla está inscrita la historia de las familias que la hicieron, y que por tanto la sienten como propia.

En la capilla se ofrece una misa dominical que celebra el sacerdote de la Iglesia de los Reyes, a la cual asisten entre 70 y 100 personas. Durante la semana se realizan bautizos, presentaciones o primeras comuniones, de acuerdo con los pedidos particulares. Con respecto a la formación, una persona se encarga de la preparación para la primera comunión de lunes a viernes, y otra ofrece pláticas los martes, viernes y domingos. De lunes a sábado hay una secretaría abierta al público durante dos horas en la tarde. La organización está compuesta por una persona responsable de la pastoral, que es designada por el sacerdote de Los Reyes, y dos de la comisión de festejos.

En la actualidad la comisión de festejos, que antes estaba compuesta por ocho o 10 mayordomos, ahora solo tiene dos personas: el señor Rubén, quien es hijo de uno de los fundadores de la capilla, y el señor Avilés, que habita el inmueble con su esposa y se encarga

de la limpieza y el cuidado general. Por lo resumido del equipo, la coordinación es fluida y activa.

Las actividades más significativas en la capilla son del registro de la religiosidad popular. Hay tres imágenes de Cristo: la más importante y grande tiene un recorrido fijo entre las parroquias vecinas en el transcurso del año en momentos de fiestas patronales, y cada vez que se traslada es un acontecimiento sonado que involucra a muchos fieles tanto en la preparación como en la celebración; los dos Cristos pequeños son peregrinos con circuitos más bien personalizados y que dependen del contacto que pueden tener los responsables con quienes los solicitan. La organización y gestión de las distintas peregrinaciones, así como las responsabilidades económicas —conseguir dinero para la fiesta— o los réditos de las limosnas u otros ingresos, son atributos del señor Rubén.

La principal fiesta de la capilla es en honor al Señor de los Milagros, que sucede el tercer domingo de noviembre.

Los primeros días de agosto se realiza la fiesta de recibimiento y despedida del Señor de la Misericordia, que es acogido con banda, bailes y ceremonias. Luego de su estancia durante una semana en la capilla con misas diarias, la imagen es trasladada en procesión a la Iglesia de Santo Domingo, en compañía del Señor de los Milagros que luego regresa a su iglesia. En el camino, se pliegan decenas de imágenes que transitan por las calles en una gran fiesta popular.

Iglesia Metodista

La Iglesia Metodista surge en la colonia Ajusco a raíz de la iniciativa de una familia de laicos que empezó a impulsar el culto de manera personal hasta que se decidió institucionalmente construir un templo. De esto hace más de treinta años. La construcción está en un terreno de una calle interior del barrio, cerca de la avenida Aztecas. En su discreta presentación hacia fuera, se muestra una cruz con la flama que distingue a la agrupación, y letras negras que dicen: “Iglesia Metodista de México, Roca de Salvación”, además de una cita bíblica. Al interior, el sencillo altar tiene la frase “en mi memoria”, y está acompañado por un equipo de música electrónica (batería, guitarras eléctricas).

La población que se debe atender es la de la colonia Ajusco y Santo Domingo, y cuenta con un pastor y tres responsables de área. Se realiza una celebración los domingos que consta de dos partes: la escuela dominical de una hora en la que se enseña doctrina que se divide en el grupo de niños pequeños —de tres y cuatro años—, el de niños grandes —de ocho a 11 años— y el de adultos. Participan alrededor de 12 personas en total. Luego continúa la ceremonia, en la cual se llena el templo que tiene una capacidad para 60 personas.

La organización administrativa de la parroquia se divide en tres áreas: desarrollo cristiano, finanzas y testimonio; cada área tiene su coordinador que es elegido democráticamente y remplazado una vez al año para trabajar directamente con el pastor. La Iglesia ofrece, además de la celebración del domingo, un culto el martes y una “célula de crecimiento” los jueves. Los demás días el lugar está cerrado.

Iglesia de San Lucas. Comunión Anglicana

La Comunidad Anglicana tiene alrededor de treinta años en la colonia Ajusco. Al principio se reunían en un pequeño salón y luego, hace 15 años, construyeron un templo con un espacio más cómodo en una casa ubicada en las calles internas de la colonia. La casa sencilla de un piso tiene un pequeño distintivo con el escudo de la Iglesia que se conoce como “la rosa de los vientos”, con la inscripción: “la verdad te hará libre”, tomada de la Biblia. Un afiche colgado en la pared informa sobre las actividades regulares en el templo. Su personal está compuesto por una vicaria, responsable general de la parroquia, y el Comité del Obispo, formado por primer guardián, segundo guardián, secretario y tesorero. El equipo está encargado de cursos de formación, sacramentos, cuestiones de mantenimiento, administración de la contabilidad y atención general a la comunidad. La vicaria pone su atención en asuntos de liturgia, y el equipo en los demás servicios. Se reúnen una o dos veces por semana. Consta de veinticinco familias, lo que se traduce en unas setenta personas, de las cuales alrededor de cuarenta participan regularmente en la eucaristía dominical. Su oferta pastoral regular consiste en dos eucaristías los domingos, una eucaristía los

miércoles, un grupo de estudio bíblico, un grupo juvenil, y guía espiritual. Su oficina atiende de lunes a viernes durante cinco horas. Además se ofrecen cursos preparatorios para los sacramentos (bautizo, confirmación, matrimonio). Los jueves cada dos semanas se realiza una oración contemplativa en el templo, lo que se alterna con un jueves de estudio bíblico en la casa de algún voluntario. Como actividades extra, ofrecen talleres de inglés básico y música, de acuerdo a las necesidades de la comunidad. Si es necesario, se acude a especialistas —como un psicólogo— para sobrellevar problemas puntuales de duelo u otras situaciones por las cuales atraviesan algunos fieles. Esporádicamente se realizan retiros (jueves Santo o Navidad, por ejemplo), y se participa de actividades a nivel diocesano.

Su horizonte pastoral se inspira en la lectura del evangelio para la comprensión y conducción de la vida diaria, se trata de que los creyentes acudan a las escrituras, las lean y conozcan pero que se pregunten “¿cómo se aplica esto en mi vida?”

Iglesias pentecostales e iglesias de origen presbiteriano

El pentecostalismo es una opción religiosa específica de iglesias protestantes que

comparten en su interior elementos comunes que permiten a sus miembros considerarse como los herederos directos y escogidos que continúan participando de los acontecimientos del Primer Día de Pentecostés, relatado en los “Hechos de los Apóstoles” en el Nuevo Testamento (Garma, 2004: 57).

En su práctica religiosa afirman sentir el Espíritu Santo en ellos mismos, lo que se expresa en señales de sanación, hablar en lenguas, etc. De acuerdo con Garma, el origen del protestantismo pentecostal está en Estados Unidos y llega a México a inicios del siglo pasado, pero su crecimiento se dio a partir de la década de 1970.

En la colonia Ajusco existen varias Iglesias en esta perspectiva: Iglesia Cristiana Interdenominacional de la República Mexicana A.C. “Eben-Ezer ICIRMAC”; Iglesia Evangélica Presbiteriana “Templo

Berea”; Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés Nacional A.R.; Iglesia Presbiteriana Reformada A.R.; Iglesia Evangélica “Gracia de Dios”; Congregación Nacional Presbiteriana Conservadora “El Señor del Huerto”; Iglesia Universal del Reino de Dios “Pare de sufrir”.

La Iglesia Interdenominacional es una de las más antiguas del lugar, tiene alrededor de treinta años. A pesar de que su cuerpo misionero es relativamente modesto —solo hay dos hermanas responsables—, en ella participan semanalmente ochenta personas que provienen de distintas colonias cercanas. Su estructura administrativa consiste en la conformación de directivas con grupos de atención particular: niños, jóvenes, varones y mujeres. Las directivas se reúnen semanalmente. El cuidado y limpieza del lugar está a cargo de voluntarios. Se ofrece atención diariamente de siete a nueve de la noche. Si bien sus instalaciones son sencillas y ocupan solamente una pequeña casa, la iglesia se encuentra al frente del mercado de la Bola, y los domingos en su puerta se realiza el tanguis, lo que le da una considerable visibilidad.

Los servicios que ofrecen consisten en visitas a familias de escasos recursos para ofrecerles despensas que brindan los propios miembros de la iglesia, o el aprovechamiento de las profesiones u oficios (desde médicos hasta peluqueros) para que presten servicio a sus hermanos. También tienen pláticas a grupos de Alcohólicos Anónimos u otros sectores vulnerables. Se organizan actividades deportivas con la participación de personas de distintas colonias.

En el cartel de la entrada está impresa una figura con los brazos abiertos, acompañado de la frase “Dios es amor”. Un afiche colgado en su ventana dice: “Mi hogar ya encontró a Cristo”, se cita un pasaje de los Hechos de los Apóstoles sobre la salvación y se propone: “recíbela, también es para tu alma”. Su objetivo es la búsqueda de la salvación del mundo, con la convicción de que Dios puede curar cualquier enfermedad si se le pide con fe.

La Iglesia Presbiteriana Reformada se encuentra en la contra esquina de la capilla de la Anunciación y también está en la zona hace treinta años. Ocupa el terreno de una casa de dos pisos, no posee signos religiosos salvo un cartel que dice “Jesús el salvador”. La iglesia está abierta los miércoles y los domingos. Los domingos

sucede el culto familiar, el estudio de la Biblia y la discusión entre los asistentes, donde participan alrededor de cien personas provenientes de colonias vecinas. En esa ocasión, se separa adultos de niños con contenidos pedagógicos distintos. En la tarde se visita a personas que por motivos de salud no pudieron participar. En el lugar se alberga un seminario donde habitan jóvenes que se preparan para ser misioneros.

La estructura administrativa de la Iglesia consta del pastor y la mesa directiva (presidente, secretario y tesorero). La economía se sostiene a partir de las ofrendas y el diezmo de sus miembros, de donde sale el salario del pastor, que no tiene un trabajo secular porque se encuentra completamente dedicado al servicio y las necesidades eclesiales.

Se realizan campañas de evangelización en el barrio y se abren las puertas para ofrecer servicios sociales gratuitos a la comunidad. Además en vacaciones se ofrece una escuela bíblica para niños. Por otro lado, los miembros que tienen algún conocimiento específico lo brindan a los demás de manera gratuita.

La Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés Nacional tiene una construcción modesta sin ninguna inscripción afuera más que un pequeño letrero donde dos palomas sostienen un cartel que dice “La Hermosa”. Una placa de metal al lado de la puerta reza “Propiedad federal” (y el registro correspondiente). Adentro hay un salón oscuro y sencillo que es capaz de albergar hasta a 250 personas; la única inscripción al fondo es una manta con la frase “Dios es amor” y una bandera mexicana en una esquina. En el lugar se ofrecen servicios religiosos diarios; los domingos participan alrededor de 100 personas. Su pastor es asistido por varios ministros que le ayudan en tareas puntuales de evangelización. En vacaciones ofrecen un curso gratuito con trabajos manuales, juegos, historias bíblicas.

La Congregación Nacional Presbiteriana Conservadora “El Señor del Huerto” inició actividades en el transcurso de la década de 1970. Opera en la modesta casa del señor Vicente Jiménez que cuenta con techo de lámina y fachada de ladrillos. Los anuncios informan sobre el día y hora de los cultos, además del mensaje: “Cristo te ama, ven a orar con nosotros”. La estructura organizacional

está compuesta por el pastor que se encarga del culto o adoración los domingos a las 11 am. y 5 pm. En el lugar se reúnen aproximadamente 20 personas adultas, todas pertenecen a la colonia.

La Iglesia Evangélica “Gracia de Dios” nació a partir de la iniciativa del pastor Roberto Tapia y de Lorena García, residentes de la colonia Ajusco, que realizaban reuniones en su hogar. Posteriormente se rentó un salón de fiestas que es donde se realizan sus encuentros dominicales. Participan alrededor de 15 personas. En su estructura eclesial solo se cuenta con el pastor que se encarga del culto dominical; entre semana hay reuniones pequeñas en domicilios particulares para conocer la Biblia.

La Iglesia Universal del Reino de Dios “Pare de sufrir” no se ubica propiamente dentro de la colonia Ajusco, pero toma especial relevancia por el hecho de encontrarse prácticamente en el límite entre la colonia Los Reyes y la Ajusco, también por estar sobre la avenida Aztecas, principal arteria entre las colonias. El templo era un antiguo salón de fiestas sociales. Sobre la avenida Aztecas podemos encontrar un espectacular de gran formato invitando a la gente a participar en la Iglesia. La fachada sigue conservando el nombre del salón de fiestas que se llamaba “Brescia”, también podemos encontrar dos letreros de color dorado, uno que dice *Santuario de la Fe* y el otro *Jesucristo es el señor*; es visible un estacionamiento para ocho autos aproximadamente. En su interior se encuentra una escalera de caracol que llega a la estancia principal, con unas 300 sillas. En el fondo está colocada una cruz color café (dos metros de alto aproximadamente) y un púlpito con una cruz dorada en medio. La estructura organizacional está compuesta por el pastor principal, el pastor auxiliar y los *obreros*, que son las personas que apoyan en las actividades. En el templo se reúnen diferentes grupos, el de evangelización que se dedica a invitar a personas que tengan problemas para que vayan al templo y se ore por ellas; el grupo ABC que en caso de una catástrofe se dedica a recolectar víveres, un grupo que apoya a personas mayores dando regularizaciones para que presenten sus exámenes ante el INEA y un grupo de jóvenes que realiza diferentes actividades. Se reparte un periódico que toca diversos temas: religiosos, de interés social y actividades eclesiales.

La iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (Mormones)

Esta agrupación religiosa nace a principios del siglo XIX en Estados Unidos y llega a México en 1876 por Ciudad Juárez. En 1983 empieza a funcionar el Templo de la Ciudad de México, y en el 2000 se instala un “centro de reunión” o capilla en la colonia Ajusco. Esta capilla atiende dos secciones: Pedregal y Coyoacán. Cada una de ellas está compuesta por distintas colonias, entre las cuales se encuentra la colonia Ajusco (en la sección de Coyoacán). Se tienen alrededor de 650 personas bautizadas de las cuales 120 participan regularmente en el culto dominical. El momento principal es la ceremonia dominical que dura tres horas y está dividida en tres partes: en la primera toda la congregación tiene actividad conjunta, en la segunda hay una clase de doctrina, y en la tercera se ven programas para cada grupo específico. La organización está dividida en grupos etarios o sexuales que se reúnen una vez por semana: niños de primaria (3 a 12 años), hombres jóvenes de 12 a 17 años, mujeres jóvenes de las mismas edades, hombres adultos solteros de 18 a 27 años, hombres casados, grupo de mujeres (llamado Sociedad de Socorro).

La estructura administrativa y religiosa de la capilla, para cada sección, está compuesta por un obispo, que tiene dos consejeros y una secretaria, y un presidente y dos consejeros de cada grupo que se atiende. Estos forman el consejo, que se reúne una vez al mes para coordinar las acciones de la capilla. Los contenidos de la ceremonia dominical y de la doctrina para cada grupo son exactamente los mismos en todo el mundo, al igual que la forma de organización en grupos. En la arquitectura sucede lo propio, se respeta estrictamente las disposiciones con las cuales se construye un centro de esa naturaleza en cualquier lugar. El edificio está compuesto por dos alas comunicadas por un pequeño pasillo con puertas de vidrio, el ala izquierda tiene un salón grande donde sucede el encuentro dominical, y el derecho varios pequeños cuartos y salas que sirven para oficinas, clases de doctrina o bautizos (algunas de estas salas poseen el dispositivo necesario para que los fieles puedan ser bautizados sumergiéndose por completo bajo el agua). Afuera se cuenta con un amplio estacionamiento, una cancha de

baloncesto y jardines limpios con pasto bien cuidado. Quizás el único lugar para la originalidad está reservado a una pizarra de pequeñas dimensiones con informaciones cotidianas. En ella, en tiempo de fiestas patrias se invita: “da el segundo grito con nosotros. Fiesta mexicana, viernes 26 de septiembre. Capilla Coyoacán 7 p.m. No te pierdas de: baile, toro mecánico, mariachi, antojitos y por supuesto música viva...”⁹

Salón del Reino de los Testigos de Jehová

Los Testigos de Jehová llegaron a México a finales del siglo XIX. El Salón del Reino de la colonia Ajusco se instala a partir de 1998, luego de que la aprobación de la ley de asociaciones religiosas y culto público en 1991 permitiera la expansión de estas iniciativas (Higuera, 2007: 300). El *salón* está construido en un amplio terreno en una de las calles interiores de la colonia; es una casa elegante y bien iluminada de dos pisos que mantiene la arquitectura con los patrones internacionales. En su pared blanca está inscrita en azul la frase “Salón del Reino de los Testigos de Jehová”, lo que es la única alusión religiosa externa. En su reunión semanal participan más de 100 personas.

Su estructura administrativa es jerárquica y homogénea, en concordancia con los mandatos de su matriz. El cuerpo de ancianos es la instancia colegiada de dirección y sus miembros ocupan ese lugar por su fidelidad y compromiso más que por sus competencias espirituales (Fortuny, 1996: 198). Se tienen comités temáticos que son los que se encargan de administrar las cuestiones puntuales del salón, como servicios, publicaciones, enseñanza, etc.

Habida cuenta de que para este grupo religioso todo miembro bautizado está llamado a dar testimonio (Fortuny, 2003: 249), una de sus principales estrategias de proselitismo es la visita casa por casa. Lo hacen por distintas colonias de acuerdo con la “congregación” a la que pertenecen, que es responsable de un territorio de prédica. El tiempo que se le dedica a esta actividad dependerá del grado de compromiso, habiendo diferentes modalidades. Las “con-

⁹ Septiembre de 2008.

gregaciones” se reúnen una vez por semana, menos el domingo. El soporte para su prédica está formado por las numerosas publicaciones internacionales, de las que destacan la revista *La Atalaya* y *¡Despertad!* Se cuenta además con una escuela de preparación para proclamar mejor el mensaje. Su labor consiste, en voz de uno de los Ancianos de la colonia Ajusco, en “predicar las buenas nuevas del Reino de Dios y ayudar a la gente a entender tanto los evangelios como la Biblia en general; sobre todo se trata de invitar a accionar en su vida cotidiana con base en lo que dice la Biblia”.¹⁰

La religiosidad popular

La fiesta religiosa y sus interacciones entre el mundo rural y el urbano ha sido el interés de distintos investigadores que intentan dar cuenta de las transformaciones, continuidades y resignificaciones de la dinámica festiva y sus significados (Sevilla y Portal, 2005). Específicamente, la bibliografía sobre la religiosidad popular es abundante tanto en términos conceptuales como en estudios empíricos (Giménez, 1978; De la Peña, 1980; Cortés Ruiz *et al.*, 2005, Álvarez Santaló *et al.*, 1989; Suárez, 2008). Por lo escurridizo del concepto, conviene apuntar que esta experiencia sucede en el marco de tres características generales: la ausencia de un contenido doctrinal estricto dictado desde un ámbito institucional, la relación directa con la divinidad a través de una imagen sin necesaria mediación de un agente eclesial, y la eficacia en términos de respuesta concreta a las exigencias del creyente (Uña y Hernández, 2004: 1203).

En el caso de la colonia Ajusco, las expresiones de religiosidad popular son de lo más variadas, representando una de las formas religiosas más dinámicas del barrio. Por su dispersión y cantidad, es difícil realizar un inventario exhaustivo de las imágenes, pero se puede mencionar a las siguientes como las más visibles: Virgen de Guadalupe, El Señor de los Milagros, San Luis Rey, Virgen de la Candelaria, Virgen de la Anunciación, San Miguel Arcángel, Cristo Rey, Virgen de Juiquilla. Cada imagen recorre calles y casas con circuitos diseñados por los organizadores y fiestas con participa-

¹⁰ Entrevista en el Salón en la colonia Ajusco, septiembre de 2008.

ción masiva de fieles. El año entero hay múltiples fechas de festejos a imágenes que varían en su dimensión e importancia.

Existen tres formas de la religiosidad popular en la colonia Ajusco.

- i. El modelo eclesial. Se lleva a cabo con imágenes que pertenecen a una de las parroquias del barrio o de las colonias vecinas que están custodiadas por la propia iglesia. De distintas maneras, a través de comisiones de festejos o mayordomías, se organiza una fiesta patronal convocada y orquestada desde las autoridades eclesiales. El caso más claro de este modelo es la celebración de Cristo Rey (finales de noviembre) de la parroquia de la Resurrección y la de la Virgen de la Anunciación (finales de marzo), que es la principal imagen en la Capilla del mismo nombre (las dos dependientes de los jesuitas). En ambos casos, se conforma una comisión de festejos —que, como vimos, forma parte de la estructura eclesial y del programa pastoral— que es la responsable de la recolección del dinero y la organización operativa del evento. En la comisión participa un sacerdote, aunque su función sea más de acompañamiento que de dirección. Estas fiestas requieren varios meses en la preparación y se llevan a cabo en una semana, siendo el fin de semana el día de más actividades.

En el caso de la Virgen de la Anunciación, una réplica suya va circulando por domicilios en pequeñas peregrinaciones barriales durante la semana de preparación del festejo. El sábado se organiza una importante y concurrida procesión de la Iglesia de la Resurrección a la capilla de la Anunciación en la cual se invita a otras imágenes de las parroquias vecinas, de modo que el desfile sagrado muestra varios rostros. Se sugiere que las calles por donde pasarán las imágenes estén adornadas, y que la gente salga a sus puertas para acompañar la peregrinación. El día de la fiesta, las actividades empiezan muy temprano con “Las Mañanitas” a la Virgen, misa, danza de chinelos y santiagueros, nuevamente una procesión local, eucaristía, danza azteca, eventos artísticos y recreativos, una última misa en la noche, presentaciones musicales y lúdicas, y se concluye con fuegos piro-técnicos y quema de toritos. Una similar agenda sucede para la fiesta de Cristo Rey en la Iglesia de la Resurrección.

A la vez, este tipo de celebraciones, orquestadas desde la estructura eclesial, sucede cuando santos de otras parroquias realizan visitas

cortas de paso. Así por ejemplo, la capilla del Señor de los Milagros recibe al Señor de la Misericordia con un festejo que dura dos semanas en el que participan distintas imágenes, danzantes y fieles. El día de la despedida, la procesión toma las principales calles de la colonia Ajusco y Santo Domingo, con la participación de cientos de personas y una gran fiesta popular.

- ii. El modelo intermedio. Existen festividades con imágenes que, si bien pueden alojarse en la parroquia, el grupo responsable de la organización y la promoción de la devoción no responde a la estructura oficial, por lo que se mantiene más bien una relación instrumental. Es el caso de San Luis Rey. Esta devoción fue promovida en la década de 1960 por migrantes michoacanos del pueblo Nahuátzen, cuyo patrón es San Luis Rey. La imagen es la réplica de la que está en Nahuátzen y la fiesta en el DF se la realiza en agosto, una semana antes —o una después según sea el caso— de la celebración michoacana, con el objetivo de que los devotos puedan participar en los dos eventos. La instancia responsable de la gestión y convocatoria del evento es la Comisión Organizadora Michoacana de Residentes en el Distrito Federal de la Colonia Ajusco Coyoacán.

Semanas antes de la fiesta, San Luis Rey va transitando de hogar en hogar y se realizan oraciones en cada visita. El sábado sucede una gran peregrinación del último domicilio a la capilla de la Anunciación. En el camino, una banda traída desde Michoacán ameniza la procesión con música típica purépecha —no religiosa—. Entre la gente, muchas personas visten atuendos de origen rural: sombrero de ala ancha, camisas con figuras de caballos, botas, etc. Entre las mujeres, las más jóvenes y solteras visten trajes típicos; lo hacen porque la tradición en Nahuátzen es que se debe realizar un concurso de montar al toro, y los vencedores son coronados por adolescentes no casadas. También hay grupos de jóvenes urbanos con indumentarias cargadas de símbolos propios, como el cabello completamente recortado y con figuras, tatuajes, etc. La ingestión de alcohol en la mayoría de los miembros es notable.

En la llegada al templo, el sacerdote recibe la imagen con aplausos y rezos colectivos, la banda ingresa y sigue con la música local. El domingo continúa la fiesta, comenzando por una eucaristía matinal y música en la puerta con múltiples bailes michoacanos.

Este modelo opera con una intervención más bien puntual de las autoridades eclesiales. La imagen pertenece a la parroquia (aunque originalmente fue ofrecida por los fieles), pero en la comisión de fiestas tiene mucho menor participación el sacerdote; su función está más bien concentrada en el momento de recepción y celebración eucarística. En este caso, el grupo que convoca la imagen tiene que ver con una identidad regional.

- iii. El modelo autónomo. Existen imágenes que pertenecen a particulares que no preguntan ni permiten ninguna injerencia de sacerdotes; si estos participan, es por invitación puntual para realizar una eucaristía, nada más. Se trata de empresas personales de salvación que se caracterizan por la adquisición de una imagen por distintos medios y razones vinculadas a la experiencia propia de su dueño, quien decide su promoción. Ellos controlan el tiempo, el dinero, la ruta, el contenido, etc. de la figura. Por ejemplo, entre tantas otras, está el caso de una imagen de la Virgen de Juquila, que pertenece al señor José, quien le rinde culto desde hace siete años, luego de haber atravesado por una situación difícil en su vida y pedirle a ella fortaleza para superar sus problemas. Desde que “le respondió”, adquirió una imagen suya en Oaxaca y la hace transitar por los hogares que se lo solicitan. Él se encarga de coordinar con las familias receptoras y de realizar el traslado, así como de promover una peregrinación anual a su lugar de origen. Don José muy esporádicamente participa en actividades eclesiales, su fe se alimenta de su contacto regular con la Virgen. El caso de don José se repite cientos de veces. Incluso algunas imágenes salen a las peregrinaciones oficiales a plegarse al tránsito de las imágenes legítimas para luego regresar al altar personal; en ese tránsito, no es extraño que las familias regalen pequeñas estampas con su imagen y su apellido inscrito en la parte posterior.

Estas diferentes formas que asume la religiosidad popular tienen grados distintos de participación eclesial. En ocasiones se puede solicitar mayor injerencia del sacerdote, en otras se le cierran las puertas. El intercambio entre ellas es también considerable: las imágenes se visitan, comparten, peregrinan juntas de acuerdo a las afinidades de sus dueños. La diversidad y maleabilidad, de acuerdo con las necesidades de los creyentes, hacen que la religiosidad popular

sea una de las maneras más extendidas de la práctica religiosa en la colonia Ajusco.

El culto a la Santa Muerte y la santería

Al igual que en varias colonias del Distrito Federal, en la colonia Ajusco se pueden encontrar manifestaciones de devoción a la Santa Muerte y santería. Sin embargo son cultos que no poseen una jerarquía institucional ni un lugar fijo para celebraciones, y los espacios en los que funcionan son pequeñas tiendas o domicilios privados. Por sus propias características, estas ofertas pueden aparecer o desaparecer de acuerdo con coyunturas más o menos favorables. Pero su presencia e importancia son centrales en la configuración del campo religioso.

Las dos instancias que promueven de manera más abierta y sostenida el culto a la Santa Muerte son la señora Nieves, a la que nos referimos anteriormente —que tiene un puesto en el tianguis dominical—, y la Casa Esotérica Santa de Av. Aztecas que tiene al lado suyo un pequeño altar; este lugar se encuentra a unas cuadras de la Parroquia de la Resurrección. La señora Nieves tiene en su domicilio —que es un muy pequeño departamento en un segundo piso y de difícil acceso— un altar grande con media docena de imágenes, a las cuales adora y cuyo culto promueve. Ahí realiza curaciones, limpiezas, amarres, etc. durante la semana, lo que es su principal ocupación y fuente de ingresos. Dos veces al año, a finales de julio y el 2 de noviembre, organiza celebraciones colectivas. La de julio se lleva a cabo en un local público donde se instalan algunas imágenes, se realizan rezos y fiesta; en el acto participan alrededor de 200 personas. El festejo de noviembre se lleva a cabo en su propio domicilio, al cual va una treintena de personas a rezar y adorar. En esa ocasión se llevan mariachis para homenajear a las imágenes.

La señora Nieves solo pertenece a la Congregación del Sur, formada por seis personas que promueven el culto, pero no tiene relación con la Iglesia de la Santa Muerte que funciona en el barrio de Tepito y es la forma más institucionalizada y pública de esta devoción. Su saber proviene de herencia familiar, y su fe, de su experiencia

personal, lo que reivindica en contraposición con otras personas que promueven el mismo culto.

Por su parte, la Casa Esotérica Santa atiende al público de domingo a viernes (no sábados) de medio día hasta el final de la tarde. Entre sus servicios está la venta de objetos de adoración y realización de “trabajos”. Su altar, que permanece abierto el mismo periodo que la tienda, tiene una imagen grande rodeada de otras pequeñas y múltiples afiches alusivos. El altar tiene alcohol (cerveza y tequila), manzanas, dulces y cigarros. En el centro, un póster de menor dimensión está pegado en la pared; se trata de la santísima trinidad católica, compuesta por el padre, el hijo y el Espíritu Santo, que están en un escenario celestial rodeados de nubes y acompañados por ángeles. En las fiestas patrias, una bandera acompaña la decoración.

Con respecto a la santería, es un culto que se origina en el África y se difunde en México a partir de la década de 1970. Por sus propias características, la santería tampoco funciona apegada a una institución. Si bien en la colonia Ajusco hay muchos adeptos a esta práctica, no se los puede cuantificar, como sucede con otros cultos. Lo único visible son los comercios que abren y cierran con igual facilidad.

Tanto la santería como la Santa Muerte son iniciativas personales que dependen de la voluntad, conocimiento y fe de quien las impulsa. Por tanto, no hay una estrategia institucional, división formal de funciones, tareas y programas, comisiones, etc. Sin embargo, las redes que se generan alrededor suyo involucran a cientos de creyentes que participan en diferentes momentos de los cultos tanto de manera pública como privada.

CONCLUSIONES

Como se ha señalado en el principio de este capítulo, el énfasis analítico está puesto en los agentes religiosos productores de los bienes de salvación, más que en los laicos consumidores de los mismos. La interacción en las ofertas del campo religioso en El Ajusco nos muestra precisamente el “estado histórico del campo” al interior del cual suceden las luchas “por la imposición de la definición

legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de llevar a cabo el rol religioso” (Bourdieu, 1985: 256). Si retomamos el concepto de campo como el espacio social en el cual los agentes juegan un juego con reglas propias buscando imponer su propia visión del mismo, el monopolio de los medios de salvación y el control de la reproducción del *habitus* religioso (Bourdieu, 1971a y 1971b), lo que se expuso previamente muestra algunas de las interacciones entre los agentes que conviene ahora destacar en una perspectiva concluyente.

La lucha por el monopolio de salvación y el surgimiento de nuevos agentes religiosos

Una de las características de cualquier campo religioso es que los agentes compiten por el “monopolio y la manipulación legítima de los bienes de salvación” y el derecho legítimo de sus delegados para “administrar lo sagrado” (Bourdieu, 1985: 256). La recomposición actual en la colonia Ajusco, donde agentes de distinto origen ofrecen sus productos, se inscribe precisamente en la transformación de un campo religioso que otrora estuviera controlado básicamente por la Iglesia católica y que en la actualidad debe competir con otros agentes frente a un público de laicos que tiene libertad de opción. En los hechos, aunque la estructura católica es la más importante empresa y con mayor cantidad de adherentes en la zona, comparte el lugar con una decena de instituciones diferentes que apuntan su mensaje a un mismo público.

En este sentido, en la colonia Ajusco se vive la emergencia de nuevos especialistas, que manipulan los bienes de salvación de acuerdo a sus propios principios y que, por tanto, se disputan la atención del público usando para ello diferentes medios, que van desde el uso de símbolos como la Virgen de Guadalupe y en general de las imágenes de la religiosidad popular, hasta las figuras poco legítimas en el campo, como la Santa Muerte. De manera explícita o no, estas instancias dibujan nuevos caminos de salvación y reconfiguran los *habitus* religiosos de sus fieles de acuerdo con la inspiración propia de su tienda religiosa. Surge así otro tipo de agentes especializados que manejan capitales diversos y pretenden hacerlos valer en el

interior del campo. Un ejemplo es la santería o la devoción a la Santa Muerte, pues los que la promueven y administran no necesitan la autorización de una institución religiosa —capital religioso— ni educativa —capital educativo—, sino que su función depende de otro tipo de capitales propios del saber manejar las formas específicas de su culto (limpias, oraciones, curaciones, etc.).

Así, se puede decir que uno de los elementos que están en juego en la colonia Ajusco es la “definición de las competencias” de cada agente para poder entrar en el juego, y queda claro que estas ya no dependen de las instancias tradicionales.

Esta disputa se presenta tanto entre ámbitos más claramente diferenciados, como las iglesias tradicionales *vs.* el culto a la Santa Muerte —cuya descalificación por parte de las primeras frente a la segunda es explícita—, cuanto en formatos de religiosidad popular que no comparte las mismas búsquedas que un sector del catolicismo. Así, la experiencia de la capilla de El Señor de los Milagros y su distancia con la Parroquia de la Resurrección muestran que el origen del conflicto, que ya lleva varias décadas, sigue teniendo importancia.

Las fronteras difusas del campo

Uno de los aspectos que llama la atención en la colonia Ajusco es que la oferta de la Parroquia de la Resurrección, que como vimos es la más completa de la zona, ha diversificado sus servicios en múltiples direcciones. Si bien la dimensión religiosa propiamente está cubierta de distintas maneras (celebración de sacramentos, religiosidad popular, etc.), aparece una dimensión política muy importante que se concentra en las iniciativas de los grupos como Siloé y el Comité de Derechos Humanos, y, fundamentalmente, en la promoción de las CEB (que, ya lo dijimos, es una de las principales fuentes de inspiración pastoral). Pero todavía llama más la atención la oferta social de la parroquia, que comprende servicios educativos, jurídicos, culturales, deportivos y de salud. En el caso de la salud, es curiosa la transformación de algunas religiosas que, además de sus funciones propiamente de monjas, han incursionado en opciones de medicina no tradicional (como homeopatía, acupuntura, etc.)

y atienden en un consultorio en las instalaciones de iglesia. En ese mismo sentido, se puede traer a colación la experiencia de la celebración del 15 de septiembre, pues en esa noche se realiza una fiesta popular en el patio parroquial —con mariachis, comida y fuegos artificiales—, y es el párroco el que, entrada la noche, da el tradicional grito patriótico, invocando tanto figuras nacionales como religiosas con mensajes socio-políticos y religiosos.

Daría la impresión de que la parroquia transita de ser un centro estrictamente religioso hacia ser un centro sociocultural donde se puede asistir tanto a una eucaristía como a un campeonato de fútbol, una consulta médica, un curso de baile o al Grito de Independencia. De alguna manera, esto nos habla de una nueva situación del campo, en la cual esta instancia católica diversifica su oferta tocando las fronteras de otros campos (como el educativo, el deportivo, el político o el cívico) y exigiendo a sus administradores nuevas cualidades y funciones.

Una diversidad en distintos niveles

Como se vio, en términos generales se puede identificar en la colonia Ajusco a los agentes más legítimos en el campo (los pertenecientes a las iglesias tradicionales), a los que ocupan un lugar más desfavorecido (como el pentecostalismo), y por último a los que tienen menor legitimidad (como los promotores de la santería o la Santa Muerte). Sin embargo, este mosaico de diversidad también se reproduce al interior de cada agrupación.

En el catolicismo conviven al menos tres orientaciones pastorales fuertes: la tradicional, la socio-política y la religiosidad popular. Esta triada se refleja en el horizonte pastoral de La Resurrección, que es distinto del de la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe y del de la Capilla de El Señor de los Milagros. Cada una de estas orientaciones tiene sus propias maneras de renovarse. En la Iglesia de Guadalupe, la promoción de los “oratorios”, que responde a un plan eclesial de la diócesis, propone una manera de asumir la vida religiosa ya no concentrada en el territorio del templo, sino más bien distribuida en comunidades que se reúnen en los hogares. El horizonte teológico sigue siendo tradicional y alimentado —y controlado—

desde las estructuras oficiales, pero se introduce un giro en la organización de la vida parroquial que tiene como núcleo ya no solamente el templo, sino también el domicilio. Resulta interesante que esta propuesta recoja el formato propuesto por la Teología de la Liberación y expresado en las Comunidades Eclesiales de Base como formato de organización de la vida eclesial, pero tome radical distancia en el sentido de esa organización territorial y sus contenidos. La Parroquia de la Resurrección asume una estrategia pastoral diversificada que consiste, como lo vimos, en administrar distintas vertientes religiosas a la vez, sin entrar en contradicción entre ellas. Además, fortalece su oferta social incorporando nuevas exigencias a sus sacerdotes y religiosas (como la homeopatía, el Grito del 15 de septiembre, etc.). Finalmente, la religiosidad popular, por sus propias características, no responde a una estrategia institucionalizada de renovación, pero las tres formas con las que se presenta (a las que hicimos referencia anteriormente) es un mecanismo de reacomodo de su propuesta de fe en un contexto que tiene nuevas exigencias.

En el otro extremo, por ejemplo fuera del catolicismo, también hay tensiones en los promotores de la Santa Muerte: cada uno reclama ser el verdadero especialista de esta creencia, descalificando por distintas razones a su par. Sucede lo mismo con la santería, donde los de un comercio afirman ser más eficientes que en otro y, sobre todo, no ser lo mismo que “aquellos que adoran a la muerte”, refiriéndose a la tienda de la Santa Muerte que se encuentra a unas cuadras de distancia. Así, cada instancia religiosa tiene en sí misma una serie de orientaciones distintas que apuntan en direcciones a veces opuestas.

Si bien estas diferencias en ocasiones pueden ser fundamentales, en otros momentos se tienen grados de convivencia y flexibilidad que no parecen presentar conflictos ni para los especialistas ni para los fieles. Por ejemplo, una eucaristía entre semana en La Resurrección, celebrada por un sacerdote jesuita, se lleva a cabo en presencia de una imagen de Santiago que pertenece a una familia y que se inscribe en el ámbito de la religiosidad popular. En la homilía, el sacerdote apela tanto a su perspectiva pastoral sociopolítica progresista como a la importancia de la figura en cuestión. Al final de la celebración, se realiza un acto de “adoración al santísimo” —con

toda la ceremonia que implica—, que se inscribe en la perspectiva del catolicismo tradicional. Es decir que en una sola celebración se acude a los tres modelos principales del catolicismo en la colonia Ajusco: el sociopolítico, el de religiosidad popular y el tradicional. Algo similar podemos señalar cuando una reunión de CEB empata con la visita de una imagen de religiosidad popular que está transitando por el barrio; esa noche se tendrán contenidos de reflexión inspirados en una pastoral progresista y soportes simbólicos que provienen de la religiosidad popular.

De alguna manera parecería que el campo religioso actual permite grados de elasticidad en las distintas ofertas. La diferencia y la convivencia serían dos realidades que dibujan la experiencia religiosa de la colonia Ajusco.

Por parte de los fieles, los encuentros y paradojas parecen no ser un elemento de conflicto a la hora de dar sentido a su creencia: una animadora de CEB es a la vez responsable de una imagen de religiosidad popular; una persona que recibe a la Virgen de Guadalupe en su casa para rezar el rosario tiene a la vez una imagen de la Santa Muerte a la cual le rinde culto, etc. De hecho, todo indica que la flexibilidad para la construcción de la religiosidad es una de sus características principales, lo que nos conduce a repensar el tema de la adscripción oficial y oferta institucional *vs.* las dinámicas propias de los laicos que no necesariamente están en concordancia. Pero esto será trabajado en capítulos subsecuentes.

EXCURSO 4. ESPACIO SOCIO RELIGIOSO DE LAS EMPRESAS DE SALVACIÓN EN LA COLONIA AJUSCO

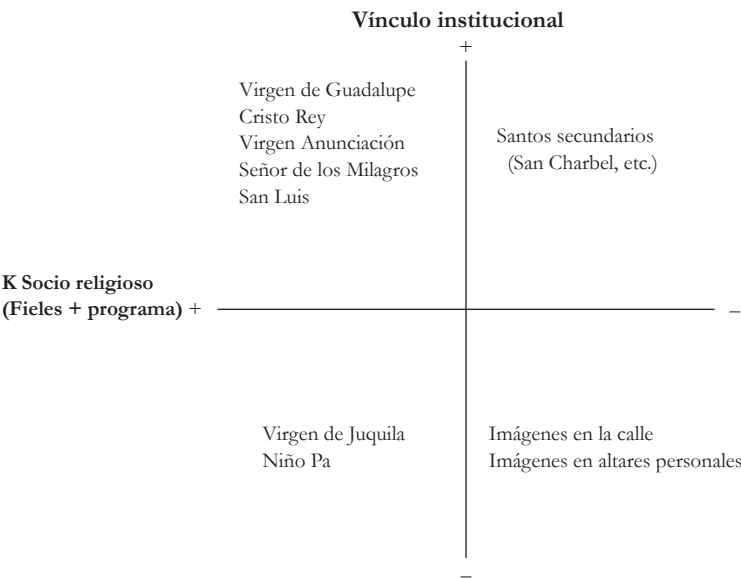
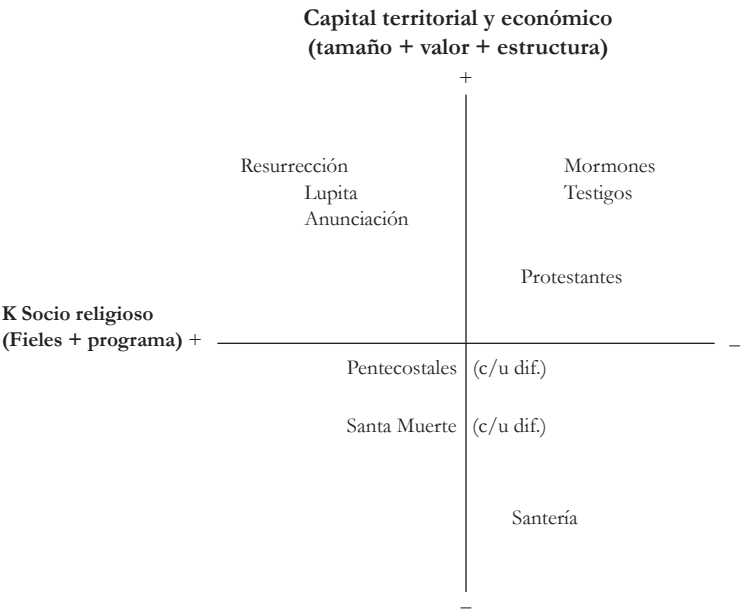
La variedad de datos expuestos en las páginas precedentes dibujan el campo religioso en su variada oferta. En el disco compacto que acompaña el libro se puede observar en el mapa cómo se distribuyen las empresas de salvación, el lugar territorial que ocupan, sus formas y estilos religiosos. En suma, el espacio material donde actúan. Sin embargo, como lo sugiere Bourdieu, construir el espacio social en el cual operan los agentes implica un grado de abstracción distinto y la necesaria construcción de un mapa con categorías analíticamente procesadas (Bourdieu, 1979). Dicho de otro modo, se deben elaborar categorías, resultado de las constataciones empíricas, que permitan dibujar el “campo de las prácticas”.

Para esta tarea, en la colonia Ajusco se debe separar dos gráficos: por un lado, aquel donde se sitúan las empresas religiosas con márgenes de visibilidad institucional que compiten en el campo con las otras (lo que en el esquema de Bourdieu de 1971a serían los sacerdotes, profetas y magos), y por otro, lado el espacio de la religiosidad popular.

Para el primer caso, se trabaja con dos variables: el capital territorial y económico, y el capital socio religioso. El primero se medirá a partir de datos recogidos etnográficamente y a través de la revisión de bibliografía adecuada, tomando en cuenta el tamaño de las instalaciones, su valor comercial y su estructura material. El segundo capital (el socio religioso), construido con la información etnográfica, se medirá además con la lectura de documentos eclesiales, entrevistas e información parroquial; las variables son la intensidad y calidad del programa de actividades, el número de fieles que participan —o su capacidad de convocatoria—, la estructura de organización parroquial y la agenda pastoral (solidez de la estructura administrativa).

Como se puede apreciar en el gráfico, quienes poseen mayor capital territorial y económico y más capital socio religioso son las iglesias católicas como la Resurrección, la Lupita y la capilla de la Anunciación. Las iglesias protestantes, mormones y Testigos de Jehová, ocuparían el cuadrante de elevado capital territorial y eco-

nómico, pero poco capital socio religioso. Los pentecostales tienen fuerte capital socio religioso y poco capital territorial —igual que la Santa Muerte—; y finalmente, la santería que se ubica en la situación más desfavorecida.



Pero si ponemos atención en la religiosidad popular, el esquema necesariamente tiene que ser distinto —y propio— por la naturaleza de esta experiencia religiosa. Las dos variables en este caso son el capital socio religioso (construido, al igual que en el cuadro anterior, a partir de la intensidad, capacidad de convocatoria y estructura de organización), pero ahora cruzado por la variable de vínculo institucional, pudiendo ser este elevado (cuando sus actividades dependen de las autoridades eclesiales) o autónomo (cuando tienen poca o nula participación de las mismas). Entonces, la distribución de las fiestas populares sucede de otra manera: la Virgen de Guadalupe y los santos patronales tienen un sólido vínculo institucional y un elevado capital socio religioso; algunos santos secundarios tienen un fuerte vínculo institucional, pero poco dinamismo, en contraste con aquellos que tienen mucha participación, pero poco vínculo institucional (como San Judas, Virgen de Juquila, Niño Pa). Finalmente, las imágenes de la calle y los altares personales no tienen ni vínculo institucional ni capital socio religioso, pero cumplen una función fundamental en la producción y reproducción de la vida religiosa privada.

EXCURSO 5. RECORRIDO DE CRISTO REY,
NOVIEMBRE DE 2011

Héctor López Guerrero
(véase gráficamente en el disco compacto)

Cada año en la colonia Ajusco se realiza la fiesta de Cristo Rey en la tercera semana de noviembre. Días antes sale el santo en un recorrido por algunas casas de dicha colonia y su vecina, Santo Domingo. Una de esas casas es la de la señora Petra Martínez González. Desde hace 20 años el santo visita este hogar; la primera visita fue por la invitación que se hizo en la iglesia de la Resurrección, donde la señora Petra, por su fe, la aceptó. A partir de entonces, los encargados del rosario van cada año a la casa dos semanas antes de la visita para saber si los podrán recibir.

Cada año la familia, particularmente los hijos, se reúnen para decidir cómo se adornará la casa y qué darán para la convivencia con las personas que acompañan a Cristo Rey. Unos días antes se coloca un cartel en el portón de la casa para invitar al rosario a los vecinos, amigos, parientes, y a la gente en general. La casa la adornan los hijos y los nietos de la señora Petra, los colores que se utilizan son el rojo y el blanco, que distinguen a Cristo Rey; se escoge un lugar en el patio donde pasará todo el día, se colocan unas cortinas del techo al suelo que están hechas especialmente para la ocasión, se ponen moños, listones, cadenas de papel por toda la casa, flores de crisantemo blanco y gladiola roja, se encienden cirios y veladoras, se quema incienso y se disponen sillas para las personas que asistan.

Horas antes, se compra lo necesario para la comida que se ofrecerá para dar gracias a los asistentes por haber acompañado a Cristo Rey en la casa. Las hijas, nietas y nueras son las encargadas de preparar la merienda en la cocina, que es el centro de reunión familiar. Algunos de los alimentos que se dan son: tamales, tortas, sándwiches, molletes, pozole, enchiladas, gelatinas, pan de dulce, tacos de canasta u hojaldras; para beber: algo caliente como café, chocolate o ponche.

Llega la hora de ir por el *santito*. Algunos de los integrantes de la familia lo hacen, otros se quedan a cuidar la casa. Cuando se llega al hogar donde se encuentra la imagen, se hace un pequeño rezo

para despedir y dar gracias por la visita de Cristo Rey, también un agradecimiento a la familia que lo resguardó ese día. Posteriormente, se escoge la ruta que se seguirá para la próxima casa. Se invita a quienes quieran cargar la base con el patrono de la iglesia; pueden ser mujeres u hombres que se turnan cada determinado tiempo o cuando alguien se cansa.

Un poco antes de empezar la procesión, se reparten las ofrendas entre la gente, que en su mayoría son mujeres y hombres de edad avanzada, muchos niños y algunos jóvenes. Estas consisten en flores, globos, veladoras y hojas de cantos. Cada familia, dependiendo de sus recursos, saca al Cristo Rey con chinelos o hasta con banda de viento, pero lo común es que peregrine con cohetes. La gente se coloca atrás de la imagen y el recorrido da inicio; solo una persona va al frente tocando una campana que avisa e invita al novenario.

En la procesión, un creyente se encarga de dirigir los cantos y alabanzas; los demás lo siguen al unísono con entusiasmo y alegría, los niños agitando los globos y las flores, algunos saludan a los vecinos que van pasando, otros toman el lugar de los cargadores, se avientan cohetes para anunciar el paso del santo. A lo largo del recorrido hay quienes están a la espera para sumarse a la caminata, hasta llegar al siguiente domicilio.

En la puerta de la casa receptora se tiene un cartel de bienvenida. La imagen es la primera en entrar y se le coloca en el lugar reservado. La comunidad reunida entra, algunos quedan parados. La señora o señor del hogar toma la palabra y da la bienvenida a todos los presentes, en seguida los encargados de llevar el rosario comienzan el rezo con un libro de misterios en mano y un rosario bendecido.

Al finalizar el rosario se invita a los acompañantes a quedarse un momento más para la convivencia, se comparte un plato con los alimentos preparados a Cristo Rey y para compartir con todos los presentes. Durante la convivencia, las personas platican sobre distintos temas: la salud, la colonia, las anteriores visitas del santo. Al final se retiran y queda solo la familia, en espera de que al día siguiente comience otra peregrinación.

Capítulo 5

Formas de la creencia: la encuesta sobre la experiencia religiosa

En este capítulo se analizarán los resultados de la Encuesta sobre la Experiencia Religiosa (EER) en la colonia Ajusco.¹ La EER se aplicó entre noviembre de 2009 y febrero de 2010 por un grupo de encuestadores compuesto por 10 asistentes y becarios del proyecto de investigación que levantaron la información “puerta a puerta”. El diseño del instrumento tuvo 55 preguntas y se dividió en tres partes: la primera, datos generales; la segunda, preguntas semi-abiertas sobre el transcurso de la vida; y la tercera, cuestionamientos cerrados sobre el aspecto socio-religioso, particularmente concentrados en las creencias, las prácticas, la religiosidad popular y cuestiones del orden político, moral y barrial. La búsqueda global era indagar sobre los contenidos de la experiencia religiosa en una colonia popular, habida cuenta de que el panorama religioso mexicano se ha transformado en los últimos años y las maneras de creer se han diversificado considerablemente. La estrategia para recolectar información fue concentrarse en una unidad barrial con especial atención en cuotas equitativas de sexo y generación; no se puso

¹ Parte del contenido de este capítulo fue publicada en 2012 en un artículo de mi autoría titulado “Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas”, en *Alteridades*, núm. 45. Para esta versión se incorporaron nuevas reflexiones y variables antes no analizadas.

énfasis en lo aleatorio sino en lo territorial y en la composición etaria de la muestra.²

Del total de 500 personas encuestadas, se elaboraron cuatro grupos de edad: 18-29, 30-49, 50-69, 70-88; cada uno de ellos con más de 100 personas, como se analizará adelante; 51% fueron mujeres y 49% varones. Más de la mitad (55%) casados, 24% solteros, 6% divorciados y 14% viudos. La escolaridad se agrupa entre primaria y secundaria (casi 50%), preparatoria o nivel técnico (25%) y universidad (16%). Las personas de mayor edad se concentran preponderantemente en los niveles más bajos de educación, mientras que con los jóvenes sucede exactamente lo contrario, aunque aún en este grupo la mayor cantidad está en bachillerato y solo 28% llega a la universidad. Se observa un patrón de ocupación preponderante en oficios inestables como comerciantes, cuenta propia o ama de casa (58%), solo 8% es asalariado no profesional y 9% trabaja como profesional: 75% tiene hijos, lo que aumenta con la edad a partir de los 30 años. Casi 50% señala que el ingreso familiar mensual oscila entre 3 500 y 8 000 pesos, 24% afirma que es menor; y 9% entre 8 000 y 16 000.

De la múltiple información que ofrece la encuesta y las variadas entradas analíticas, en este apartado vamos a privilegiar aspectos puntuales. En primer lugar presentaremos observaciones generales que reflejen de una manera global la importancia de la cuestión religiosa en la colonia. Luego se expondrá la adscripción institucional, pues los datos que ofrece la encuesta en este tema reflejan parte de la especificidad de las maneras de distribución de las personas en las opciones religiosas, y resulta particularmente interesante subrayar la triada “católicos”, “no católicos” y “sin religión”. Proseguimos con las categorías clásicas de “creencias” y “prácticas”, buscando en cada una de ellas desarrollar las tres orientaciones: catolicismo tradicional, religiosidad popular, opciones emergentes. En la quinta parte nos concentramos en la variable generacional, para entender las distancias etarias, y en el siguiente apartado observamos los datos con el acento puesto en la diferencia de género. Finalmente, construimos una tipología de las formas del creer cruzando para ello el

² Las especificaciones técnicas se pueden ver en los anexos 1 y 2.

tema del vínculo institucional en su relación con la doctrina oficial, y analizamos la tipología con especial interés en la distribución por edad y sexo.

OBSERVACIONES GENERALES

Tal como se ha visto en otros estudios empíricos sobre las creencias en México, en términos generales, en la colonia, la religión juega un rol muy importante: 86% pertenece a alguna religión, 81% tiene un altar u objeto religioso en el hogar, 21% se dice muy interesado en la religión y lo sagrado y 60% “medianamente interesado”; solo el 16% sostiene que no presenta interés; 23% asegura sentir regularmente “la presencia de una poderosa fuerza espiritual” y 25% la ha sentido una o dos veces; 48% se considera un “buen creyente” y 47% cumple con sus deberes religiosos. El ser buen creyente no tiene que ver con profundizar los conocimientos doctrinales (solo 15% está ocupado en ello, 71% solo conoce lo que recibió en el catecismo y 13% confiesa que casi se le olvidó todo), sino con cumplir las leyes y sacramentos (38%). Lo interesante es que el ideal del creyente es medido a partir de los parámetros oficiales institucionales, pero la gente, aunque no los cumpla, se considera en el camino adecuado. Estas tendencias las analizaremos en detalle en las siguientes páginas.

Al interior de catolicismo local, las parroquias de la Resurrección y Nuestra Señora de Guadalupe son las que más se conocen (45 y 35% respectivamente), siendo las capillas de La Anunciación y del Señor de los Milagros mucho menos concurridas (4 y 5%). La mayor participación en actividades religiosas institucionales es: grupos de catequesis y oración: 7%; oratorios (comunidades de oración): 7%; comunidades eclesiales de base: 6%; coros y grupos de baile: 4%; mayordomías: 3%.

En temas de moral sexual, 47% está de acuerdo con el divorcio; 52%, las relaciones prematrimoniales; 72%, los métodos anticonceptivos; 16%, el aborto; 27%, la homosexualidad. El contrapunto más notorio es entre la elevada aceptación de los anticonceptivos *vs.* la menor admisión de la interrupción del embarazo; la diferencia

interesante a subrayar es que, mientras que en la primera posibilidad solo 8% matiza el argumento con un “depende de la circunstancia”, en el caso del aborto lo hace 23%. Las relaciones sexuales prematrimoniales son bien vistas por 52%, y solo 12% piensa que “depende de las circunstancias”; no sucede lo mismo con el divorcio, que si bien es aceptado para 47%, 29% lo condiciona. La homosexualidad —y su vida conyugal— es aceptada para 27% (11% afirma que depende). El ejercicio de la sexualidad no es condenado (dentro o fuera del matrimonio) y, en el tema de la reproducción, se favorece la responsabilidad y el control. Hay relativa aceptación al matrimonio entre homosexuales. La variable que se desprende notoriamente de la opinión general es el aborto, que recibe el mayor porcentaje negativo, pero a la vez uno de los más altos en la condición para llevarlo a cabo.

Con respecto a la tolerancia religiosa, 35% de los entrevistados asistirían a una ceremonia de una religión distinta a la suya (54% no lo harían), lo que denota disposición a vivir otras experiencias. De hecho, 27% ya ha participado en alguna celebración ajena. Si consideramos que 86% de la EER se adscribe a alguna religión, se abre un margen significativo de creyentes que, a pesar de su adscripción clara, participarían en experiencias religiosas diferentes. En la misma dirección, no extraña que 75% respetaría la decisión si un familiar suyo cambiara de religión, 4% lo apoyaría; solo 9% trataría de convencerlo de que está en un error y únicamente 1% “ya no lo trataría más”.

PERTENENCIA Y ADSCRIPCIÓN

De acuerdo a la EER, en la colonia Ajusco la pertenencia religiosa sigue siendo mayoritariamente católica: 78%, lo que indica el lugar de esta empresa como la más importante del campo local. Sin embargo, como podremos ver más adelante, por un lado este dato no enseña la diversidad interna del propio catolicismo en sus múltiples variantes (desde teología de la liberación hasta religiosidad popular) ni las reconfiguraciones que se están viviendo en la experiencia religiosa, y por otro lado, a pesar de ser un dato significativo, también

la EER muestra que 14% de las personas se dicen “sin religión” y 8% pertenecen a “otra religión”. Si comparamos este dato con el entorno inmediato del DF, de acuerdo con el censo del INEGI de 2010, se tiene 82.4% de católicos, es decir, 4.4 puntos porcentuales más; la colonia Ajusco se acercaría así más bien a los estados del norte como Tamaulipas (72.9%) y Chihuahua (76.3%), aunque no llega a los del sur como Chiapas (58.3%) o Tabasco (64.5%).

La EER no permite analizar con precisión el contenido de 8% de personas que se adscriben a otras religiones, pero sí informa que se refiere al universo del pentecostalismo (entre las múltiples y dispersas opciones de autoadscripción, aparecen opciones como “cristiana”, “pentecostés”, “evangélica”, etc.). Llama la atención que la polaridad principal en este caso urbano no sea de católicos *vs.* pentecostales, como sucede por ejemplo en Chiapas, sino de católicos *vs.* sin religión. Esto lleva a pensar que este tipo de diversidad religiosa tiene una matriz distinta a la que sucede en otras zonas del país, repartándose las opciones en tres polos distintos.

CUADRO 1
COMPARATIVO DE ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA DE LA COLONIA AJUSCO
CON ALGUNOS ESTADOS DE LA REPÚBLICA
(CON BASE EN INEGI, 2010)

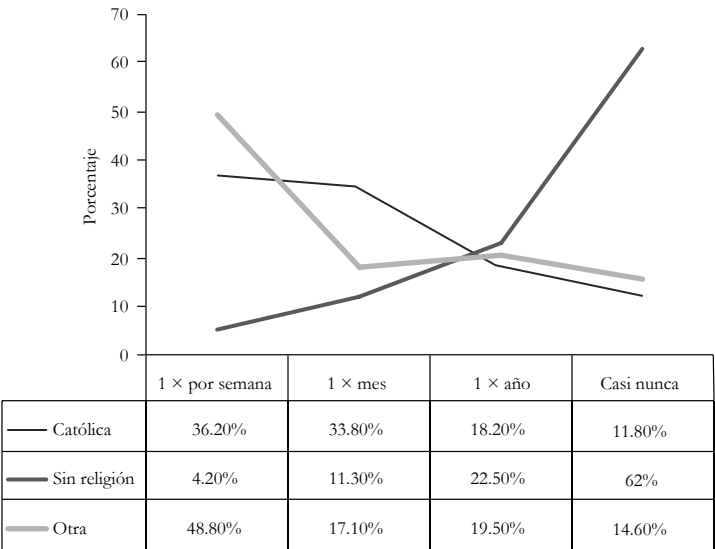
<i>Entidad</i>	<i>Católico</i>	<i>Sin religión</i>	<i>Otro</i>
Guanajuato	93.80%	1.40%	4.80%
Distrito Federal	82.40%	5.50%	11.60%
Nuevo León	82.30%	4.10%	13.60%
Sonora	82.20%	6.50%	11.30%
Ajusco	78.00%	14.00%	8.00%
Chihuahua	76.30%	7.40%	16.30%
Tamaulipas	72.90%	6.70%	20.40%
Tabasco	64.50%	9.50%	26.00%
Chiapas	58.30%	12.10%	29.60%

El universo simbólico cristiano es similar entre católicos y pentecostales: en ambos, 98% cree en Dios; 84% de los primeros creen en el cielo y 49% en el infierno, mientras entre que los segundos lo hace 71% y 51%; 65% y 68% —respectivamente— practica la oración

diario. La diferencia fundamental entre ellos aparece en las prácticas de religiosidad popular: 92% de los católicos tienen un altar, 54% han recibido a la Virgen, 93% cree en ella y 36% reza a Guadalupe en diciembre, mientras que de los no católicos solo 32% cree en la Virgen, 29% la recibió en casa y 19% le reza a fin de año. La creencia en la Santa Muerte es preponderantemente católica (18%), y en menor medida “sin religión” (10%); solo 7% de los de otra religión creen en ella.

El mundo pentecostal muestra mayor consistencia doctrinal: consideran a Jesús como un salvador y redentor del pecado en 58% (para los católicos, solo 41%). Con respecto a lo que hay después de la muerte, 54% de los pentecostales se refieren a “vida y resurrección” mientras que solo 31% de los católicos responden de esa manera. Asimismo, la calidad del vínculo eclesial es mayor: 49% de pentecostales participa una vez por semana en ceremonia religiosa *vs.* 36% de los católicos; la relación porcentual cambia cuando se pregunta la frecuencia: 34% de los católicos asiste una vez al mes mientras que solo 17% de los evangélicos lo hacen.

GRÁFICA 1
PERTENENCIA Y PARTICIPACIÓN RELIGIOSA



CUADRO 2
CREENCIAS Y ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA

	<i>Católicos</i>	<i>Sin religión</i>	<i>Otra religión</i>
<i>Catolicismo tradicional</i>			
Dios	98%	46%	98%
Diablo	49%	21%	51%
Cielo	84%	28%	71%
Infierno	62%	22%	39%
Ángeles guardianes	65%	22%	44%
Milagros	81%	27%	66%
<i>Religiosidad popular</i>			
Virgen de Guadalupe	93%	21%	32%
San Luis Rey	47%	4%	7%
Señor de los Milagros	64%	10%	15%
Virgen de Juquila	56%	10%	7%
Niño Pa	43%	6%	15%
<i>Otras referencias religiosas</i>			
Santa Muerte	18%	10%	7%
Duendes y troles	13%	11%	5%
Fantasmas, aparecidos y espíritus	33%	30%	22%
Nahuales	16%	15%	10%
Energía dentro de uno mismo	72%	77%	58%

CUADRO 3
FRECUENCIA DE ORACIÓN Y PRÁCTICAS POPULARES

	<i>Católicos</i>	<i>Sin religión</i>	<i>Otra religión</i>
Con qué frecuencia hace oración			
Diario	65%	13%	68%
Cada que me nace	19%	28%	10%
Nunca	3%	35%	7%
Prácticas populares			
Tiene altar u objeto religioso	92%	42%	37%
Ha recibido alguna imagen en casa	54%	25%	29%
En fiesta de Guadalupe (diciembre) reza en el barrio	36%	7%	19%

46% de los “sin religión” creen en Dios, dato que aunque es mucho menor que los creyentes (98% católicos o pentecostales), revela que no se requiere confesar una adscripción para mantener

esa creencia; aunque a la vez creen en la energía, en que Dios es una fuerza vital (22%). También 21% cree en la Virgen de Guadalupe, 30% en fantasmas y 15% en nahuales, manteniendo porcentajes cercanos a los católicos en estas creencias emergentes; 12% reza a diario y 28% cada que le nace; 30% realiza un altar de muertos (más que los no católicos [27%] y menos que los católicos); 42% tiene un altar familiar en casa. Consideran a Jesús como un líder al lado de muchos otros (55%), lejos de las otras posiciones; 44% cree que no hay nada después de la muerte y 15%, que hay reencarnación en otro ciclo vital, siendo el porcentaje más elevado. Su relación con la religión se inclina hacia las creencias emergentes: creen en duendes y troles (11%), en fantasmas (30%), en nahuales (15%) y en la “energía dentro de uno mismo” (77%): 18% participa en la carga de energía en los equinoccios y 17% en rituales indígenas. En términos políticos, 32% se considera de izquierda (mayor a los demás), pero comparte casi de manera homogénea con católicos y “otra religión” el poco interés por la política (más de 60% en cada grupo). Respecto de las posiciones morales, se ubican muy por encima de los demás favorablemente al divorcio, anticonceptivos, aborto, etc. En suma, esta orientación secularizada de la vida religiosa comparte algunos elementos de la práctica y creencia católica, pero tiene una mayor influencia de creencias emergentes y una posición político-moral progresista.

Hay que señalar que un sector del catolicismo empata con las prácticas y creencias de los no creyentes, particularmente en las nuevas referencias religiosas y las prácticas emergentes. Así por ejemplo, la distancia entre ambos respecto de las creencias nuevas (duendes, fantasmas, nahuales, energía) oscila entre 1 y 5 puntos porcentuales, mientras que la relación con los pentecostales en esos puntos es más marcada; en el caso de la lectura del Tarot, el I-Ching y otros, 18% lo hace “a veces”, 10% de los católicos y los evangélicos nada.

CREENCIAS

En cuanto a las creencias, estas son de tres naturalezas: tradicionales del universo católico (Dios, diablo, cielo, infierno, espíritu santo, etc.),

religiosidad popular (vírgenes y santos) y referentes emergentes o indígenas (duendes, nahuales). La herencia del catolicismo tiene amplia adhesión: 90% creen en Dios, 45% en el diablo, 75% en el cielo, 55% en el infierno, 72% en los milagros, 75% en el espíritu santo, 72% en los milagros. Hay que subrayar que las referencias negativas tienen menos impacto que las positivas, lo que puede indicar la pérdida de eficacia en el sistema coercitivo eclesial donde la noción del pecado (y sus consecuencias, como el infierno o el diablo) ya no juega el mismo rol que en el pasado. Las devociones populares se sitúan por debajo de los elementos positivos del catolicismo, pero por encima de los negativos. En ese universo, la Virgen de Guadalupe es la de mayor importancia (77%), seguida —con amplio margen— por el Señor de los Milagros (52%), la Virgen de Juquila (45%) —de origen oaxaqueño—, la de la Anunciación (45%), San Luis Rey (38%) —de Michoacán—, el Niño Pa (36%) y los fantasmas y aparecidos (32%). Las creencias emergentes se manifiestan en 12% de personas que mencionan a duendes y troles, y 15% a nahuales.

La Santa Muerte tiene 16%, y los ángeles guardianes aparecen con 57%. Estas dos son “creencias bisagra” porque evocan dos universos simbólicos a la vez. La primera es, por un lado, una reinención de la religiosidad popular en sus formatos y usos, y por otro lado incorpora formas nuevas del ambiente cultural actual. La segunda puede evocar tanto al mundo mágico contemporáneo y el *New Age* como a la tradición angelical católica. En esa misma dirección, llama la atención el alto porcentaje de personas que dicen creer en “la energía dentro de uno mismo” (71%), que resulta una idea muy acorde con la sociedad de este tiempo, cuyo contenido puede convivir con cualquiera de las otras creencias y que tiene aceptación en un porcentaje muy elevado, cercano a los más importantes.

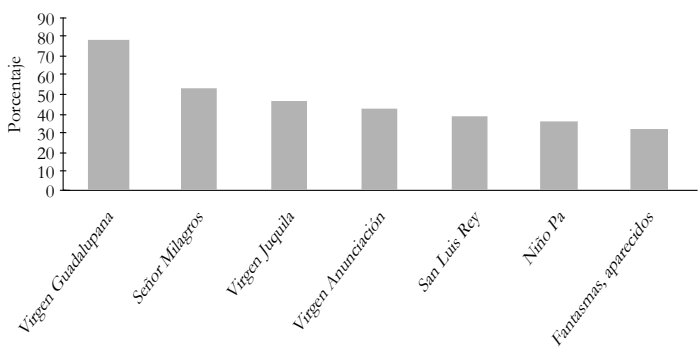
En lo que se podría denominar teología personal, podemos observar interesantes resultados. Dios es entendido por 30% de las personas como una “fuerza vital o energía”, 24% “la Trinidad (padre, hijo y espíritu santo)”, y 19% “un ser muy bueno”. La primera respuesta evoca a la energía, es decir, no una personificación, sino más bien un concepto ambiguo sin carga moral que tiene un origen físico para su explicación. La segunda es la respuesta canónica,

se trata de una categoría formal del catecismo inculcado por el catolicismo. La tercera también evoca una idea global que concentra su fuerza en un valor: “ser bueno”. En similar sentido, 74% considera que Dios está “en todas partes”, 18% “dentro de uno mismo”, 2% “en el templo” y 1% en la imagen de la Virgen u otras. Como se puede apreciar, si bien hay un consenso en la existencia de Dios (90%), el acuerdo es menor respecto de su definición y menor aún respecto de su territorio. Si bien la EER solo ofrece tres opciones para la pregunta sobre el mismo —una que apunta a la tradición dogmática, otra a la fuerza energética y la tercera a la valoración moral—, es un dato importante que en la distribución de la respuesta la más abundante sea la energía, aunque la triada tiene una relativa cercanía. No sucede lo mismo respecto del lugar de lo sagrado; ahí para la enorme mayoría (74%) Dios está en todas partes —y no en el templo—, seguida de lejos por la idea de “dentro de uno mismo”; la divinidad tiene dos nuevas habitaciones: la totalidad (todas partes) y el cuerpo (uno mismo). Este dato cuestiona la idea de una tendencia del catolicismo que sostenía que Dios estaba preferentemente en el templo, la hostia y el santísimo. Si a este dato le añadimos, como se verá adelante, la distancia con el mundo institucional, queda más claro que hay un proceso en marcha de reconfiguración de las creencias del catolicismo. Para la religiosidad popular no sucede lo propio: la no presencia de la divinidad en las imágenes no implica necesariamente ni una reelaboración teológica ni su desplazamiento como expresión de fe, sino más bien que esta opera en las prácticas, siendo ese el lugar para desplegar su eficacia.

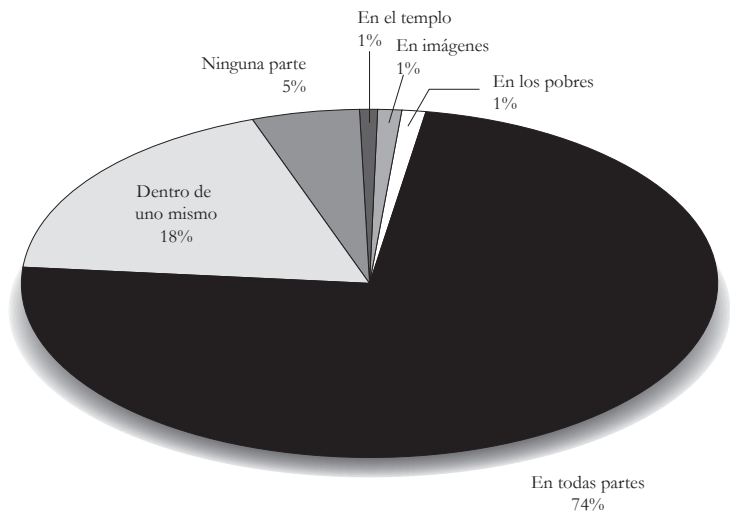
Con respecto a la percepción de qué hay después de la muerte, la respuesta se distribuye en las siguientes opciones (cerradas desde su elaboración): 29% “vida y resurrección”, 21% “nada”, 14% “cielo, paraíso, infierno”, 11% “reencarnación en otro ciclo vital”, 2% “encuentro con el cosmos”. En este caso no hay una polarización tan marcada, pero llama la atención que la referencia a la resurrección sea elevada y conviva con la idea del vacío (“nada”). Solo 14% responde dogmáticamente con las referencias de cielo/infierno; es decir que si bien 75% cree en el cielo y 55% en el infierno (como lo acabamos de ver), estos lugares no juegan un rol después

de la muerte; así, la muerte no sería el paso hacia el premio (cielo) o el castigo (infierno), sino que el abanico de posibilidades es mayor. También destaca que 11% evoque la idea de “otro ciclo vital”, que más bien fue acuñada y difundida tanto por religiones orientales como por discursos más globales sobre la reencarnación de la energía o explicaciones cíclicas al tema de la vida y la muerte.

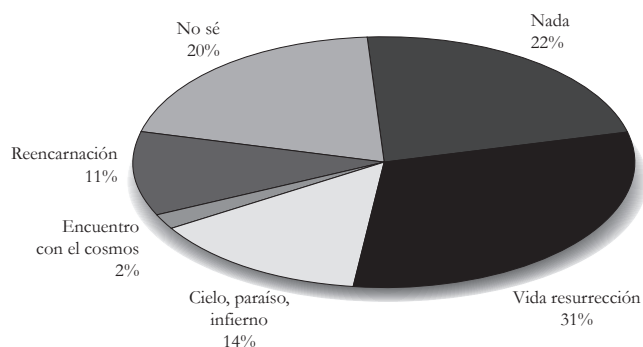
GRÁFICA 2
USTED CREE EN...



GRÁFICA 3
¿DÓNDE ESTÁ DIOS?



GRÁFICA 4
¿QUÉ CREE QUE HAY DESPUÉS DE LA MUERTE?



PRÁCTICAS

En lo que a las prácticas religiosas se refiere, estas se dividen en dos grandes rubros: las individuales —particularmente la oración— y las colectivas. La oración es practicada de manera relativamente regular por 92% de los entrevistados, lo que varía es el ritmo: “diario” 58%, “una vez a la semana” 7%, “una vez al mes” 2%, “cada que me nace” 20%, “cuando tengo un problema” 5%. Destaca que seis de cada 10 personas recen diariamente, pero también es importante que dos de cada 10 lo hagan “cuando me nace”; la primera respuesta refuerza el lugar de la oración en la vida cotidiana; la segunda, que no es contradictoria, acentúa la voluntad de esta práctica que reposa no en la obligación sino en el deseo (orientación similar se verá adelante en la asistencia a las ceremonias religiosas). El lugar privilegiado para la oración es “en cualquier parte” (56%), seguido de “el templo” (10%) y “frente a la Virgen o una imagen” (9%). La noción de “cualquier parte” desplaza, al igual que con las preguntas sobre dónde está Dios, al territorio sagrado por excelencia que era una iglesia. De hecho, tanto la parroquia (espacio institucionalmente establecido como lugar de comunicación religiosa) como las imágenes de la religiosidad popular (que responden a la voluntad y conveniencia del creyente) empatan en preferencias para rezar.

Respecto de las prácticas colectivas, estas pueden ser de tipo oficial, tradicional-cultural, religiosidad popular o emergentes. La frecuencia de participación en ceremonias oficiales es la siguiente: 32% “una vez por semana o más”, 29% “una vez al mes”, 19% “una vez al año (ceremonias importantes, bautizos, navidad, etc.)”, 19% “casi nunca o nunca”. Los dos grupos polares en este caso son los que participan con cierta regularidad (61%) y los eventuales y alejados (38%). Cuando se indaga sobre las razones para no asistir a una ceremonia religiosa, 47% argumenta que es por “falta de tiempo”, 20% “falta de interés” y 6% porque se aburre. Las dos primeras respuestas —tiempo e interés— implican que la asistencia no se percibe como una obligación del creyente por estar bautizado y pertenecer a una comunidad religiosa, sino más bien como una posibilidad que puede depender de múltiples factores que atraviesen la vida cotidiana o que requieren mayor atención.

Las prácticas de la religiosidad popular —en su dimensión grupal— son de particular importancia en la colonia Ajusco: 11% realiza peregrinaciones a santuarios “siempre” y 37% “a veces”; 6% paga mandas a imágenes (vírgenes o santos) “siempre” y 31% “a veces”. El año pasado, 24% “hizo alguna manda o sacrificio personal como expresión de su fe”, 48% ha recibido alguna imagen en su hogar, 31% reza el rosario con personas del barrio en las festividades guadalupanas de diciembre. 29% “visita un santuario o realiza un viaje religioso como peregrinación” cada varios años, 20% lo hace una vez al año, 5% una vez al mes. Estas expresiones populares tienen un soporte intensamente colectivo para su realización y se llevan a cabo en lugares no institucionalmente destinados para ello, como la casa, la calle o la esquina donde hay alguna capilla o imagen barrial. El formato y contenido no está controlado por una autoridad burocráticamente asignada, y responde más bien a las destrezas y deseos de los impulsores y los participantes.

También las prácticas tradicionales son de amplia importancia, particularmente el altar de muertos es practicado por 46% “siempre” y por 26% “a veces”. Entre ambas, tenemos que siete de cada diez tienen incorporada esa tradición con distintos grados de regularidad. Aunque de orden distinto, apelando más bien al imaginario rural, se encuentran rituales indígenas como el baño de temascal

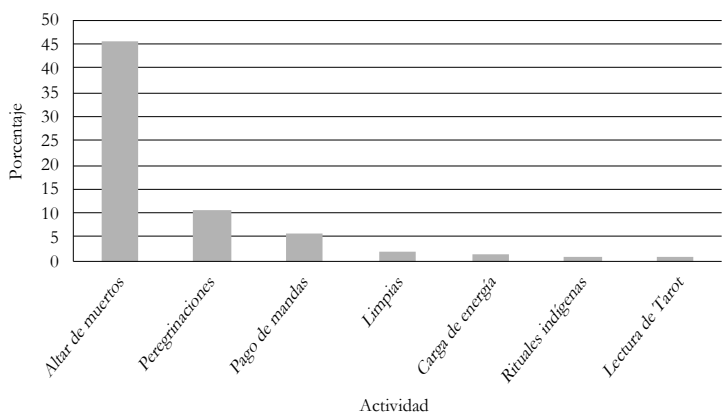
que 10% practica “a veces” y las limpias con yerberos, curanderos o brujos que practica 21% de la muestra.

Entre las prácticas emergentes podemos señalar la “carga de energía durante el equinoccio de primavera en lugares sagrados como pirámides o santuarios naturales” que representa una actividad “a veces” para 14%, y las lecturas del Tarot, *I-Ching*, caracoles, café, carta astral, etc., con 11%. Ambas administran referentes que vienen de distintos orígenes y que se instalan en las experiencias culturales contemporáneas.

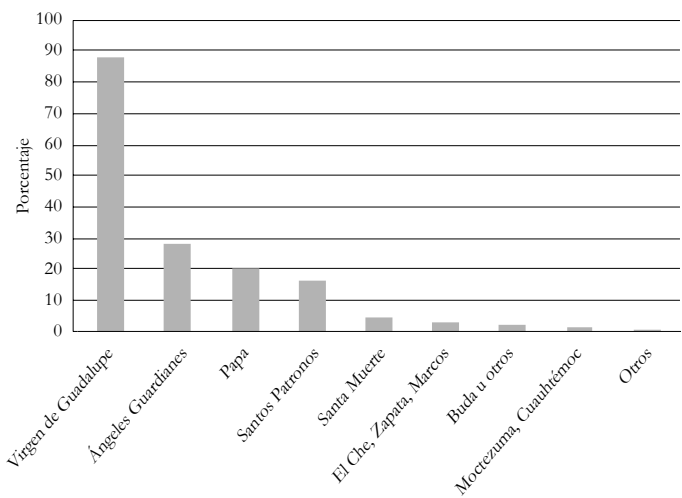
Mención aparte merece el altar en el hogar, con 81% de personas que afirman tenerlo. Este implica la construcción de un micro espacio sagrado en el hogar donde se consolida la fe a una imagen particular, y que a la vez puede fungir como una especie de repositorio de imágenes de familiares difuntos o acontecimientos importantes de la trayectoria de vida. Se trata de un espacio privado —familiar y/o personal— para la práctica y recreación de la fe. Normalmente requiere de una alimentación cotidiana, sea espiritual con velas y rezos, o material con agua, frutas u otros objetos. Es un espacio para el libre ejercicio de la creatividad religiosa donde el creyente puede inventar las combinaciones más descabelladas a partir de su propio itinerario y necesidades simbólicas. En la colonia Ajusco, frente a la pregunta sobre a quién se tiene dedicado el altar, la respuesta más importante es a la Virgen de Guadalupe (88%), las otras imágenes de religiosidad popular tienen menos adherencia: 16% al “Santo patrón o patrona de la parroquia”. Llama la atención que 20% tenga un altar dedicado al papa Juan Pablo II, lo que muestra la eficacia del catolicismo en la construcción de un ícono oficial que es venerado en un formato popular; 28% tiene en su altar a “su ángel guardián”, lo que consolida la idea de esta figura como “creencia bisagra” —a la que hacíamos referencia párrafos arriba— que puede canalizar distintas tradiciones a la vez. También es interesante que la Santa Muerte aparezca con 4%, pues al ser una reinvencción de la religiosidad popular, se utiliza el mismo formato para su veneración en el ámbito privado. Con mucha menor presencia, aparecen otro tipo de imágenes: 3% personajes políticos (el Che, Zapata, el subcomandante Marcos); 2% Buda o alguna divinidad oriental; 1% indígenas (Moctezuma, Cuauhtémoc).

Globalmente se puede observar que el universo de las prácticas religiosas en la colonia Ajusco es preponderantemente colectivo, distante de las exigencias institucionales y con amplios márgenes de resignificación de los territorios, las fechas y los contenidos. El refugio de la práctica desborda los márgenes oficiales, invadiendo cuartos, calles y plazas.

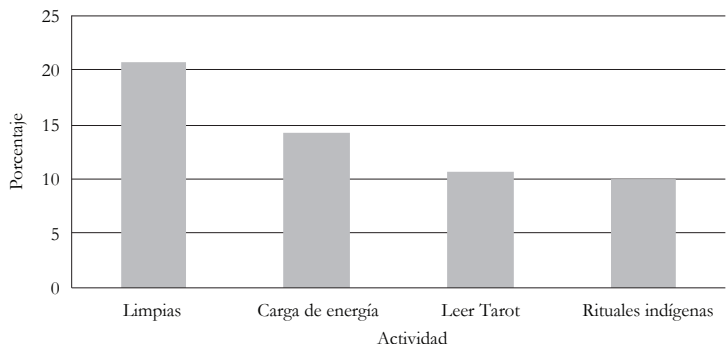
GRÁFICA 5
¿CUÁL DE ESTAS ACTIVIDADES PRACTICA “SIEMPRE”?



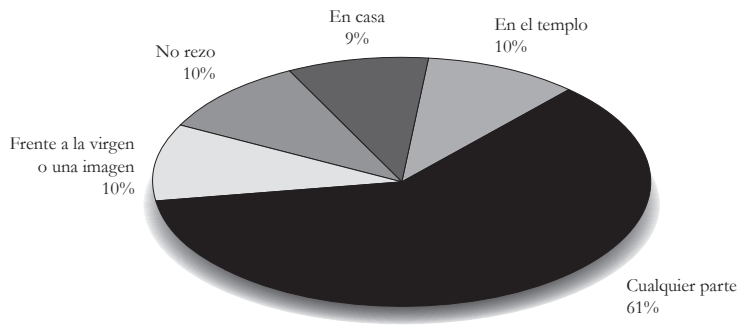
GRÁFICA 6
¿A QUIÉN TIENE DEDICADO UN ALTAR EN EL HOGAR?



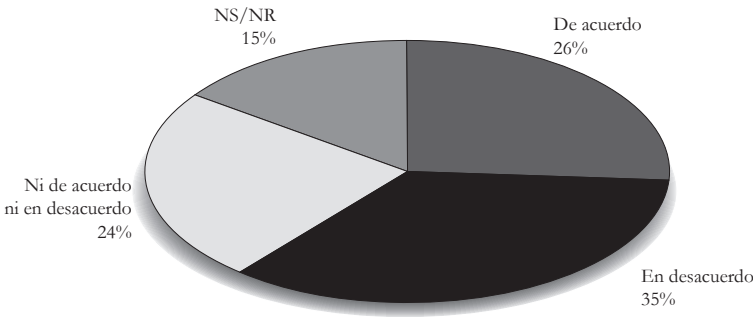
GRÁFICA 7
ACTIVIDADES QUE PRACTICA “A VECES”



GRÁFICA 8
¿DÓNDE SE SIENTE MÁS A GUSTO PARA REZAR?



GRÁFICA 9
ESTÁ DE ACUERDO CON: “TENGO MI PROPIO MODO DE UNIRME CON DIOS”



Preliminarmente, se puede concluir que en la colonia Ajusco la vitalidad de la vida religiosa es notoria. El polo dominante es el catolicismo, y en su interior se debaten dos orientaciones: la tradicional y la religiosidad popular, ambas atravesadas por la resignificación de sus contenidos y las creencias emergentes. A la vez existen otros cultos que empiezan a revelarse y que imprimen su propio sello a la experiencia religiosa. A pesar de ser la Iglesia católica la referencia con mayor adhesión, se puede observar que el cumplimiento riguroso de sus mandatos es cada vez menor, y las necesidades de fe son cubiertas por distintas tradiciones religiosas. La pluralidad se instala tanto en el propio campo religioso como al interior del catolicismo. Pero estos datos son más ricos si son analizados a partir del lente generacional, como veremos a continuación.

DISTANCIAS GENERACIONALES

Distintos estudios han mostrado la riqueza de las comparaciones generacionales, particularmente respecto al comportamiento religioso. Para lo que sigue, retomamos globalmente la reflexión sobre el transcurso de la vida desarrollada por Lalive d'Epinay y Cavalli en el Centro Interfacultativo de Gerontología de la Universidad de Ginebra (Lalive d'Epinay, 1996; Lalive d'Epinay, 1991; Cavalli, 2006). El paradigma del transcurso de la vida —entendiendo paradigma como una orientación teórica que guía el análisis y el procedimiento de formulación de conceptos y recolección de información— pretende explicar

la vida humana a partir de la intersección de tres temporalidades fundamentales: 1. la del dato biológico del ser humano como un ser vivo y con desarrollo propio (el tiempo biológico); 2. la del contexto histórico, el *oikos* sociocultural en el cual toda vida surge y se despliega en interacción con otras vidas humanas (el tiempo de la historia); 3. la del trabajo de reflexividad, a través de la cual la interpretación y la auto-interpretación constituyen al ser humano en actor histórico (historicidad del sujeto) (Lalive d'Epinay 2005).

Concretamente, para este análisis, la selección de grupos de edad buscó estudiar lo que se entiende como posiciones típicas en el

transcurso de la vida: 18-29 años, juventud; 30-49, adultez, vida afectiva, familiar y profesional instalada; 50-69, desarrollo pleno de la vida adulta y profesional, inicio de la jubilación y envejecimiento; 70-88, vejez.

Como se puede observar en el cuadro 4, el grupo I (1980-1991) está compuesto preponderantemente por solteros (73%). Su escolaridad está entre preparatoria (37%) y universidad (28%). En su mayoría o son estudiantes o comerciantes y la generalidad no tiene hijos (73%). Se trata de personas que vivieron acontecimientos como el zapatismo, el Tratado de Libre Comercio, la crisis de 1994, la transición política, la migración y los efectos del narcotráfico y la inseguridad.

En el grupo II (1960-1979), siete de cada 10 están casados, su escolaridad es menor a la del grupo I: 32% tienen secundaria, 23% preparatoria y 20% universidad. Su vida laboral gira alrededor del comercio, oficios o cuenta propia (43%). En esta cohorte la presencia de los hijos es masiva: ocho de cada diez los tienen, porcentaje que se incrementará sucesivamente. Algunos alcanzaron a vivir acontecimientos como el temblor de 1985, la devaluación, los movimientos urbanos de la década de 1980, el cisma político de 1988.

En el grupo III (1940-1959) se mantiene la tendencia a estar casado (74%), pero el nivel de instrucción desciende aún más respecto del anterior: 33% primaria y 29% secundaria. El empleo se mantiene en similar porcentaje en “comerciante, oficios”, y 93% tiene hijos. Se trata de un sector que fue tocado por acontecimientos mundiales como la llegada del hombre a la luna, la Guerra Fría, las guerrillas latinoamericanas y los movimientos culturales y políticos de 1968.

Finalmente, en el grupo IV (1921-1939) la mitad de las personas son viudas y solo queda 43% casado. La escolaridad es todavía menor: 25 de cada cien no tienen instrucción y más de la mitad solo estudió hasta primaria. La ocupación se distribuye entre “comerciante, oficios” y “trabajo en el hogar”, y 95% tiene hijos. Este grupo etario vivió la Segunda Guerra Mundial, la gestión política de Lázaro Cárdenas la expansión del estado populista, la explosión demográfica y el crecimiento urbano, además de todo lo anteriormente señalado.

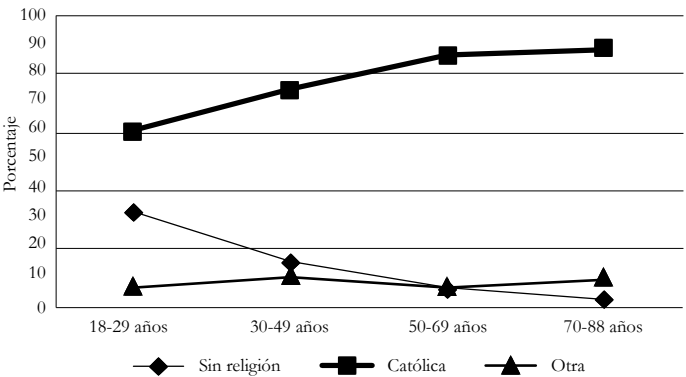
CUADRO 4
CARACTERÍSTICAS DE LA MUESTRA DE ACUERDO CON LA EDAD

	<i>Grupo I</i>	<i>Grupo II</i>	<i>Grupo III</i>	<i>Grupo IV</i>
Cohortes etarias básicas	18-29 años	30-49 años	50-69 años	70-88 años
Años de nacimiento	1980-1991	1960-1979	1940-1959	1921-1939
Edad promedio en el grupo	23	40	59	77
Número de casos	117	130	145	108
Porcentaje de la muestra	23 %	26 %	29 %	21 %
<i>Sexo</i>				
Masculino	57 (49%)	67 (52%)	77 (53%)	54 (50%)
Femenino	60 (51%)	63 (48%)	68 (47%)	54 (50%)
<i>Estado civil</i>				
Soltero	85 (73%)	22 (17%)	9 (6%)	4 (4%)
Casado	28 (24%)	94 (72%)	108 (75%)	47 (44%)
Divorciado	2 (2%)	11 (8%)	15 (10%)	4 (4%)
Viudo	2 (2%)	3 (3%)	13 (9%)	53 (50%)
<i>Nivel educativo</i>				
Sin instrucción	2 (2%)	1 (1%)	11 (25%)	27 (8%)
Primaria	1 (1%)	15 (12%)	48 (31%)	61 (57%)
Secundaria	27 (23%)	42 (32%)	42 (29%)	10 (9%)
Preparatoria o bachillerato	43 (37%)	30 (23%)	14 (10%)	0 (0%)
Técnico	9 (8%)	13 (10%)	12 (8%)	5 (5%)
Universitario	33 (28%)	26 (20%)	13 (9%)	2 (2%)
Posgrado	0 (0%)	3 (2%)	4 (3%)	1 (1%)
<i>Ocupación actual</i>				
Desempleado	7 (6%)	5 (4%)	0 (0%)	9 (8%)
Profesionista	6 (5%)	25 (19%)	14 (10%)	1 (1%)
Estudiante	46 (39%)	1 (1%)	1 (1%)	0 (0%)
Comerciante, oficios, cta. propia	39 (33%)	56 (43%)	65 (45%)	26 (24%)
Trabajo en el hogar (ama de casa)	11 (10%)	23 (18%)	36 (25%)	36 (33%)
Asalariado profesional	6 (5%)	15 (12%)	16 (11%)	2 (2%)
Jubilado	0 (0%)	2 (2%)	13 (9%)	32 (30%)
<i>Tiene hijos</i>				
Sí	31 (27%)	104 (80%)	135 (93%)	103 (95%)
No	86 (73%)	26 (20%)	10 (7%)	5 (5%)

El primer dato que resalta del análisis generacional es la diferencia en la adscripción religiosa. Es elevado el número de personas sin religión, y particularmente entre los jóvenes alcanza un porcentaje mayor respecto de los demás grupos. Los del grupo IV son más católicos, lo que va cambiando cuando desciende la edad. La pertenencia a otra religión es de menor importancia que la opción

“sin religión”, y en ella las variaciones porcentuales alcanzan solo tres puntos de distancia, manteniendo la homogeneidad para cada cohorte.

GRÁFICA 10
¿PERTENECE A ALGUNA RELIGIÓN?



Con respecto a las referencias tradicionales del catolicismo (Dios/ diablo, cielo/ infierno, etc.), la creencia en Dios es elevada —más de 90%— y tiene poca distancia en los grupos II, III y IV, mientras que para los jóvenes el porcentaje solo alcanza 77%. Pero en las demás, casi todas las referencias tienen una aceptación diferenciada que va creciendo de acuerdo con la cohorte. En la religiosidad popular, el contrapunto generacional es más marcado; para la Virgen de Guadalupe, en el primer grupo 64% dice creer en ella y en el de adultos mayores lo hace 89%; con las demás imágenes populares las distancias son relativamente similares. Lo que llama la atención es que en otras referencias religiosas, los puntos de diferencia son mucho menores: 18% de jóvenes cree en duendes y troles, y 12% del último grupo también lo hace. Con los fantasmas, aparecidos y espíritus sucede algo similar, los grupos extremos tienen mayor cercanía entre ellos que con los del medio (ver cuadro 5).

CUADRO 5
CREENCIAS RELIGIOSAS POR GRUPO DE EDAD

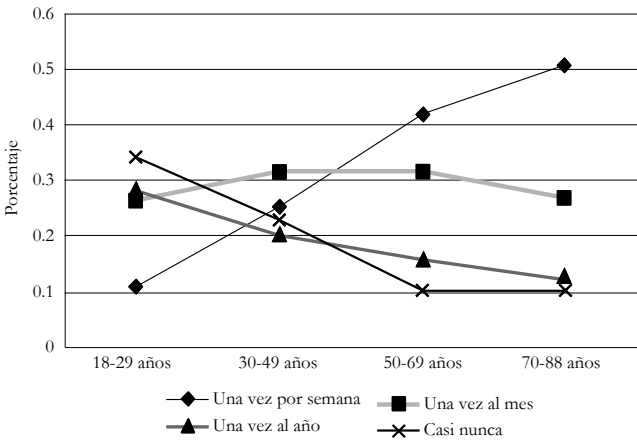
	<i>Grupo I</i> 18-29 años	<i>Grupo II</i> 30-49 años	<i>Grupo III</i> 50-69 años	<i>Grupo IV</i> 70-88 años
<i>Catolicismo tradicional</i>				
Dios	77%	92%	94%	97%
Diablo	39%	44%	50%	48%
Cielo	62%	69%	79%	88%
Infierno	44%	51%	61%	61%
Espíritu Santo	52%	77%	82%	87%
Ángeles guardianes	43%	55%	65%	65%
Milagros	54%	69%	79%	86%
Qué hay después de la muerte: vida y resurrección	14%	31%	33%	40%
<i>Religiosidad popular</i>				
Virgen de Guadalupe	64%	70%	86%	89%
San Luis Rey	18%	31%	44%	59%
Señor de los Milagros	29%	48%	57%	74%
Virgen de la Anunciación	17%	36%	50%	63%
Virgen de Juquila	19%	44%	53%	66%
Niño Pa	22%	28%	41%	52%
<i>Otras referencias religiosas</i>				
Santa Muerte	13%	6%	17%	28%
Duendes y troles	18%	9%	10%	12%
Fantasmas, aparecidos y espíritus	40%	29%	23%	39%
Nahuales	12%	11%	13%	27%

En el plano de las prácticas tradicionales de participación en la vida institucional, la asistencia semanal a una ceremonia es mayor en el grupo de adultos mayores y va decreciendo hasta llegar a los jóvenes, que solo participan en 11%. La participación mensual presenta un comportamiento más estable en cada grupo, y en la ocasional se invierte completamente la tendencia: más de la mitad de los jóvenes participan esporádicamente (“una vez al año o casi nunca”), mientras que de los viejos, solo 22% se encuentra en esa situación. Sobre las razones para no asistir a una celebración religiosa, 61% de las personas del grupo III y 51% del grupo IV dicen que es por falta de tiempo —lo que conlleva cierto grado de

culpabilidad—; 33% de los jóvenes no asisten por falta de interés y 19% porque se aburren.

La oración la realizan diariamente los adultos mayores (79%), mientras que entre los jóvenes solo reza 28%; este grupo afirma que practica la oración “cada que me nace” en 32%, cuando solamente 6% de los del grupo IV responden en el mismo sentido (ver cuadro 6). En las prácticas populares del rezo del rosario en las festividades decembrinas de la Virgen de Guadalupe, o la recepción de una imagen en el hogar, se ve más cercanía generacional que en las ceremonias institucionales anteriormente señaladas. Asimismo, existen solamente 13 puntos de diferencia entre grupos de edades ante la pregunta “¿tiene un altar u objeto religioso como una imagen, crucifijo u otro en su hogar?” Respecto de realizar una manda o sacrificio personal, la distancia es todavía menor, solo seis puntos entre el grupo I y los grupos III y IV (ver cuadro 6).

GRÁFICA 11
FRECUENCIA CON QUE PARTICIPA EN LA CEREMONIA RELIGIOSA



CUADRO 6
FRECUENCIA DE ORACIÓN Y PRÁCTICAS POPULARES POR GRUPOS DE EDAD

	<i>Grupo I</i> 18-29	<i>Grupo II</i> 30-49	<i>Grupo III</i> 50-69	<i>Grupo IV</i> 70-88
<i>Con qué frecuencia hace oración</i>				
Diario	28%	51%	72%	79%
Cada que me nace	32%	23%	17%	6%
Nunca	20%	5%	4%	4%
<i>Prácticas populares</i>				
Tiene altar u objeto religioso	74%	77%	86%	85%
Ha recibido alguna imagen en casa	40%	39%	51%	62%
En fiesta de Guadalupe (diciembre) reza en el barrio	24%	23%	34%	43%
Durante el año pasado, ¿hizo una manda?	21%	25%	26%	26%

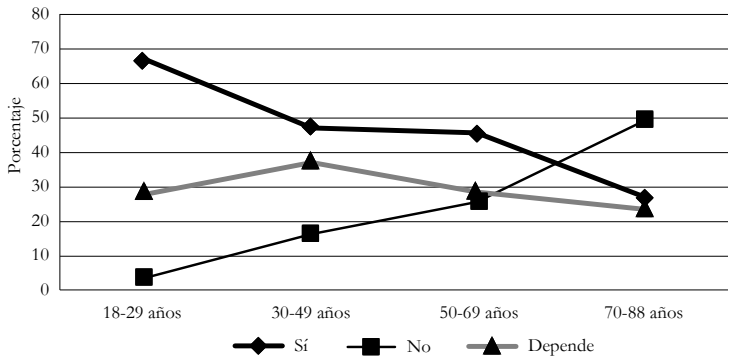
Un comportamiento diferente al descrito se observa en preguntas que evocan contenidos de nuevo tipo, que van acorde con la posición del individuo en el sistema de creencias. Se mencionó que 72% del total cree en la energía dentro de uno mismo y, en términos generacionales, en el grupo I y II, 74% refrenda esa idea, mientras que en el grupo III y IV lo hace 69%. Ante la pregunta “¿dónde está Dios?”, se dijo que la respuesta mayoritaria es “en todas partes” (de 60 a 82% progresivamente en cada grupo), pero en la opción “dentro de uno mismo”, 26% de los jóvenes responden afirmativamente, siendo el porcentaje mayor.

Resulta elevado el porcentaje de aquellos que han participado alguna vez en una ceremonia de una religión diferente a la suya (27%); si bien los jóvenes son los que más lo han hecho (34%), los ancianos también lo hicieron en 23%. Donde se ve una distancia mayor es ante la pregunta de si asistirían a una ceremonia de otra religión; los grupos I y II lo harían en 46%; el III, 26% y el IV, 20%. Respecto de la interrogante sobre qué hacer si alguien de su familia cambia de religión, ocho de cada diez de los de los grupos I y II respetarían su decisión, siete y seis de los grupos III y IV lo harían; 10% del grupo I lo apoyaría, y 16% del grupo IV trataría de convencerlo de que está en un error.

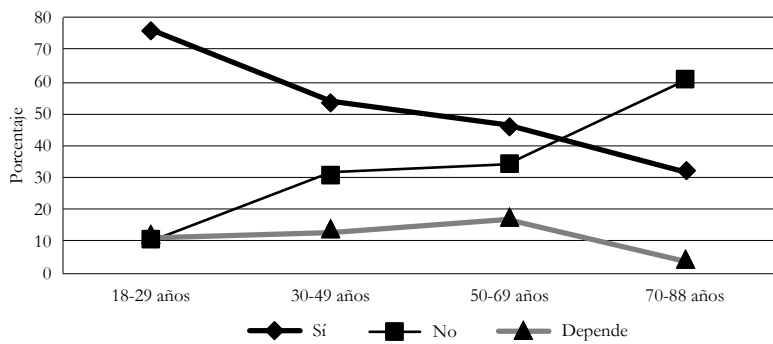
Sobre las preguntas de orden moral, cada respuesta tiene su propio matiz:

- 1) El divorcio es aceptado por 47%. Los jóvenes muestran el mayor porcentaje en contrapartida con los adultos mayores; el grupo II y el III responden de manera similar.
- 2) Las relaciones sexuales prematrimoniales son promovidas mayoritariamente por los jóvenes, y el porcentaje va descendiendo hasta los de mayor edad.
- 3) El uso de anticonceptivos es ampliamente compartido por los grupos I y II, y desciende en el grupo III llegando a la mitad para la última cohorte.
- 4) Respecto del aborto, disminuye considerablemente su aprobación general —los que están de acuerdo con él son una minoría en cada grupo—, pero la distribución generacional mantiene similar orientación. La opción que crece es “depende de la circunstancia”, especialmente en los grupos jóvenes.
- 5) Finalmente, la homosexualidad y el matrimonio homosexual, son mayoritariamente aceptados por los jóvenes, el grupo II y el III responde de manera muy similar (22%) y los viejos en 9 por ciento.

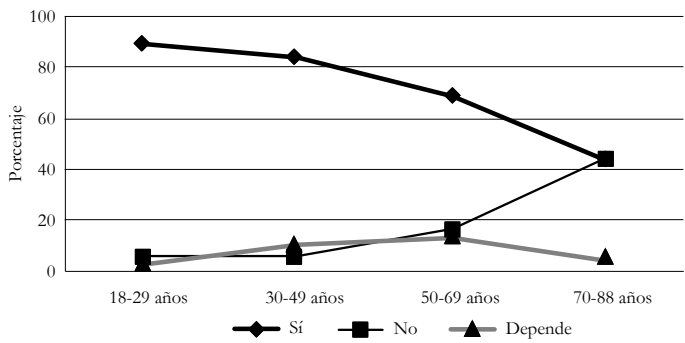
GRÁFICA 12
ESTÁ O NO DE ACUERDO CON EL DIVORCIO



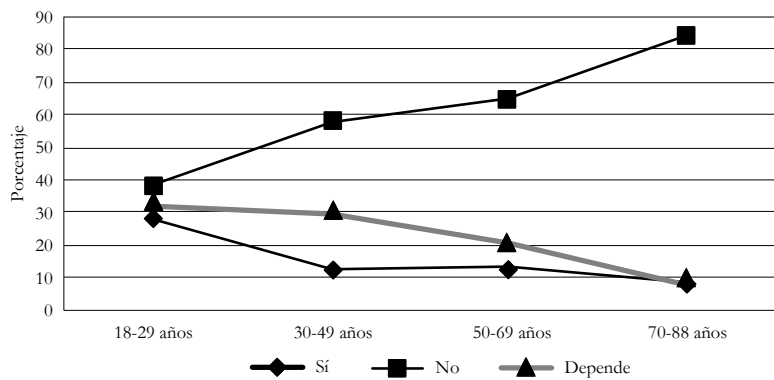
GRÁFICA 13
ESTÁ O NO DE ACUERDO CON LAS RELACIONES SEXUALES
PREMATRIMONIALES



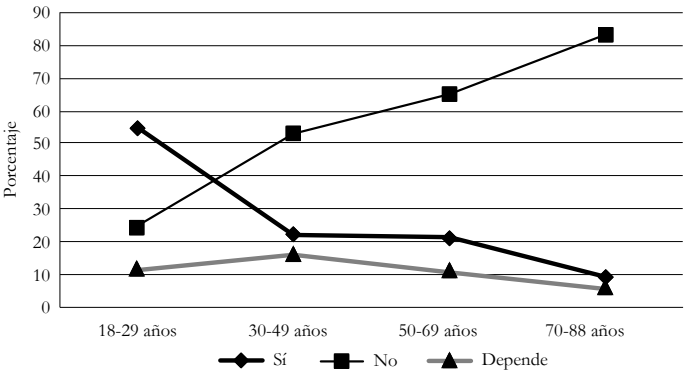
GRÁFICA 14
ESTÁ O NO DE ACUERDO CON EL USO DE MÉTODOS ANTICONCEPTIVOS



GRÁFICA 15
ESTÁ O NO DE ACUERDO CON EL ABORTO



GRÁFICA 16
ESTÁ O NO DE ACUERDO CON LA HOMOSEXUALIDAD
Y SUS MATRIMONIOS



DISTANCIAS DE GÉNERO

El enfoque de género, así como el de generación, se ha revelado como uno de lo que permite analizar comportamientos diferenciados. En la EER, 51% son mujeres (255 casos) y 49% varones (245). En términos generales, 52% de las mujeres están casadas, 23% solteras, 18% viudas y 8% divorciadas; 50% tienen primaria o secundaria, 12% son universitarias y 9% sin instrucción; 41% trabajan en el hogar, 28% en el comercio u oficios, 3% son jubiladas; 78% tiene hijos. En el caso de los varones, 59% están casados, 26% solteros, 5% divorciados y 10% viudos; 48% tienen primaria o secundaria, 17% universidad y 7% sin instrucción; 47% trabaja en comercio u oficios, 16% están jubilados; 71% tienen hijos. Entre hombres y mujeres se comparten algunas características generales en cuanto a la educación; la distancia se acentúa en cinco puntos en el número de universitarios. Respecto del estado civil, los varones aparecen casados con una distancia de siete puntos porcentuales respecto de las mujeres, y hay más viudas que viudos. Con respecto a la ocupación, hay más varones profesionistas (12% *vs.* 7% respectivamente), y las mujeres están mucho más concentradas en el “trabajo en el hogar” que los varones, cuya preponderancia se inclina hacia los oficios y “cuenta propia”. Globalmente, el acento enton-

ces está en el mundo del trabajo, ligeramente en la participación en la formación universitaria, y en el matrimonio, siendo los únicos indicadores que marcan distancias relativamente significativas. En cuanto a la cuestión política se refiere, a 70% de mujeres no les interesa, siete puntos porcentuales por encima de los varones, y cuando participan en organizaciones de la colonia, lo hacen preponderantemente en instancias religiosas y educativas, y no políticas, como los hombres.

En la adscripción religiosa, se responde de la siguiente manera: mujeres: 11% “sin religión”, 80% “católica”, 9% “otra”; hombres: 17%, 75% y 8% para las mismas opciones. La mayor distancia se encuentra en no tener una religión; de hecho, si analizamos la pregunta sobre la auto descripción, 27% de las mujeres se percibe “como muy interesadas en la religión y lo sagrado”, y solo 14% de los varones dicen lo propio; por el contrario, estos más bien optan en 23% por señalarse como “nada” interesados, mientras que solo 9% de las mujeres lo hacen. Ellas se consideran “buena creyente” en 55%, los varones solo 41%, y 28% de las mujeres “ha sentido regularmente la presencia de una poderosa fuerza espiritual”, lo que para el porcentaje masculino solo es de 17 por ciento.

Tanto en las creencias tradicionales del catolicismo como en las de la religiosidad popular, las mujeres tienen sistemáticamente un mayor porcentaje que los varones, como lo muestra el cuadro 7. Donde la distancia desaparece es en las creencias emergentes: ambos creen por igual en la Santa Muerte, en duendes y troles, en nahuales, lo que indica que este tipo de referencias no está decodificado a partir de un parámetro de género.

CUADRO 7
CREENCIAS RELIGIOSAS Y GÉNERO

	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
<i>Catolicismo tradicional</i>		
Dios	95%	86%
Diablo	47%	44%
Cielo	80%	69%
Infierno	57%	52%

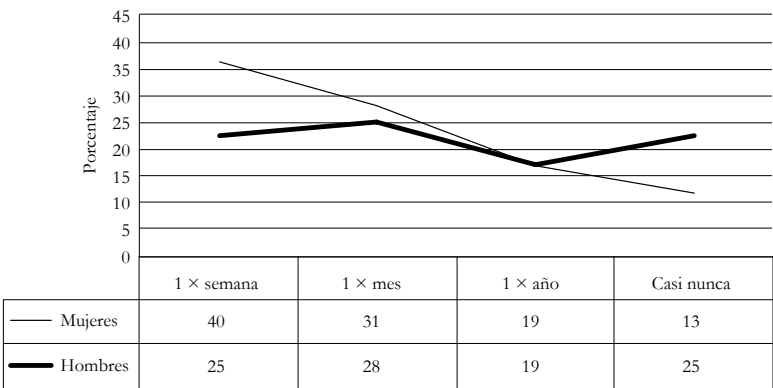
CUADRO 7 (*Continuación*)

	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
<i>Catolicismo tradicional</i>		
Ángeles guardianes	68%	47%
Milagros	81%	63%
<i>Religiosidad popular</i>		
Virgen de Guadalupe	81%	74%
San Luis Rey	45%	30%
Señor de los Milagros	60%	45%
Virgen de Juquila	52%	39%
Niño Pa	44%	26%
<i>Otras referencias religiosas</i>		
Santa Muerte	16%	15%
Duendes y troles	12%	12%
Fantasmas, aparecidos y espíritus	35%	28%
Nahuales	16%	15%
Energía dentro de uno mismo	75%	69%

El mundo femenino se muestra más cercano al dogma católico. Con respecto a qué existe después de la muerte, 35% de las mujeres responde que “vida y resurrección” y solo 15% que “nada”; en los varones el porcentaje a las mismas preguntas es de 27% y 15%. Cuando se cuestiona sobre qué es Dios, las respuestas son parejas hasta llegar a la opción “la trinidad (padre, hijo y espíritu santo)”, donde la distancia es de 10 puntos porcentuales. Lo propio sucede respecto de la percepción de Jesucristo: la distribución es muy homogénea hasta llegar a la opción —más canónica— “Un salvador y redentor del pecado”, donde las mujeres sobresalen por 10 puntos, y la opción —más secular— “un líder religioso al lado de muchos otros”, donde los varones encabezan con ocho puntos porcentuales. En la misma dirección, 55% de mujeres está de acuerdo con que se debe “cumplir las leyes y obligaciones de la iglesia”, 13% más que los varones; y 54% de ellas confían en el sacerdote porque “representa la autoridad de la iglesia”, 20% por encima de los hombres. Mientras que solo 51% de la respuesta de las mujeres asegura que tiene su “propio modo de reunirme con Dios sin igle-

sías o ceremonias religiosas”, entre los hombres lo hace 59%. Como se puede apreciar en la gráfica 17, la práctica más regular en ceremonias religiosas las llevan a cabo las mujeres, mientras que los varones se inclinan por la opción “nunca o casi nunca”. Y con respecto a las razones para no hacerlo, la mitad de ellas argumentan por la “falta de tiempo”, y los varones por la “falta de interés”; de hecho, 9% de los hombres afirma que se aburre en los eventos religiosos *vs.* 3% de mujeres. En la práctica de oración también se diferencia claramente el género, siendo las mujeres quienes tienen una mayor frecuencia; asimismo, son las responsables de participar en las festividades religiosas barriales decembrinas. Con respecto a las percepciones del orden moral, las mujeres muestran una orientación menos liberal que los varones en las preguntas sobre el divorcio y las relaciones prematrimoniales, pero la distancia disminuye notoriamente en el tema del uso de anticonceptivos, el aborto y la homosexualidad.

GRÁFICA 17
FRECUENCIA DE PARTICIPACIÓN RELIGIOSA POR GÉNERO



CUADRO 8
FRECUENCIA DE ORACIÓN Y PRÁCTICAS POPULARES POR GÉNERO

	Mujeres	Hombres
<i>Con qué frecuencia hace oración</i>		
Nunca	4%	11%
Diario	68%	48%
Una vez a la semana	5%	9%
Una vez al mes	0	4%
Cada que me nace	18%	21%
Cuando tengo un problema	4%	7%
<i>Prácticas populares</i>		
Tiene altar u objeto religioso	83%	78%
Ha recibido alguna imagen en casa	55%	41%
En fiesta de Guadalupe (diciembre) reza en el barrio	34%	27%

CUADRO 9
TOLERANCIA RELIGIOSA Y GÉNERO

<i>Tolerancia Ante...</i>		Mujeres	Hombres
Divorcio	sí	43%	51%
	no	24%	22%
	depende	32%	26%
Relaciones sexuales prematrimoniales	sí	44%	61%
	no	39%	28%
	depende	14%	10%
Uso de métodos anticonceptivos	sí	71%	73%
	no	17%	17%
	depende	10%	6%
Aborto	sí	14%	17%
	no	66%	55%
	depende	19%	26%
Boda entre personas del mismo sexo	sí	27%	26%
	no	55%	57%
	depende	12%	11%

CUATRO MANERAS DE CREER

De la numerosa información hasta aquí expuesta, concentrémonos en dos variables en la perspectiva de construir una tipología del comportamiento religioso en la colonia Ajusco, analizarla etariamente y con enfoque de género. La primera variable para esta tarea es la relación que se establece respecto al dogma oficial, que se refleja en la pregunta: “¿cumple con las leyes y obligaciones de su iglesia?” En los grupos de edad, están de acuerdo con la afirmación 20% del grupo I, 41% del II, 63% del III y 70% del IV; en el género, 55% de las mujeres y 42% de los varones. La otra variable a tomar en cuenta es la participación en la vida colectiva institucional, tanto en ceremonias oficiales como en tener una vía personal de comunicación con lo sagrado. Los porcentajes de quienes están de acuerdo con la frase “tengo mi propio modo de unirme con Dios sin iglesias ni ceremonias religiosas” por edad son: 68% grupo I, 59% grupo II, 48% grupo III, 45% grupo IV; y 51% de mujeres y 59% de varones.

Si cruzamos las dos variables, tenemos cuatro grupos. *Tradicionales institucionalizados*, que cumplen con las leyes y obligaciones y que participan en la vida eclesial, son los creyentes ideales que conjugan doctrina con compromiso institucional. *Tradicionales desinstitucionalizados*, que cumplen con leyes pero tienen su propio modo de conectarse con lo sagrado, no necesitan de la institución para sentir que la doctrina es suya y que la ejercen canónicamente. *Innovadores institucionales*, que tienen una relación estrecha con la institución —la necesitan y participan en ella— pero no acatan los mandatos oficiales. *Innovadores autónomos*, que creen a su manera lejos de la iglesia y no tienen preocupación por la doctrina.

El modelo *tradicional institucional* —con 21%— es el que responde a una estrategia pastoral que se concentraba en evitar el divorcio entre la norma y quien la emite y controla. De alguna manera es el heredero de las estrategias pastorales más conservadoras que todavía tienen relativa importancia entre los creyentes; 28 y 29% de los grupos de mayor edad (III y IV) pertenecen a esta opción —solo 8% de los jóvenes—, así como 25% de las mujeres sobre 17% de los varones. La orientación *tradicional desinstitucionalizada* —que

TIPOLOGÍA DEL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO POR GRUPOS ETARIOS (%)

De acuerdo en que “cumpla con las leyes y obligaciones de mi iglesia” Aceptación del dogma, conformidad magisterial

	Tradicionales institucionales (21%) G I: 8% G II: 19% G III: 28% G IV: 29% Mujeres: 25% Hombres: 17%	Tradicionales desinstitucionalizados (20%) G I: 9% G II: 20% G III: 24% G IV: 28% Mujeres: 21% Hombres: 20%	
No de acuerdo en que “tengo mi propio modo de unirme a Dios”			De acuerdo en que “tengo mi propio modo...”
Participación estable en la institución eclesial	Innovadores institucionales (8%) G I:11% G II: 10% G III: 5% G IV: 6% Mujeres: 7% Hombres: 9%	Innovadores autónomos (25%) G I: 44% G II: 31% G III: 17% G IV: 10% Mujeres: 22% Hombres: 28%	Desinstitucionalización, distancia con la institución, vía independiente para contacto con lo sagrado

No estoy de acuerdo en que “cumpla con las obligaciones...” Crítica y distancia del dogma

tiene 20%— denota un grupo que mantiene cierta conformidad con la norma pero para ello no necesita estar vinculado a la institución; cada uno de sus integrantes se puede autocalificar como un creyente que cumple con el mandato desde una opción más bien individual, poco vinculada a un agente especializado que requiera fiscalizarlo. No cuestionan el contenido ni buscan una reforma, desplazando la fuente de autoridad a su fuero interno. Se trata de una posición intermedia entre lo tradicional institucional y lo innovador autónomo, una convivencia entre dos opciones opuestas. De igual manera, una importante proporción de los grupos de mayor edad está en esta orientación, sin mostrar distancias de género.

La opción *innovación e institución* es la que tiene menor adherencia. Es un sector que cuestiona el magisterio, pero necesita la autoridad burocrática; no está satisfecho con el mensaje, pero sí con la estructura eclesial. En ellos la distancia etaria es menor (cinco puntos porcentuales) y la distribución similar. La posibilidad de tener innovación magisterial, ser poco canónico y cuestionar el control de la institución para el contacto con lo sagrado, está representada en los *innovadores autónomos* (con el mayor porcentaje: 25%). Se trata de un modelo que disputa el contenido y el soporte institucional; no se considera fuera, pero decide por sí mismo cómo vivirá su religiosidad —dejando a la institución lejos—, y controla libremente el contenido de la misma. A esta orientación pertenece 44% de los jóvenes entre 18 y 29 años y solo 10% de los adultos mayores de 70 a 88, así como 28% de los varones, seis puntos encima de las mujeres.

CONCLUSIONES

La EER muestra que la vida religiosa en la colonia Ajusco es de un dinamismo importante en sus distintas expresiones. La Iglesia católica es la referencia más importante, pero está atravesado por procesos de diferenciación interna.

Las orientaciones más significativas que marcan el campo son la herencia del catolicismo tradicional, la religiosidad popular y la emergencia de nuevas creencias, todas atravesadas por una serie de

resignificaciones transversales. La primera se expresa en las nociones de Dios, el cielo o la trinidad; la segunda en las imágenes, particularmente la Virgen de Guadalupe; y la tercera en otras evocaciones como troles, nahuales o la energía dentro de uno mismo. Pero a la vez, la frontera entre cada universo es porosa; así, si bien hay cierto consenso sobre la creencia en Dios, que es una referencia fundamentalmente de la herencia católica, en la descripción de su contenido se aprecia una re-interpretación mayor: Dios es energía antes que una prescripción dogmática. Las percepciones tradicionales del Dios castigador, vigilante del cumplimiento del dogma y que confiere a sus sacerdotes poderes de excomunión para quienes no respondan al magisterio, no tienen cabida más que en sectores muy selectos. Así, es significativo el porcentaje de católicos que matizan su posición frente a temas delicados como el aborto o el matrimonio entre homosexuales, que son de las banderas políticas y doctrinales de la Iglesia católica mexicana en los últimos años.

Es en esta dirección que operan las que hemos llamado “creencias bisagra”, que fungen como articuladoras de nuevas nociones tradicionales con nociones nuevas. Por ejemplo, la Santa Muerte es precisamente una transformación de la devoción de la religiosidad popular, pero adaptada a necesidades puntuales y con contenidos de distintos orígenes; lo mismo puede decirse de la creencia en los ángeles: en ellos empatan la cultura angelical católica —que tuvo importante arraigo en el ámbito rural— con la idea de ángel guardián como administrador de la energía del creyente y protector que lo conecta con el universo. La relación entre reproducción e invención de las creencias es dinámica e interactiva: no se reproduce la tradición automáticamente ni se inventan novedades. Lo que se construye es nuevas transacciones de sentido que articulan ambas y que responden, de manera eficiente, a las necesidades de fe.

La religiosidad popular es uno de los polos de mayor dinamismo. Su importancia radica en que articula catolicismo tradicional, eficacia operativa de la fe, re-creación individual y pertenencia colectiva. La devoción a la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, puede reforzar las nociones teológicas oficiales, pero es utilizada para resolver problemas operativos (de salud, economía, amor, etc.) y el culto funciona tanto en rezos personales o altares fami-

liares como en eventos barriales o ciudadanos. Es la plasticidad de la religiosidad popular la que le permite transitar por distintas dimensiones sin quedar atornillada en alguna de ellas.

El cristianismo de la liberación, que es una de las líneas pastorales impulsadas sostenidamente por la Parroquia de la Resurrección, no tiene —probablemente porque no lo busca— un impacto que modifique los contenidos de las creencias en las masas; de alguna manera, es una opción pastoral que privilegia la formación de sectores altamente especializados. Por su parte, el pentecostalismo se expande en distintos grupos adquiriendo sus propias dinámicas en términos de relación con la institución, las creencias y la participación.

En otro orden de cosas, se ha visto en los datos precedentes que la adscripción en la colonia es una triada entre católicos, “sin religión” y pentecostales, lo que resulta un comportamiento atípico para el país y la ciudad. La colonia Ajusco —aglomerado caracterizado por intensa urbanización, migración y escasos ingresos económicos— vive un proceso de diversificación religiosa multipolar con diferencias significativas respecto de la pluralidad observada en otros lugares. Eso, de la mano con los altos porcentajes de participación o aceptación de ceremonias de otras religiones (27 y 35% respectivamente) y de que 75% respetaría la decisión de un familiar que se cambiara de religión, indica elevada disposición a la diferencia, y a la vez se infiere que la pertenencia religiosa ha dejado de mostrar una exigencia excluyente: la posibilidad de tránsito por las opciones que el mercado religioso ofrece no interfiere entre ellas, y no conduce al creyente ni al castigo ni a la culpa. La capacidad de administración de distintas referencias a la vez se constituye en una orientación para los creyentes del lugar. Habría que preguntarse cuáles serían los resultados si se aplicara un instrumento similar en otros núcleos urbanos con características sociodemográficas diferentes, particularmente sectores altos con mejores condiciones económicas y sociales.

También se observa que, si bien la oferta institucional es crecientemente diversa y abarca en un pequeño territorio una buena parte de las opciones a nivel nacional, la lógica de las creencias y prácticas desborda el ámbito de las iglesias. La fe en la actualidad se vive

por afuera de la institución (los bajos números de asistencia regular a ceremonias oficiales son muestra de ello), o en un momento dado, en espacios de diálogo, pero con una capacidad de reinención considerable. Es así que en la colonia Ajusco se puede observar con claridad lo que algunos estudios han denominado la desinstitucionalización de la experiencia religiosa, pero en este caso, no va de la mano con el repliegue de la creencia, sino su reinterpretación. Este proceso apela a una participación intensa del creyente en la construcción de su propio dispositivo simbólico; los elevados porcentajes de personas que participan “cada que me nace” en un evento o que practican oración bajo el mismo argumento, indican que el orden del deseo ha superado la exigencia normativa. La oración, la ceremonia y la participación no responden a protocolos preestablecidos por autoridades eclesiales, sino a la voluntad del fiel. A la vez, como se ve en las creencias, los castigos y sus respectivas referencias (como el infierno o el diablo) se encuentran en retirada. Esto indica que la institución ha perdido su eficacia en el control de lo religioso basado en la coerción, y son los creyentes quienes, en sus propias dinámicas e intereses, reinventan su fe de acuerdo con sus propias necesidades.

En dirección similar, se nota un desfase entre cierta aceptación —relativa— de algunos preceptos teológicos con una marcada distancia en la práctica sacramentalista que debería acompañarla. La poca asistencia a ceremonias —ya lo subrayaba Parker (1993: 97)— no va de la mano con un alejamiento de la fe, sino que más bien implica una nueva forma de vivirla lejos de la ortodoxia institucional. Las “fórmulas de creencia ofrecidas por las religiones institucionales”, dice Hervieu-Léger (2008: 15) tienen cada vez menor eficacia. La religión aquí desborda al aparato eclesial católico. Por ello uno de los elementos que no dejan de llamar la atención es el ingreso de conceptos como “uno mismo”, la “reencarnación”, el “cosmos”, “todas partes”, etc. para pensar lo sagrado. Parecería que ideas del bienestar individual y de la nueva visión de la naturaleza (con la valoración de la ecología, la energía, el universo, etc.), presentes en el ambiente cultural actual, han permeado también el lenguaje religioso.

Similar conclusión se puede sacar de las respuestas sobre ser un buen creyente (casi la mitad de los entrevistados), cumplir con las

obligaciones religiosas y participar en la vida institucional. Según un sector importante, para ser buen creyente no es necesario ni cumplir con los deberes religiosos, ni conocer con mayor profundidad la doctrina católica. En la tipología propuesta, el grupo *tradicional desinstitucionalizado* es quien encarna esta posición. Estamos lejos de la “búsqueda de conformidad con las verdades modeladas por las instituciones religiosas” (Hervieu-Léger, 2008: 17).

En otro orden, el proceso de desinstitucionalización de la creencia parece que no ha ido de la mano con la desterritorialización de las prácticas populares, o más bien se ha producido una relocalización de lo sagrado. Más personas participan en diciembre en las fiestas de la Virgen de Guadalupe en el barrio, que quienes sostienen una asistencia regular a ceremonias oficiales. Parecería que la divinidad ha salido del templo a las calles; y todavía más: está en “todas partes”.

Como se ha visto, el aspecto generacional es uno de los elementos que más llama la atención en la EER, al lado del de género, aunque el contraste analítico de género es menor. Ya lo señalaba Yves Lambert analizando otras experiencias, que si bien en décadas pasadas las diferencias religiosas estaban ligadas a la pertenencia de clase, en la actualidad, todo indica que la generación es el principal factor de diferenciación de las actitudes religiosas (2004: 249).

El sector que mayor distancia muestra respecto de los preceptos institucionales es el de los jóvenes de 18 a 29 años. De hecho, en las creencias más tradicionales del catolicismo, la diferencia generacional es más marcada; en el caso de la religiosidad popular, si bien se mantiene un contraste, los jóvenes se muestran más cercanos a prácticas como la peregrinación, la fiesta de Guadalupe en el barrio, las mandas. Además, tienen mayor disposición a vivir otras experiencias religiosas o han tenido mayor contacto con ellas. También es en ellos donde la creencia en la energía dentro de uno mismo o la reencarnación tienen mayor respuesta, y son quienes le dan un lugar preponderante a referencias como duendes o troles, que evocan muy distintas tradiciones religiosas. El quiebre más llamativo de la experiencia religiosa contemporánea está en este grupo. Su manera de vivir y construir su dispositivo de creencia marca una inflexión respecto de las demás generaciones. Por eso, no deja de

ser interesante que en la tipología aquí propuesta, los jóvenes se ubiquen en la orientación de *innovadores autónomos*, que es la que más distancia toma tanto respecto de la institución cuanto del magisterio.

Se puede concluir que en el contexto religioso actual existen distintos modelos de construcción de la creencia que en buena medida responden a modelos de socialidad religiosa diferente; se trata de generaciones cuya experiencia de fe estuvo marcada por distintos elementos en diferentes ciclos históricos que dieron como resultado importantes distancias, y desde ahí, cada cual construye su relación con lo sagrado.

Esto nos conduce a la pregunta de por qué otras categorías no son tan ricas analíticamente como la cuestión etaria. Aquí la hipótesis global de Guy Bajoit cobra mayor sentido: estamos atravesando por un cambio donde lo que llamamos “crisis” es una “profunda *mutación cultural*, en la cual el motor es el poderoso movimiento de intensificación de la *competencia*”, y eso es vivido con mayor intensidad por el mundo juvenil (Bajoit y Franssen, 1995: 7). Habrá que corroborar los alcances de esta tesis, pero es claro que la EER devela un proceso de transición cultural en la sociedad mexicana donde el factor religioso es tan solo uno de sus componentes.

EXCURSO 6. ENCUESTA SOBRE LO RELIGIOSO EN LEÓN (GUANAJUATO) Y ZAMORA (MICHOACÁN)

Entre noviembre del 2005 y diciembre del 2006 se llevó a cabo una encuesta exploratoria y experimental de 920 casos en las ciudades de León (Guanajuato) y Zamora (Michoacán) sobre las prácticas y percepciones religiosas y los eventos religiosos que fueron relevantes. El estudio formaba parte de una investigación internacional llamada “Cambios y eventos en el transcurso de la vida”, dirigida por Christian Lalive d’Epinay y Stefano Cavalli, de la Universidad de Ginebra, en lo internacional, y por Hugo José Suárez para México. La intención era analizar con detenimiento la percepción religiosa, poniendo particular atención a cinco cohortes etarias básicas: 20-24, 35-39, 50-54, 65-69 y 75-84 años de edad. El paradigma analítico era el del “transcurso de la vida” que estudia la percepción subjetiva de los cambios y acontecimientos, para lo cual articula tres ejes principales: los cambios en los últimos años de vida, aquellos sucedidos a lo largo de toda una existencia, y los principales acontecimientos sociohistóricos en el país o el mundo (Lalive d’Epinay, 1991; Lalive d’Epinay, 1996; Lalive d’Epinay et al., 2005). Los cinco grupos de edades respondían tanto a posiciones típicas en el curso de la vida como a la historia social y religiosa de México. Los resultados fueron reveladores.

Ante la pregunta “¿A qué religión pertenece?”, las respuestas son: católico 78.5%, evangélico o protestante 4.1%, otra 3.3%, sin religión o ateo 14.1%. Si se desglosa el dato en términos etarios, tenemos que de las personas de 65 a 69 años y de 75 a 84, más de 93% responden que son católicas, mientras que de 20 a 24 años, solo lo hace 67.3%. En este grupo, 26.1% se considera “sin religión o ateo”. Con respecto al nivel educativo, 90% de aquellos que tienen primaria se denominan católicos, mientras que de los universitarios lo hacen solo 69.7%; de estos, 21.6% se dicen sin religión.

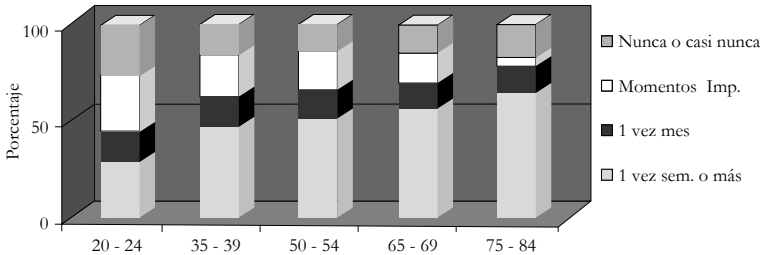
La pregunta “¿Con qué frecuencia participa en una ceremonia religiosa?” obtuvo las siguientes respuestas: una vez por semana (45.4%); una vez al mes (15.3%); solo en momentos importantes —matrimonios, bautizos, muertes, navidad, etc.— (20.5%); casi nunca o nunca (18.7%).

RELIGIÓN A LA QUE PERTENECE

	<i>Grupos de edad</i>				
	20-24	35-39	50-54	65-69	75-84
Católico	67.3	83.2	82	93.7	93.2
Evangélico o protestante	3.6	6.2	6.3	0.9	0
Otra	2.9	1.8	4.5	2.7	3.9
Sin religión o ateo	26.2	8.8	7.2	2.7	2.9
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Como se aprecia en la gráfica siguiente, las personas mayores (75-84) sostienen un vínculo más intenso con la institución (64.5%) que los jóvenes (20-24) de los cuales solo 29.8% participa una vez por semana en ceremonias. Esta relación es tendencial e inversa entre jóvenes y adultos mayores. También en el gráfico se puede observar que aproximadamente 15% de cada grupo etario de manera sostenida asiste a la iglesia una vez al mes, lo que sugiere que se trata de un sector transversal que, más allá de su edad, tiene un comportamiento similar.

FRECUENCIA DE PARTICIPACIÓN EN CEREMONIA



En términos de nivel educativo, de los universitarios solo 37.8% va una vez por semana a ceremonias, mientras que 49.4% lo hace de manera irregular; de los que tienen primaria, 58.1% participa activamente y 26% casi nunca.

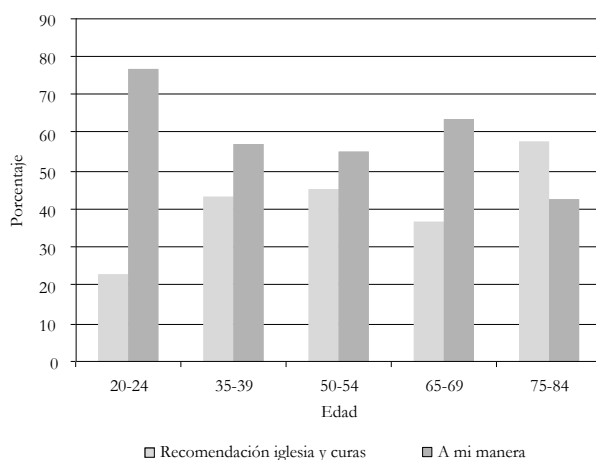
En la interrogante de “Si usted es creyente, sigue las recomendaciones de su iglesia y sacerdotes o es un ‘creyente a mi manera’”, las respuestas fueron que tan solo 38.1% opta por la primera y 61.7% por la segunda posibilidad.

Entre las personas de 20 a 24 años, solo 22.8% sigue los mandatos de la iglesia y 76.8% afirma ser creyente “a mi manera”; de los de 75 a 84 años, lo hacen 57.3% y 42.7% respectivamente. Con respecto al nivel educativo, si bien los que tienen primaria se distribuyen de manera casi igual entre las dos opciones (48.9% y 51.1%), entre quienes tienen secundaria y los universitarios la distancia se acrecienta considerablemente: 31.1 % sigue las recomendaciones y 68.4% no.

La encuesta sugiere una tensión entre individuación y desinstitucionalización que se manifiesta en la polaridad entre un grupo integrado a las exigencias católicas —que se caracteriza por su regularidad en la práctica y el lugar de las indicaciones oficiales en su vida— y un grupo de creyentes que participan poco del culto y acuden a sí mismos para encontrar respuestas. Entre las personas mayores, un porcentaje mayoritario se inscribe en la primera opción, y entre los jóvenes sucede exactamente lo contrario.

Mientras que los dos extremos se muestran con mayor claridad contrapuestos, la cohorte de 65-69 es la que presenta rasgos más diversos en su interior; así por ejemplo, cuando se trata de ser “creyente a mi manera”, este grupo sube su porcentaje con respecto al grupo anterior. En parte eso puede responder a que se trata de la generación que vivió la experiencia de 1968 y las implicaciones

SI ES CREYENTE: SIGUE RECOMENDACIONES DE SU IGLESIA
O “CREYENTE A MI MANERA”



religiosas de la época, como el Concilio Vaticano II o el nacimiento de la Teología de la Liberación.

Los datos parecen indicar que existen al menos tres modelos de socialización religiosa diferentes: el de personas de mayor edad, nacidas en la década de 1920 que vivieron un momento de reforzamiento de la estructura católica tradicional el cual promovía una vida sacramental intensa que había que defender y practicar; el modelo de las tensiones y transformaciones religiosas en el seno de la propia Iglesia, donde se introducen nuevos conceptos teológicos y perspectivas pastorales; y el modelo de religiosidad nueva, donde los individuos nacidos de la década de 1970 en adelante viven formas religiosas diversas y reconstruyen el sentido de su fe con elementos que les son ofrecidos más allá de las fronteras eclesiales.

TERCERA PARTE

DISPOSICIÓN E INDIVIDUACIÓN: LOS CREYENTES

Capítulo 6

Religiosidad popular¹

La religiosidad popular ha sido estudiada de distintas maneras, desde aquellas que más bien respondieron a intereses pastorales, hasta las conceptualizaciones propias de la sociología en sus distintas etapas e intereses.² Las distintas perspectivas, sintetizadas teóricamente a partir de la bibliografía argentina por Martín (2007), han puesto el acento analítico en la tensión entre lo popular y lo institucional (la “religión del pueblo”), en la “respuesta funcional a las situaciones de carencia” o en la “otra lógica” (desarrollada particularmente por el trabajo de Parker, 1993).

Aquí lo que se pretende, considerando el “punto de vista” expuesto en el primer capítulo de esta obra, es acercarse a la religiosidad popular, como lo señala Martín, “en términos de *prácticas de sacralización*: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo habitado” (Martín, 2007: 77). Esa perspectiva va de la mano con la postura analítica de Giménez en su temprano —y ahora clásico—

¹ Un agradecimiento especial a Paulo Sergio Mendoza, responsable de la transcripción de la mayoría de las entrevistas que sirvieron para elaborar este capítulo. Algunos extractos de este capítulo se utilizaron para realizar un artículo en la revista *Cuicuilco*.

² Un recuento histórico se encuentra, entre otros, en Ameigeiras (2008) o González (2002). También se pueden ver reflexiones operativas del concepto para el caso mexicano en García (2010) y De la Torre (2012).

texto sobre la *Cultura popular y religión en el Anáhuac*: “nos proponemos analizar la religión popular rural [...], no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de relaciones sociales que le sirven de base y de contexto” (Giménez, 1978: 19). En nuestra propia terminología, diríamos que el “modo de observación” de lo religioso, en el caso de la religiosidad popular, consiste en poner atención en el sistema de disposiciones simbólicas construidas por creyentes que, administrando distintos repertorios de creencias y construyendo nuevas transacciones en una posición particular en el campo religioso, dan sentido a su vida diaria en el marco de experiencias significativas en su historia personal. Por eso, como lo habíamos adelantado, en los tres capítulos siguientes se expondrán las entrevistas *in extenso* para ver en ellas el tipo de resolución que cada agente elabora de su experiencia religiosa.

En los cuatro relatos que siguen, se podrá ver la plasticidad de la religiosidad popular y sus posibilidades de adaptarse a necesidades puntuales de los creyentes.

CARLA. LA CONVIVENCIA DE DISTINTAS IMÁGENES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR¹

Carla tiene 32 años.³ Se dedica a la atención de una pequeña fonda en una calle interna de la colonia Ajusco. Al lado de la puerta de su local hay una Virgen de Guadalupe pintada y atendida por ella; en el interior, un pequeño altar con una serie de veladoras y ofrendas. Es madre de dos hijos y cría a sus dos sobrinos que quedaron huérfanos de padre y madre. Vive a unas cuerdas de su comercio; su esposo vende tortillas unos metros más adelante.

Vínculo con la institución y relación con la doctrina católica

¿Usted es católica?

Sí.

³ De aquí en adelante, se han sustituido por seudónimos los nombres de los entrevistados.

¿Cada cuánto va a la parroquia?

Realmente cuando me nace. No soy de ir siempre, voy en pocas ocasiones, cuando siento la necesidad, que es esporádicamente, no tan seguido. Pero cuando voy, lo hago con mucha fe.

¿Fue alguna vez a cursos de catecismo o retiros parroquiales?

Una ocasión he ido a un retiro, nada más. Me pareció bonito.

¿Conoce a los sacerdotes de su parroquia?

No sé sus nombres, pero al párroco de Santo Domingo sí lo conozco, es extranjero, es muy bueno, habla las cosas tal como son y eso es bueno. Un día tuve una plática con él para hacer el bautizo de un niño; mi esposo y yo queríamos ser los padrinos, pero no podíamos porque no estamos casados, y él autorizó.

¿Lee la Biblia o revistas católicas?

Sí, leo libros y revistas. Por ejemplo leí ese de la Virgen de Guadalupe, donde contaban que ningún científico sabe de qué está hecha la Virgen, luego de tantos siglos y nadie sabe de qué es ese material, ese es el milagro más grande que se ha visto aquí en México. Me gusta informarme, somos mexicanos y debemos saber las raíces de nuestra cultura y nuestro país, lo que sucedió en México, y lo más grande, que es nuestra madre Guadalupe.

¿Cada cuánto reza, quién le enseñó a rezar?

Fue mi mamá, dentro de lo poco que ella sabía, nos enseñó y nos inculcó la devoción. Por lo regular, rezo diario, cada que llego aquí. También a la Virgencita de Guadalupe siempre rezo. Rezo la oración del Padre Nuestro, la del Justo Juez, la Magnífica para la Virgen de Guadalupe y un Ave María.

¿Ha pensado alguna vez en cambiarse de religión?

No, nunca, nunca. Crecí en esta religión y en esta me pienso morir. Lo mismo para mis hijos, que sigan con la tradición. Yo creo que todas las religiones habidas y por haber nos llevan a un solo ser que es Dios. Que unos tengamos creencia en la Virgen es una cosa, pero todo conduce a un mismo fin que es Dios.

¿Qué opina sobre el aborto, que ha sido un tema de público en el último tiempo?

Sí y no. Cuando una mujer es ultrajada, violada, me pregunto cómo va a ser madre de ese niño que lleva en las entrañas, ahí estoy de acuerdo con el aborto. Pero cuando es por un descuido, no estoy de acuerdo, porque hay formas para que una no quede embarazada.

¿Está de acuerdo con el uso de métodos anticonceptivos?

Sí, en ese punto no estoy de acuerdo con la Iglesia, pues pienso que el uso de anticonceptivos es para prevenir embarazos, y si no queremos recurrir al aborto, hay que buscar algún modo de prevenir.

¿Cómo debe actuar un buen católico?

Yo creo que es muy importante ese mensaje de “tratar al prójimo como a uno mismo”. Dios no nos manda solo a prender una veladora y decir oraciones, no porque prendas diez veladoras tus acciones van a ser buenas con Dios. A mí, cuando se me presenta la oportunidad de brindarle un taco a un hambriento, se lo doy de todo corazón. Siempre que veo a una persona necesitada, trato de tenderle la mano, sea a un anciano o a un hambriento. Yo siempre estoy ahí para tratar de ayudar.

Hay mucha gente que tiene y que quiere más, y yo no pienso que eso esté bien. Hay muchos católicos que están pegándose golpes en el pecho, pero sus acciones no agradan a Dios porque son egoístas, son tacaños, porque les duele regalarle un peso a un limosnero. Un buen católico principalmente debe tener un corazón abierto para todo el mundo. Hay que demostrar con buenas obras que somos buenos católicos humanos. De nada sirve la mayoría de esa gente que a diario va a la Iglesia pero con sus acciones es otra cosa.

¿Qué opina de los sacerdotes?

A veces los sacerdotes dicen cosas de dientes para afuera y no aplican lo que predicán. Hay mucha corrupción en la iglesia, y a veces cuando se pide caridad o por ejemplo una dispensa, uno no sabe si realmente le están dando a la gente que necesita o no. No podemos estar seguros de qué pasa ahí adentro. Se ve tanto robo por donde quiera que uno ya no sabe en quién confiar...

*El local y el altar**Aquí en su tienda tiene un altar con la Virgen de Guadalupe.*

Esta es una tienda que acabo de abrir, cuando abrí el negocio quise colgar esta imagen de la Virgen, es lo primero que puse. Yo sé que “ni una hoja de un árbol se mueve si no es por la voluntad del Creador”, por eso le encargué a la Virgen mi negocio, que vaya bien, y lo conseguí. En el altar a la Virgen yo le pongo agua, pan y vino, eso lo saqué de la película *Marcelino pan y vino*. Por eso para mí nunca debe faltar pan, agua y vino; además le pongo manzanas, porque una vez las manzanas amarillas con miel y canela son buenas para el negocio, para la abundancia, para tener buena cosecha.

¿De dónde tiene esa práctica?

Quizás de personas que curan, he visto cómo ellas ponen manzanas en un plato con canela y miel para buena energía. Eso voy tomando de ellos y digo, si no causo daño a nadie, de algo va a servir, según mi creencia y mi fe. Sé que a Dios no le va a desagradar ponerle fruta y agua, y a mí me ha funcionado muy bien. Gracias a Dios mi negocio está jalando bien.

¿En la imagen de la Virgen que está en la puerta ha organizado rezos o novenarios?

En diciembre traje un padre para que bendijera el lugar; la Virgen ya es bendita, pero él tenía que bendecir el lugar. Yo primero compré un póster de la Virgen de Guadalupe, lo mandé a enmarcar y lo colgué en el árbol, pero no duró mucho tiempo, pasó un camión y rompió el nicho. Un amigo me dijo: “si lo vuelves a poner ahí, se va a aplastar”. Además la gente venía a tirar basura. Por eso luego la pinté, le puse su jardinera y está mucho mejor.

¿Ha recibido alguna imagen de la Virgen peregrina?

Sí, en alguna ocasión vino a mi casa la Virgen de Juquila. Fue una bonita experiencia, le puse un altar, veladoras y flores. Luego en otra ocasión también pasó la Virgen, ha sido bonito. Cuando viene le rezamos el rosario.

Experiencia de fe

¿Dónde siente más la presencia de Dios?

Dios está en todos lados. Donde quiera que uno pasa, ahí está Dios con nosotros, aunque nosotros seamos desapegados y no nos acordemos de él, él siempre está ahí.

En su trayectoria de vida, ¿en qué momento ha sentido más la presencia de Dios?

En muchas ocasiones. Cuando tuve a mi hija, como mujer una sabe que un parto es muy difícil, pero realmente sentí que Dios estaba conmigo. También cuando mi madre estaba grave de salud y tuve angustia y tristeza, pero sentí que alguien detrás de mí me estaba diciendo que no iba a pasar nada. Cuando mi mamá se enfermó, lloro y me pongo muy triste, pero siento la presencia de alguien que es él. El otro día ella traía una anemia muy fuerte y yo dije “¡ay Dios mío!”, pero detrás de todo yo sabía que no iba a pasar nada, y gracias a Dios todo está bien. Yo creo que Dios es tan grande que ni una hoja de un árbol se mueve si no es por su voluntad.

También tuve otro momento. Mi hermano se enfermó, y yo no sentía en mi interior esa voz que me decía que no iba a pasar nada, yo sabía que se iba a morir y que no había remedio, lloraba y lloraba. Luego mi cuñada murió y fue una tristeza muy grande. Cuando lo de mi hermano, yo sentía una desesperación muy grande dentro mío, y le pedía a Dios: “¡llévate, por qué lo haces sufrir tanto”. En ese momento, viendo a mi familiar postrado en una cama agonizando, fue desesperante y le dije “ya no lo hagas sufrir ni a él ni a nosotros”. Yo siento que cada uno tiene su destino marcado y es por voluntad de Dios.

¿Alguna vez ha hecho una limpia o algo así?

Sí, me he hecho limpias con la mano, ramas, huevos, me han leído cartas, y en algunas ocasiones las cosas que han salido en las cartas han sido ciertas. En una ocasión —nunca se me olvida— me leyeron el Tarot y me dijeron que unas personas mayores nos iban a ayudar a mí y a mi esposo; teníamos muchos problemas económicos, mala racha, y nos preguntábamos quién sería que nos iba a ayudar. Entonces apareció una pareja de señores que nos ayudó para poner una tortillería, era una persona que ni conocíamos, pero

nos tendió la mano. Entonces supe que lo que dijeron era verdad. Eso pasa, sucede, esas cosas suceden. Yo creo en todo eso, no sé si es bueno o malo, pero no me he sentido mal, siento que sí me ha funcionado.

¿Alguna vez ha asistido a otros cultos?

He ido al culto que hacen a la Santa Muerte. Tengo un altar aquí en mi casa, me gusta, soy creyente. Yo siento que si vivimos y morimos, entonces ella existe, y es mandada por Dios. Como le decía, nada se mueve si no es por Dios, por eso una creencia que tengo en mi vida es la de la Santa Muerte. Tengo un altar con flores y veladora, y en muchas ocasiones me ha ayudado. Jamás la utilizo para hacer nada malo, porque no hay que hacer lo que no nos gustaría que nos hagan. La uso para que me cuide, me ilumine, le pido mucho cuando las cosas son difíciles, y siento que nunca me ha dejado sola.

¿Cómo fue su primer contacto con la Santa Muerte?

Mi prima le rezaba. Yo a los 13 años tuve conocimiento y empecé a creer, hubo un tiempo que le rezaba mucho y otro que me despegué. Luego cuando fui más grande volví a retomar la creencia en ella, y ahora trato de tenerle siempre una veladora y flores.

¿Dónde visita a la Santa Muerte?

En Tepito, en la colonia Morelos, ahí va muchísima gente, maria-chis y flores, es increíble. Todos llevan sus Santas Muertes enormes. Ahí le hacen rosarios el día dos de cada mes. Últimamente no he ido, pero antes iba como unas cinco o seis veces al año. El año pasado fuimos caminando a pagar una manda.

¿Y cómo se relaciona con las otras imágenes que tiene?

En mi altar tengo a la Divina Providencia y los Niños Dios. Primero está Dios, luego la Virgen de Guadalupe. Dios es lo principal y la Virgen de Guadalupe porque es la madre de todas las creencias. Debe haber respeto para ambos por igual. También están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que también tienen una veladora.

¿Ha hecho muchas mandas?

El año pasado me nació hacer una manda y me fui caminando hasta la Basílica. Eso me nació, le digo que yo hago las cosas real-

mente cuando me nace. Entonces me nació ir a la Basílica de Guadalupe y le pedí a la Virgen que nos vaya bien en el año. Por eso fui a darle las gracias.

LORENA. ENTRE LA INSTITUCIÓN Y LA REINTERPRETACIÓN

Lorena es una mujer casada de veinticinco años de edad; es madre de dos niñas, una de cinco y otra de dos años. Vive en la colonia Ajusco, pero es catequista infantil en la parroquia de Los Reyes, en la colonia vecina, donde asiste con regularidad a las ceremonias. El día de la entrevista recibía en su casa la imagen de la Virgen de Juquila, que se iba a quedar tres días con ella, por lo que se ocupó de la cuidadosa recepción, los rezos, el rosario y la fiesta.

Relación con la institución

Tú eres católica, ¿verdad?

Sí.

¿Asistes a la parroquia?

Sí, a misa cada ocho días. He sido catequista en la Parroquia Santos Reyes y Señor de la Misericordia desde los catorce años de edad, aunque interrumpí un tiempo, cuando tenía dieciocho, para tener a mis hijas; después de esto, nuevamente regresé a dar catecismo.

¿De qué edad son los niños que reciben catecismo?

De cuatro años de edad en adelante: hay de cuatro, de siete, de doce y hasta de quince años.

¿Tus hijas han sido bautizadas?

Sí, las dos están bautizadas.

¿Y ellas asisten a la parroquia?

Sí, las dos. Nosotros hemos procurado inculcarles nuestra religión.

¿Tú comulgas?

Sí, cada ocho días. Y también me confieso cada ocho días.

¿Has pensado alguna vez cambiarte de religión?

No, nunca.

¿A qué edad comenzaste a asistir a la iglesia?

Desde que tenía siete años. Iba al catecismo.

¿Quién te llevaba a esa edad?

Mi mamá.

¿Fuiste a un colegio católico?

No, nunca.

¿Has estado siempre vinculada con la iglesia?

Sí. He dado catecismo y, cuando estaba soltera, asistía a retiros; ahora ya no puedo.

¿Qué piensas de la Santa Muerte?

En una ocasión iba platicando en el metro con una religiosa y vimos a una muchacha que llevaba una imagen de la Santísima Muerte. La religiosa me comenzó a decir que esa devoción estaba mal por varias razones. Pero yo pienso que hay decisiones que se deben respetar. Yo le dije a la religiosa que hay razones para esa devoción, que ella tiene una raíz indígena, porque los indígenas eran devotos de ella y le hacían sacrificios. Seguimos discutiendo y sacando muchos pros y contras de esta devoción. La religiosa me dijo que Jesucristo había vencido a la muerte, pero yo considero más bien que la Santa Muerte es como una viajera de Dios, porque ayuda a pasar a muchas personas. Se pueden sacar muchas conclusiones de esta devoción, y no pienso que debamos hacer por fuerza lo que nuestra religión dice.

¿Qué piensas de la iglesia?

La iglesia es como una enorme empresa, como, por ejemplo, la Coca cola, que tiene fábricas y sucursales dondequiera; así es la iglesia, como una empresa grandísima que dondequiera tiene sucursales.

Reinterpretación del orden moral

¿Cumples todas las prácticas y mandatos que señala el sacerdote?

La mayoría.

¿Estás de acuerdo con las formas de comportarse que aconseja el sacerdote?

¿Siempre haces caso sus recomendaciones y mandatos?

Sí, casi siempre, aunque algunas veces no estoy de acuerdo con lo que dice el sacerdote. Creo que siempre hay que respetar las

decisiones de las personas, a veces, incluso, a pesar de lo que dice la iglesia, por ejemplo, en lo relacionado con el aborto o con las preferencias sexuales. Personalmente, no estoy ni a favor ni en contra del aborto; creo simplemente que la mujer sabe de la responsabilidad que ella tiene y que los demás deben respetar su decisión. Yo me pregunto: si no podemos atender bien a un niño enfermo, ¿para qué lo traemos a sufrir al mundo? Quien sufre es el niño, no nosotros. Hay muchas ocasiones en las que uno, aun siendo católico, no está de acuerdo; por ejemplo, en lo del aborto. Hay muchos comentarios que se hacen, pero creo que, finalmente, la mujer tiene derecho a decidir.

¿Qué piensas de las personas homosexuales? ¿Tú estás de acuerdo con las aquí en México llamadas “sociedades de convivencia”?

Pienso que en México hay mucha libertad y que dos personas que deciden ser así son libres de hacerlo o no, pero siempre debemos respetar sus decisiones. Pero, desde otro punto de vista, surgen algunos problemas; por ejemplo, si mi hija de cinco años me preguntara: “Oye, mamá, ¿por qué se besan algunos hombres?”, pues no sabría yo qué decirle o cómo explicarle.

¿Y por qué en ocasiones no estás de acuerdo con los preceptos que señala el sacerdote?

Porque en ocasiones los sacerdotes han cometido algunos errores, como los casos de pederastia en los que recientemente se han visto involucrados algunos de ellos.

Experiencia de fe: salud, magia y eficacia religiosa

¿Cada cuándo rezas?

Nosotros rezamos cuando nos despertamos, antes de cada comida y en la noche antes de dormir. La oración es un valor que yo les inculco a mis hijas: le digo que den gracias a Dios.

¿Tienes imágenes religiosas?

Sí. Tengo una Virgen de Guadalupe y un San Judas Tadeo. Les pongo veladoras.

¿Has hecho peregrinaciones alguna vez?

Sí, a Chalma y a la Basílica de Guadalupe.

¿Cuándo has hecho estas peregrinaciones?

Dos veces al año: en la semana santa y cada doce de diciembre.

¿Cuánto tiempo haces en esas peregrinaciones?

A la Basílica de Guadalupe nos vamos a las siete de la mañana y llegamos allá al mediodía; cuando vamos a Chalma, salimos a las tres de la tarde y llegamos a las doce o a la una de la tarde del siguiente día. A Chalma nos vamos caminando, pero como ahora tengo pequeñas a mis dos hijas, es difícil que todos los años vayamos.

¿Cuándo te nació la fe?

Cuando tuve un problema con la salud de mi hija. Después de que dejé de dar catecismo me olvidé de Dios y, como muchos mexicanos, me acordé de Él hasta que lo necesité. Yo me preguntaba: “¿Por qué me sucede esto a mí? ¿Por qué me pasan estas cosas a mí?” Pero pienso que si Dios nos manda las cosas es por algo, porque así lo quiere. Mi hija enfermó gravemente. Me decían que ella no iba a llegar ni a los dos años de edad. En la última ocasión que se puso mal, necesitábamos una ambulancia para trasladarla, pero no la conseguíamos. En ese momento yo me dirigí a Dios: “Si te la vas a llevar, ya llévatela, pero no la hagas sufrir, pero si me la vas a dejar, déjamela; si te la vas a llevar, pues ¡adelante!, pero ¿por qué —le preguntaba a Dios—, si tienes muchos angelitos?; ¡yo nada más tengo dos! Pero que sea lo que tú quieras”. Finalmente conseguimos una ambulancia, pero cuando nos llevaban en ella me decía el médico que mi hija ya no iba a llegar al otro hospital (al Centro Médico de Coyoacán), que lo que ya habían hecho era todo lo que podían hacer por ella. Cuando llegamos, me metí a la sala de urgencia con ella, y ella, aun con oxígeno, me decía: “Mamá Lorena”. Como a las tres de la mañana me informaron que continuaba grave, y como a las once de la mañana me permitieron pasar a verla; allí me dijeron que seguía delicada y que en cualquier momento podía padecer un paro respiratorio. Me pareció muy cruel la manera como el médico me dio esta noticia, y yo me sentí muy mal. Mi hermana me apoyó. Ella me aconsejó que lleváramos a mi hija con una señora. Ella me pidió dos docenas de rosas blancas. No teníamos dinero ni para el transporte, pero finalmente llegamos a la casa de la señora. Después de que comenzamos a rezar, ella se puso a

limpiar a mi hija. No sé qué sucedió en realidad —pienso que tenemos como un sexto sentido—, pero a mí la Virgencita del Tepeyac me habló por medio de esa señora. En otra ocasión, a mi otra hija le iban a realizar una cirugía, porque es invidente, y también la llevé con la señora; las llevé a las dos y ella empezó a limpiarlas. Entonces, con otra voz que no era la suya, la señora me dijo: “Mujer, ¿tú qué me vas a dar a cambio de tus hijas?, ¿qué me prometes?” Yo no sabía qué contestarle. Y siguió: “¿Ves a esas dos niñas? A esas dos niñas yo les voy a asignar un ángel, pero tú, mujer, quiero que me digas qué prometes a cambio de que tus hijas estén bien”. Y yo respondí: “Madrecita, yo te prometo cuidarlas, ver por ellas y sacarlas adelante todos los días de mi vida; yo te prometo eso”. Y ella me contestó: “Muy bien, mujer. Cuida de ellas. Yo sé que son niñas de salud muy delicada, pero cuídalas como si cuidarlas a las niñas de tus ojos; cuídalas, eso es lo que quiero que me prometas”. Después la señora se sentó en el sillón. Había hablado con otra voz. Mi hija había ido muy triste a la casa de la señora, ni se podía poner de pie, pero a los cinco minutos después de esto empezó a correr y a reír. Yo me quedé muy sorprendida y no sabía cómo había sido posible. Mi hija ni siquiera se paraba, y cuando lo podía hacer, se sofocaba, porque padecía de asma. Pero ahora corría y hasta gritaba. Yo pienso que Dios es muy grande y que Él nos pone pruebas para ver qué tanta fe tenemos.

¿A qué se dedicaba la señora?, ¿era curandera?

La señora no se dedica a curar. Ella se llama Lulú. Ahora, en mis sueños, la Virgen me dice: “Ve con Lulú, porque yo quiero hablar contigo”. Incluso, a veces, mis hijas se ponen a platicar, o desayunan o comen o cenan con ella. En ocasiones, mis hijas, después de estar adentro platicando con la Virgen (a través de Lulú), me dicen: “Mira, mami, la Virgencita me dijo que me persigne antes de dormir en la noche, para que ya no sueñe feo”, o cosas parecidas.

¿Cuánto tiempo llevan platicando con ella?

Como un año, porque mi hija ya tiene dos. Llevamos un año hablando con ella, pero vamos en muy rara vez.

¿Hablas directamente con la Virgen?

Sí.

¿Y cómo hablas con ella?, ¿qué sientes cuando ella te habla?

En mis sueños: ella se aparece en mis sueños y me dice lo que está bien y lo que está mal; lo que tengo que hacer y lo que no tengo que hacer.

¿Y a partir de entonces comenzaste a recibir a la imagen de la Virgen en tu casa?

Sí, desde hace un año más o menos. A partir de eso nos encomendamos mucho a ella.

¿Alguna otra vez habías hecho otra limpia así o de otro tipo?

No, nunca; esa fue la primera y la última.

¿Y cuando se enferman tus hijas a dónde las llevas?

Ya no se enferman. Es rara la vez: si se llegan a enfermar es de gripa, pero ya no para ir a dar al hospital. Gracias a Dios ya no. Por eso digo que se debe tener mucha devoción. Tenemos muchísima devoción porque nosotros lo vivimos, nosotros lo vimos.

Además de este, ¿has tenido algún otro momento más intenso en tu vida de fe?

No, nada más ha sido este.

¿Este fue el momento más intenso de tu relación con Dios?

Sí, porque la Virgen me habló y no era la voz de la señora. Era otra voz. Se escuchaba claramente distinta. Inclusive, cuando estamos durmiendo a veces llega un olor como a jazmín. Nosotros tenemos un cuadro de la Virgen, y dondequiera que lo poníamos se caía, pero ahora que lo ponemos ahí ya no se cae. Y en la noche en ocasiones huele a jazmín.

La visita de la Virgen

¿Qué siente cuando viene la imagen de la Virgen a su casa?

Siento mucha tranquilidad, mucha alegría, porque está ella conmigo.

¿Cuánto tiempo permanece aquí la Virgen?

Inicialmente iba a estar nueve días, pero se la presté por dos días a un señor que le iba a celebrar su misa. Ahora solo va a estar siete

días, pero eso no importa: lo importante es que ella esté aquí; que me la dejen aunque sea un ratito es más que suficiente.

¿Cada cuánto tiempo le rezas?

Nosotros le rezamos en la mañana, en la tarde y en la noche, independientemente de que a las siete de la tarde se reza un rosario. Nosotros le damos gracias a ella, desayunamos, comemos y cenamos con ella.

¿Comen con ella?, ¿qué hacen exactamente?

Se le pone a ella cualquier cosa que haya para comer.

¿También le ponen un plato?

Sí, y un vaso o una fruta o algo más. Siempre, en las tres comidas, se le pone de comer a ella también.

¿Cómo contactó al señor encargado de la Virgen?

Una vez vino y yo no sabía que era él. Todavía estaba enferma mi hija. Mi mamá me dijo: “Está la Virgen”, y llevamos a limpiar a la niña. Me dijo: “Ve a verla”, y pasamos a comprarle una veladora. Yo no sabía cómo hacerle, pero quería que la Virgen viniera a esta su pobre casa, aunque sea por dos horas. Le pedí al señor que me trajera a la Virgen, y él me decía que sí, pero luego me decía que no; y seguíamos sin recibir a la Virgen. Yo continué insistiendo. En una ocasión otro señor me dijo que la traería por dos días, y yo le dije que, si no podía, que aunque fuera solo dos horas, que con ese poco tiempo que entrara a mi casa yo quedaba satisfecha. Finalmente llegó: todos la recibimos. Recuerdo que ese día no teníamos dinero, pero de todos modos la recibimos. Adornamos y preparamos todo aun sin dinero, y este es ya el segundo año que ella viene a nuestra casa con nosotros.

¿Y quieres traerla cada año?

Sí.

¿Antes había entrado otra imagen a tu casa?

Sí, antes de que yo llegara; antes traían a la Virgen de la Paz, una vestida de blanco y azul y que trae un mundo y una serpiente. Pero hace ya seis o siete años que la trajeron.

¿Quién viene a dirigir el rezo del rosario en las tardes?

Yo. Estoy aprendiendo; aún no sé rezar el rosario. En dos ocasiones estuve buscando quién podía venir a dirigir el rezo del rosario y

no encontré quién pudiera hacerlo. Entonces pedí a la Virgen que me iluminara para que yo aprendiera a rezar el rosario y no estuviera buscando a alguien que lo viniera a dirigir. Yo ya no quería que me hicieran mala cara, y comencé a dirigirlo, pero aún estoy aprendiendo.

¿Por cuánto tiempo se preparan para recibir a la Virgen?

Esta última vez que vino, por ejemplo, comenzamos desde las diez de la mañana a pintar, a subir botes de arena, a escombrar, a barrer, a poner la lona y a adornar, y terminamos hasta las cinco de la tarde; desde las diez de la mañana hasta las cinco de la tarde todo lo que hacemos aquí es especialmente para la Virgen.

¿Las personas del barrio te ayudan para recibir a la Virgen?

No, nosotros solitos la recibimos; solo mi familia.

¿Y el párroco de los Santos Reyes sabe que aquí está la Virgen?

Sí, yo le comenté. Me dijo que estaba bien, que esperaba darse una vuelta, pero él tiene muchos compromisos fuera. Es muy difícil que venga.

Buena creyente y teología personal

¿Tú te consideras una buena católica?

No sé si soy buena católica, pero creo que sí soy buena creyente. Yo doy catecismo, pero no imparto muy bien la doctrina católica porque no estoy muy informada, pero sí voy a misa y respeto los Diez Mandamientos.

¿Cómo sería una buena católica y cómo una buena creyente?

Una buena católica estaría muy cerca de Dios, conocería toda la vida de Jesucristo, leería la Biblia, estaría muy apegada a la religión; en cambio, una buena creyente va a misa, comulga, se confiesa, pero no está muy informada de la doctrina católica.

¿Qué es lo más importante que debe buscar una persona católica?

Respetar los mandamientos, porque para eso Dios los escribió. Pienso que un buen católico debe empezar por sí mismo, ver qué es lo que tiene, si tiene rencor, y pedirle a Dios que se lo quite. Un buen católico debe conocer mejor a Dios y basarse en lo que Él dijo; si así lo hiciera, entonces no mataría, no robaría, no codiciaría

las cosas ajenas... Creo que si siguiéramos lo que Dios nos dijo, no habría tanta gente inconsciente en este mundo, no habría tanta guerra, no habría tanta pobreza, no habría tanta hambre. Un buen católico debe empezar por hacer lo que Dios dice, pero sí, no matar.

¿Cómo crees que se manifiesta Dios?

Yo siento que por medio de la Virgen y también a través de otras cosas.

¿A través de otras cosas?, ¿como cuáles otras cosas?

Por ejemplo, a través de las inundaciones y de los huracanes. Uno puede pensar que son parte de la naturaleza, pero si se los ve de otro modo, uno sabrá que en ocasiones somos muy inconscientes y no hacemos lo que Dios quiere.

¿Los huracanes serían una especie de castigo?

Más bien serían como un aviso para que no nos olvidemos de Dios, porque Él siempre está presente. Para Él no hay diferencia entre ricos y pobres, morenos y güeros.

¿Dónde crees que la presencia de Dios es mayor?

Yo siento que en todas partes. Dios está siempre con nosotros. Otra cosa es que nosotros no nos acerquemos a Él. Si yo no voy a misa o al rosario es porque tengo sueño, pero no porque no esté Él. Yo siento que Dios está en todas partes, y otra cosa muy diferente es que nosotros no vayamos a misa o no nos acerquemos a conocer más de Él. Dios está incluso en mi casa.

SAN LUIS REY. EL ECO DE LO RURAL EN LA RELIGIOSIDAD URBANA

La siguiente es una entrevista colectiva realizada a un grupo de seis mujeres amas de casa, todas alrededor de 50 años, devotas de San Luis Rey. Se llevó a cabo en un momento en el que la imagen del santo fue trasladada de un domicilio a otro, por lo que participaron tanto la señora Juana —responsable de la comunidad michoacana en la colonia Ajusco y del cuidado, organización y animación del festejo— como las personas que recibieron a San Luis en su domicilio. Como se verá, el culto a San Luis Rey es originario de Nahuatl.

tzin, Michoacán, y parte de quienes participan en su devoción actual —y algunas de quienes participan en la entrevista— son originarias de ese estado, pero también hay personas que más bien son oriundas o del Distrito Federal o de otras entidades y que viven en la colonia.

Historia y funcionamiento del culto

¿Todas ustedes han recibido o solicitado la imagen de San Luis Rey en sus casas?

[Grupo:] La mayoría.

¿Desde cuándo celebran la fiesta de San Luis Rey?

[Sra. Juana:] La imagen cumplió en marzo veintiún años de estar en la colonia Ajusco. En un principio el padre Raúl vio que las personas que veníamos de Michoacán le teníamos mucha devoción, que lo considerábamos el patrón de nuestro pueblo, y le solicitó a un señor y a mi mamá que organizaran una colecta para mandar a hacer una imagen similar a la de nuestro pueblo. Así, las personas que no pudieran asistir a la fiesta a Nahuatzin, Michoacán, que se celebra del 24 al 31 de agosto, podrían celebrar la fiesta aquí. En un inicio, como la imagen no era tan conocida, solo se hacía un novenario, pero poco a poco se fue dando a conocer y se ha incrementado la fe que la gente le tiene a la imagen. Actualmente las visitas se hacen a partir del 1° de marzo hasta el día de su fiesta, que es el tercer fin de semana de agosto.

¿Y qué pasa con la imagen desde marzo hasta agosto?

[Sra. Juana:] Desde el 1° de marzo hasta el tercer domingo de agosto la imagen está pasando de casa en casa.

¿Y cada día cambia de casa?

[Sra. Juana:] Sí, a veces cerca y a veces más retirado.

¿Cómo organizan los recibimientos de la imagen en sus casas?

[Sra. Juana:] El tercer domingo del mes de febrero yo invito a las personas a una reunión para que hagamos la lista. La imagen no nada más está en la colonia Ajusco, sino que también va a Santo Tomás Ajusco, Tulyehualco, Iztacalco, a la colonia López Portillo, a Canal de Chalco, a la colonia Díaz Ordaz, a La Candelaria, a Santo

Domingo. Normalmente hay una persona responsable de cada uno de estos lugares, y todas ellas asisten a la reunión para que nos pongamos de acuerdo, dependiendo de la cantidad de solicitudes que traigan, en el tiempo que va a durar la imagen en cada lugar. Así se van asignando fechas a cada quien.

¿Y qué sucede el día de la fiesta?

[Sra. Juana:] Cada año lo visten como lo hacen en el pueblo. La gente le regala un vestido para hacer esto; ahora tenemos gente que se ha ofrecido a regalar este vestido todos los años hasta el 2022. También hay gente que ofrece cera, que son doce cirios; y ahora tenemos cera hasta el año 2012. Asimismo hay gente que ofrece alimentos para los días de la fiesta, para la cena del sábado y para el almuerzo y la comida del domingo; tenemos alimentos cubiertos hasta el año 2010. También debe arreglarse la iglesia con adornos; un matrimonio se ha ofrecido de por vida a dar estos arreglos. El vestido, la cera, los alimentos y los arreglos se hacen en la medida de lo posible como se hacen en el pueblo. El pueblo está dividido en cuatro barrios, y en cada barrio hay cargueros o bandas: de los soldaditos, de los moros, de los toros y de los castillos. Allá la gente se ofrece para dar el almuerzo, la comida y la cena a las bandas durante toda la semana del 24 al 31 de agosto; aquí, para darlos a la gente solo el sábado y el domingo de la tercera semana de agosto.

¿Y el demás tiempo, de agosto a marzo, en dónde está la imagen?

[Sra. Juana:] En la Capilla de la Anunciación de Nuestra Señora; ahí tiene su nicho y ahí permanece.

Y cuando la imagen cambia a una casa que está en una colonia retirada, ¿cómo la transportan?

[Sra. Juana:] En microbús. Puede ser que la persona que pidió la imagen alquile el microbús o que lo haga la gente. Nosotros, por ejemplo, durante el rosario avisamos que la imagen va a ir de visita a algún lugar, decimos lo que el microbús va a cobrar y todos los acompañantes nos repartimos los gastos.

Cuando la imagen cambia de casa, ¿algún sacerdote se presenta?

[Sra. Juana:] No, ninguno.

¿Y las personas responsables en los otros barrios conocen bien los rezos y los cantos?

[Sra. Juana:] Sí. Ahora ya casi la mayoría tiene su librito; allí viene explicado cómo se reza el rosario, vienen los cantos y todo lo demás. Al principio, yo era la única que dirigía el rezo del rosario, pero ahora, gracias a Dios, ya hay otras señoras que han dirigido el rosario. Nos auxiliamos, porque cualquiera puede tener en algún momento una necesidad o una urgencia.

Eficacia y milagros del santo

¿Qué es lo que ha hecho San Luis Rey por ustedes?

[Sra. María:] Pues ha hecho muchas cosas: la misma fe que una tiene. Una le pide, y poco a poco él se lo va concediendo. Por ejemplo, a mí me duelen mucho las rodillas; yo le he pedido que me ayude y que me deje andar con él, que aminore mi dolor. Yo trabajo todo el día, y me siento muy mal en la tarde antes de visitar a San Luis, pero, una vez que estoy con él, al regresar a casa me siento bien, hasta me voy caminando a veces y llego sintiéndome bien; este es el milagro que le pido, y además le pido por mi familia, por la unión de todos mis hermanos. Cuando se acaba la fiesta y una no lo ve sino hasta el siguiente año, una lo extraña.

[Sra. Manuela:] Hay historias que les ha sucedido a varias personas; por ejemplo, en Santo Domingo una señora quería dar limosna, pero no la dio y se fue a su casa; al día siguiente llegó muy arrepentida e intentó dar la limosna, pero al echar la moneda, esta se salía del canasto, como si fuera rechazada por él. Era muy difícil que una moneda se saliera del canasto, y la señora la había colocado con cuidado agachándose para echarla. Ella pensó que había sido castigada por no haber dado la limosna el día anterior. Un día después llegó con flores y pidió perdón.

[Sra. Magdalena] Yo no he recibido a San Luis porque mi casa es una tienda de abarrotes. Pero yo estoy muy agradecida con él, porque me ha sacado de muchos problemas. Mi esposo me dejó hace como treinta años con tres hijas: una de un mes de nacida, otra de dos años y otra de tres años. Entonces yo casi no asistía a misa, aunque quisiera, porque casi no tenía tiempo. Pero cuando iba a Michoacán, como allá tenemos al Patrón, cada año le regalaba flores y le daba limosna, porque me ha ayudado siempre y hasta ahora.

Yo le pedía mucho; creo que ya hasta lo tenía hartó. En el último año que fui a la fiesta, cuando comenzaban a salir, le dije: “San Luis, yo ya no voy a pedirte nada, no me concedas ya nada. Hay mucha gente que quiere conocerte, que quiere pedirte milagros; yo ya le voy a dejar el lugar a otra persona, para que ella te pida, y así te vaya conociendo más gente, te vaya siguiendo cada vez más gente. Si ya no me quieres hacer ningún favor, porque ya me has hecho muchos, ya dejo mi lugar a alguien más, pero concédeles lo que ellos te pidan, para que no sea poca, sino mucha gente la que te siga”. Tengo dos años que no voy a la fiesta, pero, primeramente Dios, voy a ir.

[Sra. Cristina:] Pienso que él escoge en qué casa quedarse: si una persona lo pide pero no alcanza fecha, es porque él no quería entrar todavía a su casa. Una señora nos platicaba que en una ocasión, en Santo Domingo, en una casa nadie quiso levantarse y bailarle a la imagen; cuando se la llevaron de allí, la sintieron muy pesada: cuatro personas no podían llevarla, se les iba de lado. Tardaron mucho en llegar a otra casa, porque casi se caía la imagen, y las personas que la cargaban se preguntaban: “¿Por qué?, si nunca nos había pasado esto a cuatro personas juntas”. Muchas personas dicen que la imagen de San Luis Rey no pesa, y que, en una ocasión, hasta un solo niño la cargó y la metió a la casa. Cuando al fin llegaron, la señora de la casa de donde habían salido, al ver que la imagen estaba muy pesada y que hasta sudaba, le pidió que los perdonara a todos, porque nadie le había querido bailar. A veces se le ve a la imagen chapeada o triste o pálida. Yo pienso que San Luis Rey sabe cuándo entrar a los hogares a dejar sus bendiciones; quizás cuando lo necesitamos.

Visita del santo y otras imágenes

¿Qué importancia tiene que promuevan la devoción y las visitas de San Luis Rey a las casas?, ¿para qué hacen esto?

[Sra. Delia] En casa está más feliz. Hay casas que lo reciben con confeti, con dulces y con flores; allí es donde una siente el gusto que les da por recibir a la imagen. En Santo Domingo hasta le bailan. Él llena de alegría los hogares; una hasta siente algo. En oca-

siones llegan a ofrecer refresco o agua a quien sea que pase frente a la casa. Pero hay casas donde una se siente mal, y a veces hasta una prefiere no ir, pero de todos modos una permanece, porque le sirve de experiencia y porque finalmente una está con Dios; si creemos en Él, estamos con Él. Pero San Luis es “muy sentido”: él sabe a dónde va y a dónde no.

¿Han recibido ustedes a otras imágenes que no sean la de San Luis Rey?

[Sra. Delia:] No hemos tenido la fortuna. A la colonia vienen el Señor de Chalma (uno de Chalma y otro de Xochimilco), la Virgen de Juquila y, recientemente, el Niño Pa. También tienen sus temporadas. Las personas más allegadas a estas imágenes las siguen, pero nosotros, como casi no nos queda tiempo, pues casi nunca. El Niño Pa acaba de venir; quizás sea la creencia o la fe en la imagen, pero una se siente como nueva.

Teología personal: ¿dónde está Dios?

¿Hay que asistir a misa cada semana o, más holgadamente, en algunos momentos? ¿Es necesario ir cada semana al templo para estar cerca de Dios?

[Sra. Alicia:] Yo digo que no, porque es como dice el padre: “Dios está donde quiera, y a la hora que uno le reza una oración en dondequiera que sea, Dios lo escucha; eso es lo que cuenta”. Es cierto que no es necesario ir diario o cada ocho días a misa.

[Sra. Beatriz:] Sí, porque si uno no tiene tiempo para ir, basta con dedicarle cinco o diez minutos diarios a Dios. Como dice la señora Genoveva, no nada más cuando nos sintamos mal es cuando nos vamos a acordar de Él.

[Sra. Lourdes:] Pero algunos dicen que no es necesario ir a la Iglesia para que uno esté bien, [porque a veces las que entran a la Iglesia cada ocho días...! Si uno va, hay que ir por convicción, pero con devoción.

[Sra. Roselia:] El padre Miguel decía que no hay necesidad de que todas estemos amontonadas en el templo y que en el fondo seamos hipócritas; es mejor ir por voluntad propia, porque no es obligatorio.

[Sra. Consuelo:] Yo pienso de manera contraria, porque manejo esto de otra manera. Yo pienso que a Dios le gusta que uno lo vaya

a ver a su casa, porque las imágenes están en el templo y porque allí, en las misas, se hacen lecturas de la Biblia, las cuales han iluminado varias situaciones de mi vida. En mi familia, la mayoría de mis hijos no van a misa o a los rosarios, pues a unos sí les gusta rezar y a otros no, pero yo les pongo un ejemplo a mis hijas: no es lo mismo que uno le hable por teléfono a un amigo o le mande un saludo que visitarlo y verlo personalmente; el amigo se sentirá mucho más gustoso si uno va a visitarlo. Lo mismo pasa con Dios: a Él le da más gusto que uno vaya a visitarlo. Pienso que el Evangelio nos sirve para toda la semana, es como una recarga de energía que se tiene cada ocho días para sobrellevar mejor las situaciones con la propia familia, con los amigos o con los vecinos. Creo que en las situaciones difíciles Dios busca ver cuán grande es nuestra fe en Él o si de verdad nos está sirviendo lo que escuchamos en las lecturas que se hacen en misa y las aplicamos a nuestra vida. Pienso que Dios siempre está con una, pero no nada más cuando una está bien, sino siempre, también en las situaciones más difíciles. En una ocasión yo tenía una gran necesidad económica, pero yo sentía que aun así Él estaba conmigo, y le daba gracias por eso.

Ahora, lo que otras personas decían es muy cierto: hay gente que, dándose golpes de pecho, voltean y critican, calumnian o menosprecian a los demás, que realmente no hacen lo que deben hacer, que aparentemente están rezando en el templo, pero en realidad están “comiendo gente”, que es lo peor que se puede hacer, el peor pecado. Ir al templo tiene su pro, pero también su contra.

[Señora Delia:] Hay veces que en misa, como acaba de decir la señora, lo primero que hacemos es criticar o platicar e interrumpir, o hasta llevamos niños que están hablando y llorando, pero no ponemos atención. A veces el sacerdote nos pregunta: “¿De qué se trató el Evangelio?” y nadie contesta, porque no se nos graba; eso nos hace falta, que se nos grabe y que vayamos con devoción a oír el Evangelio. El sacerdote que está ahora nos llama la atención cuando la misa ya comenzó o cuando ya va a la mitad. A veces nos tardamos preparándonos y arreglándonos para ir a misa, pero yo pienso que Diosito no quiere que una vaya bien arreglada, sino que vayamos a dedicarle aunque sea un ratito y a escuchar bien el Evangelio.

[Sra. Ema:] Como dice la amiga [Sra. Consuelo (otra)], hay que ir cada ocho días cuando menos a darle gracias a Dios porque ya acabó la semana, y, sea como haya sido, tenemos para comer. A pesar de las dificultades, nunca ni yo ni mis hijas nos hemos quedado sin comer.

¿Dónde creen entonces que está Dios o, mejor dicho, en dónde una se encuentra mejor con Dios: en la parroquia, a través de las imágenes, en el altar que cada uno puede tener en su casa, en la calle, en cualquier momento que uno quiera? ¿Cuál es el mejor lugar para comunicarse con Dios?

[Sra. Margarita:] Yo creo que Dios está dentro de nosotros, solo que muchas veces nos distraemos por cualquier situación. En algún lado está escrito: “¿Por qué me buscas en otros lados, si estoy contigo?” Y hay muchos relatos e historias que ejemplifican esto. Dios está en nosotros mismos y en nuestros semejantes, pero casi siempre estamos distraídos o no hemos desarrollado la sensibilidad para reconocer que Dios está en nosotros. Si visitamos a los enfermos o a los presos o ayudamos a la gente necesitada, lo visitamos a Él, porque en ellos Él está manifestado, solo que no nos damos cuenta de que ahí está Él. La Palabra de Dios dice bien: “A donde quiera que vayas, Dios está contigo”.

[Sra. Elvia:] Dios puede estar aquí, al bajar la escalera, o en una misma. Una puede no sentirlo, pero si una cree y tiene fe, Dios está en cualquier lugar. Pienso, como nos lo ha dicho el sacerdote, que no hay necesidad de pelarse las rodillas rezando; una lo puede hacer al cocinar, al hacer las tareas del hogar, cuando una viaja en el metro o en el camión. Si una cree en Dios, Él está con una, y una puede rezar donde quiera. ¿De qué sirve llamarse “católicos” sin saber lo que realmente es eso o sin estar completamente preparados?

[Sra. Eva:] En una ocasión yo pregunté a alguien: “¿cuál de todas las imágenes que tiene usted aquí es Dios? La persona, que estaba con los hermanos franciscanos, me contestó: “hay que rezar”. Yo pienso que Dios está en todas partes. Mientras una crea, es suficiente, porque todos pensamos diferente. Hay que creer. No hay necesidad de pelarse las rodillas rezando. El sacerdote lo ha dicho. Pero hay otras maneras de pensar, y yo las respeto, pero me gustaría que también respeten la mía.

Relación con la institución

¿Creen ustedes que son en general buenas católicas?

[Grupo:] Pues “a medias”; tratamos de serlo.

[Sra. Delia:] Pienso que somos, más que católicas, creyentes, porque nos hace falta conocer más del catolicismo, en particular de la Biblia. En eso nos aventajan, por ejemplo, muchos hermanos [miembros de otras denominaciones cristianas]. Creo que nos hace falta aprender a leer, entender e interpretar la Biblia para poder tener un diálogo con ellos. A mí me falta mucho para entender la Palabra de Dios; tengo muy poco de estar en un curso de Biblia. Pero, vuelvo a repetir, hay que entender y poner atención a lo que dice la Biblia.

¿Ustedes asisten a la parroquia?; ¿cada cuánto tiempo lo hacen?

[Sra. Juana:] De preferencia cada ocho días, los domingos, salvo que tenga alguna dificultad o que me haya desvelado el día anterior por una fiesta o por una situación familiar: a veces debo salir de la ciudad, porque toda mi familia está en Nahuatzin, Michoacán; yo soy la única persona que estoy aquí. Ya sea en la mañana en la capilla de la Anunciación de Nuestra Señora, ya sea al mediodía en la parroquia de la Resurrección, casi cada domingo asisto a misa.

[Sra. Magdalena:] Decía un sacerdote en Nahuatzin: “Ustedes nada más vienen cuando les aprieta el zapato”. Y, pues sí. La gente prefiere andar en las fiestas; somos muy fiesteros, aunque no tengamos dinero.

[Señora Delia:] Yo asisto cuando hay oportunidad; si me da tiempo, cada ocho días. También voy a la Rectoría de Nuestra Señora de Guadalupe, porque me queda más cerca. Pero cuando no voy, siento que me falta algo.

JOAQUÍN. EL DUEÑO DE LA VIRGEN

Contacto a Joaquín porque un sacerdote me informa que la Virgen de Juquila está transitando por los domicilios de la colonia Ajusco. Cuando llego a la casa que alberga la Virgen, puedo establecer conversación con su dueño y agendamos una cita para la entrevista. Él no vive en la colonia, pero la imagen transita por ella, y por otras

más, varios meses del año. Joaquín tiene 43 años, es padre de familia y comerciante. Tuvo una vida con algunas complicaciones, pasó por la cárcel y luego se restableció. Su fe en la Virgen jugó un rol fundamental.

La devoción por la Virgen de Juquila

¿Cómo surgió su devoción por la Virgen de Juquila?

Pienso que la fe nos la inculcan nuestros padres desde muy pequeños. Por falta de recursos económicos yo tuve que dejar a mis padres desde muy temprana edad. Desde muy pequeño tuve que trabajar para ganarme la vida; el trabajo era duro. No tengo estudios. Pero mi devoción por la Virgen de Juquila comenzó hace dieciocho años, cuando, a los veinticinco años de edad, fui por primera vez a Juquila. Este viaje fue por mera aventura, pero allí me di cuenta del sufrimiento de la gente que peregrinaba: sed, ampulas, rozaduras, hambre, calor, frío, aguaceros. El siguiente año también fui a Juquila por placer. Yo me unía a los peregrinos que salían de Puebla. Veía cómo casi todos los peregrinos, unos doscientos, iban con devoción y ofrecían sus sufrimientos a la Virgen. Después de esto, cambié mi intención: comencé a ir con la misma fe con la que todos iban.

Comencé a participar en las peregrinaciones, y yo siempre llegaba antes que los demás: era joven y fuerte, y, además, aumentaba mi fe y mi devoción. Ya para el quinto año consecutivo, yo era muy conocido entre los peregrinos; quienes no conocían el camino, recurrían a mí para preguntar dónde podían ellos comer o descansar o cómo evitar los caminos húmedos o lodosos. Yo comencé, de corazón, a dar indicaciones y a organizar el uso de lugares de los vehículos de los que disponíamos para el descanso de las personas. Conforme siguieron pasando los años, sentía cómo se incrementaba mi fe y mi devoción. Hacia el noveno año yo había prometido a los peregrinos una camioneta llena de fruta, pero no pude acudir porque fui a ayudar a personas damnificadas por inundaciones en Veracruz; una tormenta duró varios días, y yo fui para transportar con mi camioneta a personas de la sierra.

El decimoprimer año tres personas (una del Estado de Puebla, una de Ciudad Netzahualcóyotl, Estado de México, y yo) nos animamos a comenzar la peregrinación hacia Juquila desde aquí, de la ciudad de México. Al siguiente año se sumaron dos personas más. En ese entonces, hace siete u ocho años, ya aún me sentía con mucha fuerza y energía. Después, hacia el tercer año, mis compañeros peregrinos dejaron de participar en la peregrinación, y yo me fui solo. En el camino pasé por Veracruz, y allí invité a un compadre y a unos amigos para que participaran en una peregrinación y me acompañaran; ellos aceptaron. Compré una estatua de la Virgen en Juquila, Oaxaca, y la traje al hogar. Desde entonces se organiza una peregrinación anual hacia Juquila, que parte el 2 de noviembre de mi casa y vuelve el día 23 de noviembre. En la peregrinación nos llevamos a la Virgen sobre una camioneta en su casita, una capillita, que está siempre iluminada con una pequeña planta generadora de energía eléctrica. Nadie más ha llevado y traído tantas veces a la Virgen como nosotros. También se realiza una fiesta en honor de la Virgen el 8 de diciembre, con misa y comida en la calle para toda la gente. La Virgen que está en mi casa también peregrina y visita otras casas, las más humildes, en donde la gente la solicita porque tiene mucha fe en la Virgen de Juquila.

La peregrinación implica una fe muy grande: durante veinte días se deja sola a la familia y se interrumpe el trabajo, pero este esfuerzo se ofrece a la Virgen de Juquila. Dios ve por nuestras familias. Cuando hay fe y devoción, no hay barreras. La Virgen es como una bendición para nosotros, por eso le cantamos y le rezamos mucho. Yo me siento como un siervo de Dios, porque creo que la Virgen de Juquila me escogió para estar peregrinando con ella.

¿Entonces, desde cuándo tiene a la Virgen de Juquila en su casa?

Desde hace unos siete años. Yo quería tenerla en un altar en mi casa y, sin haberlo planeado, le construí un pequeño nicho. Después algunos vecinos nos la empezaron a pedir, pero al inicio no les hacíamos caso: queríamos que la Virgen de Juquila estuviera solo con nosotros, porque era de nosotros, porque para eso yo la había comprado. Pero después de pensarlo bien, comenzamos a prestar a la Virgen para que visitara a algunas casas por uno o dos días. Y así fue como la Virgen de Juquila comenzó a peregrinar aquí en México;

ahora, por ejemplo, acaba de regresar de Valle de Chalco, Estado de México.

¿Cada cuándo le reza usted a la Virgen de Juquila?

Yo le rezo cada vez que puedo, cuando voy al rosario o al rezo. Eventualmente, cuando la familia tiene recursos, organiza misa, y procuro asistir. A veces rezo todos los días de la semana, pero, en ocasiones, solo un día; dependiendo de los compromisos o los imprevistos que se me presenten. Pero siempre procuro rezarle a la Virgen, porque rezar es lo menos que puedo hacer.

¿Usted reza en su casa o en algún otro lado en el que no está la Virgen de Juquila?

No. Solo rezo donde está la Virgen y cuando está ella.

Y ahora que la Virgen de Juquila anda visitando las distintas casas, ¿en su casa tiene otras imágenes?

No, solo la Virgen de Juquila; ella es como una madre para toda mi familia. Tengo una estatuilla de la Virgen en mi casa, una pequeña. Pero es una alegría para nosotros que la misma Virgen que compré hace siete años ande visitando todas las casas. En una ocasión se rompió la camioneta que la llevaba hacia Juquila pasó por un bache y la Virgen se cayó y se hizo pedazos. Los trozos se quedaron en un pueblo llamado San Salvador Huixcolotla, en el Estado de Puebla. A nuestro regreso, cuando volvimos al pueblo por las partes de la Virgen, unos muchachos me decían: “Ya no sirve la Virgen; hay que tirarla y comprar otra”. Pero yo pensé: “¿cómo tirarla y comprar otra, si esta fue con la que iniciamos la peregrinación?” Y finalmente la mandé a reparar, y continuó su camino. Este año volvió a romperse y nuevamente hice que la repararan. Hay gente que no tiene mucha fe, y se les hace fácil deshacerse, por ejemplo, de la Virgen porque es vieja o porque está rota, y prefieren comprar una nueva y bonita. Pero la Virgen no quiere lujos; quiere corazones.

Repasando su historia personal, ¿cuál ha sido el momento en el que se ha sentido más cerca a Dios o a la Virgen de Juquila?

En algunas peregrinaciones, en las más difíciles, en las que he ido sufriendo, rozado, con los tobillos torcidos, con calor, bajo la lluvia, con hambre, con sed, cuando he llorado por arrepentimiento pidiéndole a la Virgen que me perdone. Todo esto lo he experi-

mentado en carne viva. Esa es la historia de mi vida: sentir en carne viva cuando se va sufriendo en el camino. Uno no camina solo por caminar, uno no anda con ámpulas en los pies, rozado, hambriento y sediento solo por gusto; uno hace todo esto gracias a una motivación. El sacrificio es lo que me ha motivado y me ha sacado adelante; esa es mi historia.

¿Y qué siente en esos momentos, cuando va experimentando todo esto que me platica?

Se siente como un resplandor, como estando en medio de la claridad; se siente la motivación, se siente bien.

¿Y ha sentido esto en todas las peregrinaciones?

No, en muy rara ocasión. No en todos los años siento eso; hay años en los que no hay dificultades, pero hay otros en los que se presentan muchos problemas: se descompone alguno de los vehículos, se pelean las cocineras, se pelean los conductores, hay tormenta, la capillita de la Virgen se va de lado o se cae... Todas estas dificultades yo las considero como tropezones que nos hacen difícil el camino, pero es cuando más se siente la ayuda de la Virgen, porque ella siempre nos ha permitido llegar hasta el final.

El funcionamiento operativo

¿Y cómo le hacen las personas que quieren llevar a la Virgen de Juquila a sus casas?; ¿deben contactarlo a usted? ¿Y usted cómo organiza las visitas de la Virgen a las distintas casas?

Las personas vienen conmigo y hablamos, y les pido que designen a un encargado de la comunidad o de la colonia, alguien que sea muy responsable y en quien yo pueda confiar, porque la Virgen no es nada más un bulto que se puede dejar abandonado en un lugar y ya, ni su visita a las casas tampoco es un juego. Para nosotros la Virgen de Juquila es algo muy sagrado. Así, cada vez que se va, por ejemplo, un mes con una familia, es para que puedan visitarla todas las personas de la calle o de la colonia, pero siempre hay un encargado.

¿Entonces hay una persona encargada en cada barrio o colonia?

Sí, y esa persona, además de organizar a qué casas va a ir la Virgen y cuándo lo va a hacer, organiza también los rezos y los rosarios, y

siempre acompaña a la Virgen en su peregrinar. Cuando la Virgen está de visita en alguna colonia, yo, aunque sea el dueño de la Virgen, ya no puedo decidir, porque la persona encargada es otra; me convierto en un peregrino más que va a rezarle cuando puede. Mi responsabilidad se reanuda cuando la persona encargada, al terminar el tiempo acordado, me devuelve a la Virgen. Después vienen otras personas y me piden nuevamente a la Virgen, y yo hablo con ellas y les pido que nombren a una persona encargada...

¿Cuántos días dura la peregrinación?

La peregrinación dura veinte días, pero el camino se recorre andando en dieciséis días.

¿Y cómo se organiza la peregrinación?, ¿usted solo la organiza toda?, ¿usted asume todos los gastos?

Yo organizo toda la peregrinación, pero hay gente que nos ayuda económicamente. Hay cosas que suceden de un momento a otro, que uno nunca tiene planeadas. Cuando la Virgen anda peregrinando, pues se juntan algunos recursos, se junta su limosnita y unas despensas; todo eso se utiliza para la peregrinación a Juquila el 2 de noviembre. Allí se gasta mucho: los vehículos, los alimentos, las medicinas. Desde que salimos se gasta: se paga la misa y se compran flores. Un poco antes de que parta la peregrinación, yo voy a la Central de Abasto y pido ayuda a los comerciantes; varios de ellos nos ayudan con una limosnita o con víveres para los peregrinos. Antes de salir hacia Juquila, hacemos una lista de las personas que donaron algo, y vamos pidiendo por todas ellas.

Aquí se hace una misa en la tarde anterior a la partida de la peregrinación. El sacerdote bendice a la Virgen y a todos los peregrinos que van a salir en la madrugada siguiente, y bendice también a los vehículos y a los conductores. Muchos no asisten a la misa, porque están preparando sus cosas: deben dejar todos sus pendientes listos para poder ausentarse por veinte días. La peregrinación parte a las dos de la mañana. La primera parada que se hace es en Valle de Chalco, Estado de México, y allí la gente nos espera y nos regala la comida; allí nos ofrecen tres veces los alimentos. En Puebla nos vuelven a regalar alimentos, pero allí solo en una ocasión. Posteriormente, en San Salvador Huixcolotla nos vuelven a donar alimentos, dos comidas, y también nos recibe una comisión, con mariachi y

con un bailable de chinas poblanas. En este lugar también se hacía una misa. De allí en adelante, los alimentos corren por nuestra cuenta: hay señoras que nos acompañan y que voluntariamente nos ayudan a cocinar. Los choferes que nos acompañan y nos prestan sus vehículos también van por voluntad propia. Un día antes de llegar a Juquila, en San Pedro, hace años pedíamos una misa. Finalmente, cuando la peregrinación llega a Juquila, se realiza una misa de recibimiento.

Para la peregrinación en general yo solicito un permiso. Cuando vamos por la autopista, nos respaldan patrullas de la Policía Federal de Caminos. Yo debo organizar un itinerario y decidir dónde paramos, dónde comemos, dónde descansamos. Llevamos una pipa de agua para nuestro aseo y un tinaco de mil cien litros de agua para beber. También llevamos una camioneta llena de abastecimiento, sobre todo de fruta. Todo esto debe estar bien controlado, bien racionado, para que no se echen a perder los alimentos y también para que no se desperdicien y nos lleguen a hacer falta. Todo esto yo lo organizo, pero quizás haga todo esto solo hasta este año: me siento muy cansado. No sé si pueda seguir organizando a los peregrinos, a las cocineras, a los conductores, a los vehículos; se trata de una responsabilidad muy grande, y yo me siento ya muy cansado.

En la peregrinación, los peregrinos vamos a lo que vamos; no vamos a hacer otras cosas. Tenemos reglas: no podemos beber cerveza ni decirles piropos a las muchachas ni desobedecer los mandatos. Vamos formados en una columna, y nos encabeza la capilla donde va la Virgen.

¿Y quién se encarga de que nadie desobedezca las indicaciones?

Yo. Si alguien desobedece alguna de las indicaciones, yo, personalmente, lo amonesto y, si no está de acuerdo con los mandatos, lo invito a abandonar la peregrinación. Por ejemplo, si unos muchachos comienzan a platicar y a tomarse de la mano, los llamo y les digo que lo que van haciendo no es adecuado a la intención de la peregrinación, y les pido que dejen de hacerlo; si reinciden, se les reprende más fuertemente, se les dice que no queremos ese tipo de perversiones en la peregrinación. Si al final no obedecen, se encierra a la muchacha en una camioneta y no se le permite bajar de ella sino hasta que esté de vuelta en su casa, ante las mismas puer-

tas de su casa; al muchacho se le devuelve su dinero y se le pide que tome todas sus cosas y que abandone la peregrinación; también hablamos por teléfono a su familia para avisarle y decirle que en la peregrinación no aceptamos ese tipo de personas.

¿A qué tipo de personas no aceptan en la peregrinación?

A ese tipo de personas que están fuera de las reglas. Pienso que una persona tiene todo el año para divertirse, y que la peregrinación solo le pide aguantarse dieciséis días. Uno debe ser estricto y debe pedir que se respeten las reglas. Hay una hoja que contiene escritas las reglas.

¿Quién escribe esas reglas?

Las escribo yo, y me ayudan mi esposa y mis hijas. Elaboramos la hoja con el reglamento durante una o dos semanas antes de que parta la peregrinación, para poder revisarla y corregir sus errores.

Y cuando regresan de Juquila, ¿alguien le ayuda en la organización y realización de la fiesta del 8 de diciembre?

En un inicio nadie me ayudaba; yo solo hacía la fiesta. Ahora me ayudan algunos vecinos y otras personas que nos visitan, sobre todo las que tienen un poco más de recursos económicos.

Si la Virgen anda visitando distintas casas, entonces ya casi no está en la suya, ¿verdad?

Es verdad, casi no está en mi casa. Prácticamente solo viene cuando la vamos a llevar en peregrinación hacia Juquila, pero el demás tiempo se encuentra visitando distintas casas de varias colonias.

Los sueños para ser escogido por la Virgen

Mencionó que siente que la Virgen de Juquila lo escogió a usted para peregrinar con ella, ¿por qué cree esto?

Porque me lo ha comunicado en sueños.

¿Se lo comunicó en sueños? ¿Me podría decir un poco más sobre esto?

Sí. He soñado a la Virgen, la he soñado con su manto. Yo no he soñado ni a mi esposa ni a mis hijos, pero sí a la Virgen. Yo creo que cuando uno sueña eso es porque la Virgen o Dios quieren que uno haga algo. Por ejemplo, yo pensaba que hace algunos años no iba a

poder participar en la peregrinación, pero soñé a la Virgen y soñé que yo iba caminando en la peregrinación. Finalmente sí participé en la peregrinación. Así es como la Virgen me va llevando por el camino correcto, en sueños, y siento que ella me ve diariamente.

Muchas cosas han resultado hasta ahora sin planearlas, sin pensarlas: que la gente vaya a pedirme a la Virgen, que se congreguen los peregrinos para salir a Juquila, que se junten recursos para la peregrinación o para la fiesta o, por ejemplo, para el nicho de la Virgen. Cuando le mandé a hacer el nicho de la Virgen yo no contaba con mucho dinero, pero la gente poco a poco fue dando y se alcanzó una suma de cinco mil pesos, y con eso pudo mandarse a construir el nicho; tardó veinte días en ser construido. Y así me ha pasado con otras situaciones, y pienso que, cuando nuestro corazón está con la Virgen, ella nos lleva al paso de que debemos hacer las cosas.

¿Usted piensa entonces que la Virgen de Juquila lo ha conducido por el camino correcto? ¿Cómo?

Sí. Sin pensarlo, sin planearlo. Si uno piensa que debe cambiar, lo intenta, lo planea, pero al final de cuentas uno casi nunca lo consigue; puede ser que la familia lo apoye a uno para cambiar, y que hasta lo logre, pero esto casi nunca sucede. Yo estuve en la cárcel antes de estar con la Virgen de Juquila, pero a mí, sin pensarlo ni planearlo, se me fue olvidando poco a poco el camino equivocado, poco a poco, y sin que nadie me lo hubiera inculcado. Hasta la fecha de hoy me encuentro bien, pero no porque alguien me dijera que olvidara el camino equivocado, sino porque poco a poco se fue abriendo el camino correcto, sin decir nada, sin planear nada. Para mí esto fue otro gran milagro, y gracias a Dios estoy aquí.

Los milagros de la Virgen

¿La Virgen de Juquila ha hecho algo por las personas que vienen a visitarla?

Sí, la Virgen de Juquila ha curado a mucha gente. Varias personas, de hecho, vienen a pedir a la Virgen para llevarla a sus casas porque tienen a algún familiar enfermo. En una ocasión, vino una familia que tenía a un muchacho hospitalizado. Yo conocía desde hace tiempo a ese muchacho, desde que trabajábamos en el tian-

guis. Un día 10 de mayo, mientras él estaba hospitalizado, falleció su papá. Yo llevé a la Virgen a su casa, que estaba en un pequeño pueblo, y organizamos una misa y una fiestecita. Ese mismo día mi amigo salió del hospital: fue un milagro, el cual agradecemos de todo corazón.

¿Y la Virgen de Juquila ha hecho algo por usted?

Sí, muchos milagros: cuando me han asaltado, la Virgen me ha cuidado y no ha dejado que me hagan daño; cuando mi esposa o mis hijos han enfermado, yo le he pedido a la Virgen por ellos, y se han restablecido a la mañana siguiente. También me ha hecho otros milagros, que casi no divulgo y que reservo para mí. Yo veo a la Virgen. Cuando me casé, le pedí a la Virgen una familia sencilla, y la tengo; le pedí también un hogar, un negocio propio y una camioneta, y tengo, gracias a ella, todo esto. Pero estos milagros, que son muy grandes para mí, casi no los divulgo, porque respeto a la Virgen y le tengo mucha fe. También he curado a mucha gente, aunque no sé cómo hacerlo; es la Virgen quien, a través de mis manos, cura a la gente.

¿Ha curado a personas?, ¿cómo las ha curado?

Sí, a través de mis manos, con las yemas de mis dedos; nada más con eso. He curado a personas con torceduras de tobillos, con molestias en sus dedos, en sus piernas, en sus espaldas, con llagas en sus pies, con rozaduras, con torceduras de rodillas, con dolores de espalda o de cintura por tanto caminar.

¿La Virgen de Juquila ha hecho algunos otros milagros?

Sí, muchos. Si usted va ahora a ver a la Virgen verá que tiene su vestido lleno de fotografías, de cadenas de oración y de regalos que la gente le da en agradecimiento por los milagros que ella le ha concedido.

Relación con la institución

¿Asiste a misa a la parroquia?

No. Asisto solo cuando tengo algún compromiso; por ejemplo, un bautismo.

¿Los sacerdotes lo ayudan con la organización de la peregrinación o de las visitas de la Virgen a las casas?

No, ninguno. Debemos pagar a los sacerdotes las misas que les solicitamos. Por eso ya no podemos hacer las misas de San Salvador Huixcolotla ni de San Pedro; solo la de aquí, en la partida de la peregrinación, y la de Juquila, para recibir a los peregrinos que van llegando.

¿Usted ha participado alguna vez en retiros, ha ido al catecismo o a alguna otra cosa a la parroquia?

No, a nada. Ni a retiros ni a juntas de Alcohólicos Anónimos ni a nada. Solamente participo en la peregrinación a Juquila.

¿Usted está de acuerdo o en desacuerdo con lo que dicen los sacerdotes?

En desacuerdo. No estoy de acuerdo con los sacerdotes en ninguna de sus palabras. Pienso que los sacerdotes viven de los pobres y de lo mío: les sacan sus monedas a los pobres para poder comer de lo mejor, para poder comprar y lucir sus automóviles. Hay campesinos y gente muy humilde que rascan hasta el último peso para dar limosna, y los sacerdotes solo recogen el dinero y se van. Nunca he escuchado a un sacerdote que diga: “Esta limosna es de ustedes y es para ustedes”, no, al contrario, siempre se la pasan robando. A nosotros nos cobran la misa, nos piden seiscientos pesos, y además se llevan la limosna y se van después de comer muy bien en sus automóviles nuevos, de agencia. A los sacerdotes los respeto, pero no les tengo confianza; solo los llamo para que celebren la misa, pero nada más. No me confieso con ellos porque no les tengo absolutamente nada de confianza; yo me confieso directamente con Dios, y lo hago en un ratito.

¿Usted se confiesa directamente con Dios?

Con Dios y con la Virgen, pero no con los sacerdotes.

Misión: promover la devoción a la Virgen de Juquila

¿Qué es lo que más le gustaría de la gente que se acerca a la Virgen de Juquila?

Que la conociera mejor. Mucha gente no la conoce realmente. Mucha gente va a misa el 8 de diciembre, pero nada más se asoma; no saben absolutamente nada de lo referente a la Virgen. A mí me

gustaría que alguien pudiera decirles más, enseñarles más, informarles sobre quién es la Virgen de Juquila.

¿Qué diferencia hay para usted entre las personas que sí son devotas de la Virgen de Juquila y aquellas que, sin serlo, se acercan a la Virgen?

Muchas personas van solamente para ver qué se da de comer y no por devoción ni para ver a la Virgen. En la fiesta, uno da, de corazón, comida a toda la gente que se acerca, pero para mí es doloroso ver que muchas personas se acercan sin devoción, solo atraídas por lo que uno les va a dar o por las personas que allí se van a encontrar.

¿Y por qué quiere que la gente conozca más a la Virgen de Juquila?

Porque quiero que sepan dónde se encuentra ella, en qué lugar se le realizan alabanzas. Quiero que la gente sepa dónde está la Virgen y qué cosas se hacen en honor a ella. Que no acudan a ella nada más porque es, como la Virgen de Guadalupe, muy milagrosa, sino porque hay que tenerle mucho respeto y mucha fe. Sucede a menudo que la gente va porque sufrió un desastre, un accidente, porque murió o desapareció algún familiar. A veces la gente también va bebiendo o lanzando piropos a las muchachas o corriendo con su automóvil; muchas veces no se guarda el respeto que se debe, pero la Virgen dice: “No son elegidos por mí”.

Participación en otras devociones populares

¿Usted ha tomado parte de otras devociones diferentes en algún otro momento de su vida?

Sí: yo también he peregrinado a Chalma; tres años fui con mis hijos caminando, porque no me gusta ir en autobús.

¿Por qué no le gusta ir en autobús?

Porque en autobús voy muy cómodo, descansando, pero voy a ver a nuestro Señor Jesús; lo que importa es ofrecerle el sacrificio, el sacrificio de salir de casa, de ir con la familia o de dejarla por unos días, de ir caminando... Yo he ido dos veces caminando a La Villa, a ver a la Virgen de Guadalupe. La primera vez le llevé una veladora, le recé y le hice una promesa: volver en quince días con unas flores; y así lo hice, volví a ir a la Basílica caminando.

¿Ha participado en otras devociones, en otros ritos, en otros actos de culto, inclusive de otras religiones?

Sí, en algún momento, pero ya no. He participado con la Santa Muerte, y en tres veces fui con una persona de blanco que curaba. También durante un tiempo fui a que me hicieran limpias, por consejo de mi cuñada, pero ya no; mi única devoción es la Virgen de Juquila. Hoy en día no me llama la atención otra cosa más que la Virgen; para mí ella es lo máximo, y fuera de ella no hay nada.

Creyente más que católico

¿Usted se considera católico?

Sí. Lo católico lo traemos desde pequeños, desde que nuestros padres nos bautizaron. El que está bautizado es católico, el que no está bautizado no es católico. Pero una cosa es ser católico y otra cosa es ser creyente.

¿Qué diferencia hay entre una persona que es católica y una que es creyente?

La persona creyente es la que conoce la Biblia, conoce a Dios y asiste a misa cuando puede, pero la persona católica es la que va a misa diariamente, la que no se pierde ninguna misa.

¿Y usted se considera más creyente que católico?

Yo me considero entre creyente y católico: ni abajo ni arriba. Yo le pido de todo corazón a la Virgen, y lo hago todos los días, sin necesidad de ir al templo; en cualquier rato yo puedo decirle a la Virgen lo que yo quiero decirle.

¿Usted ha pensado en alguna ocasión cambiarse de religión?

No, eso sí que no. Yo toda mi vida he sido creyente y católico.

¿Sus hijos están bautizados?

¡Ah, sí! ¡Están bautizados y muy cerca de la Virgen y de Dios! Yo los motivo a eso: si hay una peregrinación, me los llevo; si hay una misa, me los llevo...

PALABRAS DE CIERRE

El relato de Carla revela una devoción popular marcada por un vínculo esporádico, pero sostenido, con la institución, que se basa

en la participación eventual en ceremonias, o en la necesidad de la presencia de sacerdotes —de quienes globalmente desconfía— en su local para bendecir a la Virgen. Su adscripción católica —en la ambigüedad que ella misma configura— es contundente: “crecí en esta religión y en esta me pienso morir”. Reconstruye el contenido moral a partir de máximas generales (“tratar bien al prójimo”) y toma postura personal respecto de temas críticos como el aborto. Su práctica de oración es sostenida y recoge lo aprendido en la infancia; la devoción cotidiana la alimenta a partir de referentes de uso e interpretación libre, aprendidos en distintos contextos, como poner pan y agua en su altar. A la vez, tiene una práctica barrial intensa, desde la participación en su propia puerta y altar público, hasta la recepción de otras imágenes. Uno de los elementos que resalta es que acudió en distintos momentos a otras formas de religiosidad, desde lectura de la suerte en cartas hasta limpias indígenas. Pero lo que más destaca es su relación sostenida con el culto a la Santa Muerte, que considera parte de las imágenes sagradas, le tiene un altar y ha participado en celebraciones colectivas. Su contacto con esta devoción tiene larga data (desde los 13 años) y nunca ha encontrado contradicción entre sus imágenes propiamente católicas y la Santa Muerte; por el contrario, a todas les reza sin olvidar la jerarquía religiosa.

Lorena por su parte se muestra muy integrada a las exigencias formales del catolicismo —va a misa regularmente, es catequista, cumple con los sacramentos— y a la vez a las expresiones de la religiosidad popular. Su experiencia de fe, a partir del problema de salud de su hija, la hace confrontarse primero con la medicina oficial que resuelve a medias su situación, pero sobre todo con una chamán que encarna a la Virgen y cura a su hija. La experiencia de sentir la encarnación de la Virgen en la curandera —*que cambia de voz*— es fundamental; a partir de ese momento se restablece un vínculo con lo sagrado que se alimenta tanto de las formas más tradicionales (un altar y veladoras en casa) como a través de los sueños, donde se le aparece. La contundencia de las palabras “tenemos muchísima devoción porque nosotros lo vivimos, nosotros lo vimos” refuerza la experiencia como mecanismo de comprobación de las creencias. También resulta interesante que, a pesar de su integración militante

al catolicismo, en temas de moral sexual como el aborto o el matrimonio entre homosexuales, Lorena acude a un argumento de individuación, poniendo a la “conciencia” de cada quien como la que debe determinar el camino a seguir más allá de los preceptos institucionales o de los consejos del sacerdote. De acuerdo con la tipología que presentamos en el capítulo quinto, ella responde a la categoría de “innovadores institucionales”; es decir que, teniendo un vínculo sostenido y regular con la institución, es capaz de reinterpretar a su gusto las recomendaciones oficiales. A la vez, Lorena muestra una operación semántica compleja (que se repite en distintos relatos): frente a la pregunta “eres buena católica” responde “no sé”. En su argumentación muestra que cumple con las exigencias básicas —cumple los 10 mandamientos, va a misa, da catecismo—, pero todavía no se percibe suficientemente cerca de Dios y cree que le falta información sobre la doctrina católica. Por eso no puede responder afirmativamente que es buena católica, pero sí “buena creyente”, creando la dicotomía “buena católica” (donde no está ella) *vs.* “buena creyente”. Ella es “buena creyente” —a pesar de que cumple con todo lo que debiera—, y eso le resuelve su forma de vivir la fe.

La entrevista a las devotas de San Luis Rey responde al “modelo intermedio” de religiosidad popular, como ha sido explicado en el capítulo cuarto. Se trata de una imagen que, si bien pertenece a la Capilla de la Anunciación y permanece una parte del año en ella, su custodia está bajo responsabilidad de los vecinos michoacanos que, liderados por la señora Juana, se encargan de alimentar la fiesta y organizar las peregrinaciones en distintos momentos. Como se puede observar en los relatos, la imagen tiene un origen rural y carga todavía parte de esa herencia. Así, el fragmento en el cual se narra que el santo se hizo de pronto tan pesado que no fue posible alzarlo, es propio del imaginario rural donde las imágenes manifiestan su voluntad —por ejemplo de ir o no ir a un pueblo, o de marcar territorios de devoción— a través de ese mecanismo. Pero a la vez, la devoción que se le expresa responde a necesidades muy urbanas, propias de una colonia popular, como los milagros de salud o las peticiones de ascenso económico o estabilidad familiar.

Por otro lado, San Luis es una suerte de puente entre lo rural y lo urbano. Los devotos que son originarios de Nahuatzin mantienen y reavivan, gracias a esta fiesta, una relación estable con su lugar de origen, realimentando los lazos simbólicos y familiares en la celebración anual. Los fieles que no tienen un vínculo con el pueblo de origen alimentan su fe por otras motivaciones, pero se encuentran en la fiesta con los demás.

Las devotas de San Luis mantienen una relación diferenciada con la institución; algunas participan regularmente de la eucaristía y otras lo hacen con menor frecuencia. Sus orientaciones teológicas son de distinto orden; mientras que una persona subraya que el territorio sagrado por excelencia es la parroquia (que es donde está Dios), otra más bien sugiere que Dios está en todas partes y que no es necesario verlo en el templo. No falta quien piensa que la fe hay que demostrarla con los hechos y la solidaridad hacia los más necesitados, lo que representaría una tercera perspectiva, permitiéndose así una convivencia de diferentes orientaciones.

En el caso de Joaquín encontramos un “modelo autónomo” de relación con la imagen que se acerca a la estructura del funcionamiento del campo religioso con “agentes paraeclesiales” (Suárez, 2008). Se trata de una empresa unipersonal de salvación cuyo principal capital es la posesión de la imagen; la agenda, el ritmo y el contenido depende estrictamente de su dueño. De hecho, él se siente un “llamado”, la virgen se comunicó a través de sueños y lo escogió para que realice su tarea. Su relación con la institución católica es limitada, tanto en las prácticas personales —como asistencia a ceremonias— cuanto en la participación de un agente oficial —un sacerdote— en algún momento de la peregrinación de su virgen. Su perspectiva teológica apunta a una dinámica del sufrimiento y la redención. La peregrinación cumple la función de salvar de los pecados y, a través del cansancio físico, lograr un nuevo equilibrio y contacto con la divinidad. De ahí se deriva la rigidez moral y el respeto estricto a las normas que él mismo construye para quienes deseen participar en el viaje.

En las distintas experiencias que aquí hemos visto, se puede observar dos patrones comunes: la distancia con las estructuras eclesiales —o un proceso de negociación que delimita las fronteras de su participación— y la eficacia de la devoción en la vida diaria que permite resolver inquietudes y problemas personales (desde la salud hasta las relaciones afectivas), haciendo jugar en ello múltiples formas del imaginario rural (sueños, apariciones, cambio de peso de la imagen, etc.).

Como se ha afirmado, bajo el denominativo “católico” caben muchas formas; en las expresiones de la religiosidad popular sucede lo mismo. El amplio margen es elástico y permite muchas posibilidades de interpretación y reinterpretación de las formas religiosas, sus prácticas y contenidos.

Capítulo 7

Religiones emergentes: Santería y Santa Muerte¹

La santería ha vivido varias etapas en su incursión en México, desde aquella a mediados de siglo XX donde “no era valorada en su dimensión propiamente religiosa, sino a partir de lo que de la misma podía sustraerse y catalogarse como artístico, estético y exótico, en especial en el ámbito de la música, la danza y el espectáculo” (Juárez, 2009: 87), hasta su explosión en la década de 1990 con una plataforma de expansión y difusión más allá de las fronteras, vinculándose además con “marcos culturales” prehispánicos y coloniales y con prácticas neo esotéricas de culturas orientales (Juárez, 2009: 90). Hoy es una de las formas religiosas presente en todo el continente y que dinamiza el mundo religioso de distintas maneras, desde mercantiles o turísticas hasta construyendo identidades y puentes con otros orígenes culturales (Argyriadis, 2005a y 2005b; Juárez, 2014).

Por su parte, la Santa Muerte, que actúa igualmente en un campo diversificado pero más cercano a las formas del catolicismo popular, ha tenido un crecimiento considerable. En los diversos estudios sobre este culto, se ha observado un tránsito de ser considerada inicialmente como una devoción vinculada únicamente con grupos

¹ Este capítulo se realizó gracias al Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico de la UNAM (DGAPA-IIS-UNAM).

marginales en situaciones de alto riesgo como el narcotráfico, las cárceles o la prostitución (Gaytán, 2008; Fragoso, 2007), hacia múltiples sectores. Asimismo, si bien inicialmente el epicentro parecía ser el barrio de Tepito —como lo muestra la investigación de García (2010)—, recientes investigaciones han apuntado a que su presencia ya no está territorializada, pudiendo encontrarse expresiones en distintas zonas de la República e incluso en el extranjero (De la Fuente, 2013). De igual manera, algunas observaciones iniciales sugerían un vínculo directo entre la Santa Muerte y la cultura prehispánica (Perdigón, 2008), pero distintos estudios han mostrado que más bien se trata de un espacio para reconstrucción de religiosidades, pudiendo vincular contenidos de distintos orígenes, desde indígenas hasta brujería, lo que conduce más bien a una particular relación con lo trágico en la sociedad actual (Gutiérrez, 2008).

Como se ha señalado en el capítulo cuarto, aunque la presencia de estas expresiones religiosas es minoritaria en la colonia, existen dos tiendas de santería y dos de la Santa Muerte que funcionan ya sea en los mercados fijos (La Bola y Moctezuma) o en la feria dominical. Estos puestos suelen compartir la oferta con amuletos para distintos fines (negocios, amor, salud), lectura de manos y cartas, duendes y troles, inciensos, pirámides, etc.

En el presente capítulo el foco de atención estará puesto en estas dos formas religiosas. Se analizarán secuencialmente tres entrevistas a líderes espirituales: Fabián, que es Babalao y atiende un local donde realiza registros; César, que venera a la Santa Muerte y tiene una tienda con productos de sanación; y Noemí, devota tanto de la santería como de la Santa Muerte, que tiene un puesto en la feria de los domingos además de realizar una serie de eventos tanto en su casa como en locales alquilados. En los tres casos, se trata de agentes especializados y no de “laicos” (siguiendo la caracterización de Bourdieu, 1971a).

De acuerdo con la Encuesta sobre la Experiencia Religiosa (EER) presentada en el capítulo quinto, 15.6% de la muestra dice creer en la Santa Muerte y 4.2% le tiene un altar personal en casa. La santería presenta porcentajes mínimos en adhesión explícita o en altares personales. Cuando se pregunta respecto de las actividades que se

acostumbra practicar, la opción “limpias con yerberos, curanderos o brujos” aparece con 1.8% para “siempre” y 20.6% para “a veces”.

Pasemos a profundizar cada una de las entrevistas realizadas.

FABIÁN. RAZÓN Y FE²

Fabián tiene 25 años y es ingeniero civil graduado del Instituto Politécnico Nacional. Proviene de una familia católica, tiene dos hermanos mayores y vive con su madre; todos son católicos, pero también acuden a la santería “cuando hay algún apuro, algún problemilla o algo que les preocupa”. Él es el responsable de aliviarlos cuando se requiere. Atiende en el estacionamiento de su domicilio, que acondicionó para sus requerimientos religiosos.

Se acercó a la santería a los 17 años, en el mismo periodo en que empezaba sus estudios universitarios, incluso “antes de entrar a la carrera ya tenía conocimiento de la santería, me empezó a gustar e interesar y conocí a personas que se dedicaban a vender todo lo que se requiere y me empecé a involucrar más y más, hasta la fecha es a lo que me dedico”. Su ingreso a ese mundo fue a través de una amiga proveniente de una familia de santeros: “en ocasiones cuando iba a su casa, llegábamos y su papá ponía un altar con sus santos o lo encontrábamos trabajando. En ese momento yo no creía, pero poco a poco empecé a ver cosas que hace la gente, cómo los trabajos levantan a las personas, a los enfermos y cosas de ese tipo, y me involucré”. Del contacto a través de terceros, Fabián pasó a un aprendizaje más sistemático tanto con lecturas y observación como con dos maestros, uno de los cuales es su padrino, lo inició y coronó, “me hizo santero”, pero como hay diferencias en cada una de las orientaciones, el optó por la estrategia de “agarrar lo que te conviene e ir aprendiendo”.

Al principio su relación fue con santeros cubanos, pero se alejó de ellos porque tenían un interés demasiado comercial y asustaban a los pacientes para obtener dinero, “hay mucho cubano que llega a México a trabajar la santería no por gusto, no por amor a su religión,

² La entrevista se realizó en septiembre de 2010 con Diana Cano. El análisis en profundidad de este caso se puede encontrar en la tesis de licenciatura de Cano (2012).

sino por amor al dinero, eso a mí no me gustó. Mi padrino no es así, es completamente diferente, es una persona que no cobra caro, no engaña ni se aprovecha de la gente y tiene mucho conocimiento de santería. Él es químico y puedes platicar con él no solo de santería sino de otras mil cosas, ha estudiado mucho. Él me hizo Babalao”.

Fabían mantiene una relación con el catolicismo sin necesidad de ruptura, “toda mi familia son católicos y lo seguimos siendo. No voy muy seguido a la iglesia pero sigo siendo católico, independientemente de que practico la santería, son religiones diferentes y no las mezclo. Estoy bautizado, hice mi primera comunión, la confirmación no la hice pero si la tendría que hacer para casarme por ejemplo, la haría”. La inercia de la práctica cultural católica no interfiere con su vida de santero, “en ocasiones voy a fiestas, misas y llego como cualquier otra persona creyente del catolicismo, me persigno y rezo...”.

Entre santeros sabemos que no tenemos por qué prohibirnos ser católicos si eso queremos ser. De hecho la mayoría de la gente que se inicia en la santería viene de ser católico o lo siguen siendo, cuando yo recibo a alguien a menudo me pregunta: ¿ya no puedo ir a misa? Y le digo: “la decisión es tuya, la santería no te prohíbe ser católico, si tú dejas de serlo es porque así lo decidiste”. A lo mejor algún católico te puede ver mal por ser santero, pero mientras yo esté bien con lo que creo y que piense que lo estoy haciendo bien, ya no me importa.

Pero con respecto a la iglesia sí marca una diferencia contundente: “no creo en la religión católica como institución, no me gusta. Sí creo en Dios católico, pero como institución es algo muy feo, un negocio horrible”.

La interacción compleja está en algunas cuestiones de contenido:

Son dos religiones diferentes, los católicos están acostumbrados a ver a Cristo como ser humano que se encuentra en el cielo, en la santería no le damos forma humana a los santos. Yo vestí un maniquí, pero en realidad es un santo representado, en realidad son tres piedritas, nosotros trabajamos con puras piedras, hierbas, polvo de semillas, palos [...]. Desde pequeño, desde que me inicié en la religión católica, vi a Dios como un ser supremo. Cuando empecé a trabajar con la santería, vi que ahí son también deidades; hay una deidad muy fuerte que

se encuentra en el cielo. En realidad Dios es una sola energía suprema. Cuando yo trabajo siempre invoco a todas las deidades que conocemos, a los santos, a los dioses.

La flexibilidad en su relación con el catolicismo permite a Fabián no una ruptura contundente, sino más bien cierta continuidad relativamente armónica que no le genera conflicto ni a él ni a sus ahijados. Incluso al interior de su domicilio su mamá tiene un altar con santos católicos a los que les pone una vela, aunque “yo sí estoy más de este lado que del lado de la religión católica, a pesar de que no dejo de creer en el catolicismo”, dice Fabián.

Otra dimensión especialmente importante es que Fabián considera la santería como un trabajo. Si bien tiene un par de negocios pequeños —una cafetería, venta de monedas antiguas y oro en la otra puerta de su casa, etc., “¡hay que buscarle!”—, su principal ingreso proviene del ejercicio de la santería en su local. Esta idea se condensa claramente en la frase: “ocupo la tarde para hacer mis actividades fuera del trabajo, hago la santería a un lado y comienzo mi vida normal: voy al cine, al gimnasio, salgo a comer, a platicar o a jugar dominó. Ya no solo es trabajo”.

En este sentido, es interesante que la metáfora que utilice respecto del ejercicio concreto de su oficio sea la idea del médico:

yo como santero soy como un doctor, busco la manera de curar a toda la gente que llegue enferma y hacer lo imposible para que el paciente no se enferme más, o no se muera en el peor de los casos. Como santero tienes el don de curar, estudiando y relacionando con las energías, uno puede curar, y la gente confía en ti al cien por ciento. Mi misión es ayudar a la gente, ser honesto y tener una ética y moral buena.

Es sugerente la reelaboración de Fabián respecto de la noción de Dios. En distintos momentos vincula la idea de divinidad con energía: “Tienes que ir implementado tu conocimiento, aprender de los entes, de la energía, estudiar metafísica”, “conocer de la energía te ayuda mucho a trabajar”; “yo sé que Dios es una energía suprema”:

Yo trabajo con esa energía, tengo que aprender a trabajar con ella, todos los santos que tenemos son energía, y nosotros también tenemos que saber utilizar nuestra energía para ponerla en contacto con la de otra persona y con todo lo que te rodea, la tierra, la madera,

los metales. Todo forma parte de una energía [...]. He visto como la gente se ha levantado, se ha curado, y es porque trabajas la energía, que es una ciencia, la metafísica, la física, todo eso puedes emplear para curar. Las culturas en general utilizaban la energía, los mayas, los egipcios, el *feng shui*. Si todo lo mezclas vas enriqueciendo tu conocimiento.

En su trabajo concreto con los demás, acude a la misma idea: “cuando he llegado a curar a las personas que llegan muy enfermas, tú estás trabajando energéticamente y sientes una energía diferente, las personas te lo dicen y se curan, en ese momento dices ‘es Dios que me está acompañando y por eso estoy curando’”.

Lo que hay que subrayar es que la noción de energía en Fabián es potente porque se convierte en una bisagra que le permite articular su imagen tradicional de divinidad en el catolicismo, su saber técnico de ingeniero que estudió en una universidad, el discurso de la cultura contemporánea respecto del universo y su saber como Babalao, lo que se ve con mayor claridad en el siguiente pasaje:

Sabemos de antemano que todo es energía en la tierra, nosotros somos energía. Hay una ley física que dice que la energía no se crea ni se destruye, se transforma. Si tú como ser humano aprendes a trabajarla y a trabajar el poder de la mente, eso es utilizar la energía y puedes curar. En la religión católica te dicen que hay un Dios y le ponen una figura de barba, pero yo lo veo como una energía suprema. Como ser humano uno necesita creer en algo para poder salir adelante y ayudarnos. Yo veo a Dios supremo como una energía a la que hay que pedirle la fuerza, mediante nuestra fe. Los católicos le piden a muchos santos, pero todo depende de ti y de la fuerza que tú le des a ese santo, a ese Dios. Son energía, y la energía principal la tenemos nosotros porque nosotros somos los que le damos fuerza al Dios o al santo del que nos auxiliamos. La santería también trabaja con energías, o lo que son las chacras, lo que viene desde el estómago, la frente, la cabeza. Yo como Babalao tengo que saber trabajar esa energía para poder curar a los demás.

La articulación entre un discurso racional y técnico sobre la divinidad como energía y el mundo de las creencias de la santería, también se puede ver en la distinción entre el “creyente maduro” y el “fanático”: el primero tiene un uso mesurado de la santería, mientras que el segundo

todo quiere relacionar, curar y salir adelante mediante la santería. La santería no lo resuelve todo ni lo controla todo. Hay personas que a todo quieren encontrarle algo misterioso, hasta si ven pasar un gato o si se les cayó un vaso es que les va a pasar algo mal. Yo les digo “no va a pasarte nada, fue una coincidencia”, pero si la gente está fanatizada —y no solo en la santería, sino en cualquier religión—, es difícil. Tengo ahijados o personas que les pasa algo y de cualquier cosa creen que les están haciendo brujería o que les va a pasar algo malo. No, pues no. No pasa nada, pero ya es el pensamiento de ellos, están fanatizados. Todo eso también es energético, el poder de la mente porque hay personas que tienen mente débil, y un santero se puede aprovechar.

La percepción positiva de sí en Fabián se expresa en la idea del buen doctor, culto, honesto, técnicamente competente, éticamente intachable y que no engaña a la población; mientras que la negativa sería el mal santero que asusta a los pacientes, cobra caro y ve su trabajo como un negocio. Su búsqueda es curar enfermedades o males que aquejen a las personas: “ayudar a la gente”. Sus destrezas: el buen manejo de la energía, los saberes de la santería.

La particularidad de Fabián radica en su capacidad de administración de la matriz cultural católica —particularmente en su versión de cultura religiosa inercial y de religiosidad popular—, la santera y su formación científica de ingeniero. Todo permeado de un discurso con elementos del *New Age*. Llama la atención que su definición de sí sea alrededor de la figura del doctor (curador profesional de cuerpos) pero que a la vez administra problemas del alma (curador del espíritu). Su ejercicio religioso es un trabajo, entendido como fuente de ingreso y como un oficio con estrictas reglas morales que se deben cumplir.

CÉSAR. LA CASA ESOTÉRICA SANTA³

César tiene 39 años, es padre de familia, con su esposa tienen una tienda de Santa Muerte y esoterismo además de varios otros negocios. Estudió periodismo y durante mucho tiempo trabajó en distintos

³ La entrevista la realizaron Virginia Corral y Sergio de la Fuente en octubre del 2010 en el marco del seminario Religiosidad y procesos culturales del posgrado de la UNAM. Les agradezco su generosidad al compartir la información.

medios impresos, particularmente cubriendo temas de esoterismo, tatuajes y perforaciones, reportajes sobre cultos específicos, etc. Dirigió una revista de difusión sobre la Santa Muerte que tuvo importante impacto. Hace seis años que instaló un negocio en la colonia Ajusco; al principio se ubicaba en la Av. Aztecas, pero luego se trasladó frente al mercado La Bola, su nombre es Casa Esotérica Santa. Ahí se venden distintos productos como veladoras, imágenes, amuletos, aceites, ajo, collares, rosarios, hierbas; también se hacen curaciones y limpieas. El local tiene varias imágenes de la Santa Muerte, Jesús, la Última Cena, la Virgen de Guadalupe. En la puerta, con la intención de no impactar negativamente a la población, César puso en la acera un busto de casi dos metros de la Santa Muerte forrado con copias de billetes de cien dólares, una bandera de México colgada en el brazo y un cartel que dice: “Velas preparadas, amor, salud y dinero”.

Es devoto de la Santa Muerte desde hace quince años. Su proceso de conversión evoca el relato típico de la religiosidad popular: la intervención de lo sagrado frente a un problema de salud extremo y puntual con importante eficacia.

Yo ya le tenía un poco de devoción a la Santa Muerte, pero lo más fuerte fue cuando mi hijo de siete u ocho años se golpeó la cabeza en su escuela. Le dieron un pelotazo y se quedó tres días durmiendo. Yo pensaba que se estaba haciendo el tonto para no ir a la escuela, pero no, su mamá me decía “cómo le puede dar sueño por una pelota”. Entonces se lo llevó a una clínica, le hicieron una tomografía y resulta que si no lo atendían y no le drenaban un líquido que tenía en el cerebro, podía no pasar de esa noche. Cuando me hablaron, yo le pedí a la Santa Muerte y le hice una promesa: “Si me lo salvas... esto y esto y esto...”. Y cuando llegué donde mi niño, estaba sano, despierto, consciente y lúcido. Entonces yo nada más dije a la Santa: “gracias, te agradezco”.

En su propia historia de vida y en la evaluación de su experiencia se puede encontrar la relación con la religiosidad popular: “En mi casa apareció una imagen de la Santa que compró mi mamá. Lo curioso es que ella se la compró pensando que era San Judas Tadeo, y le rezó y le rezó hasta que arregló su problema, pero era una imagen de la Santa y no de San Judas. Su devoción fue por una equivocación”.

Yo tengo la idea de que la mayoría que llega a la Santa ya pasaron por todos los santos, he visto altares donde tienen 30 santos y aparte a su Santita. Les pregunté por qué y me dicen que los 30 no les ayudaron, la Santa sí, por eso la pasaron a un mejor lugar, ¡pero después de recorrer por 30! Yo creo que la Santa es como que el último Santo al que acuden cuando los otros no les han ayudado.

En su trabajo cotidiano en su tienda, la gente no llega con la pregunta sobre la Santa, sino dicen “qué haces”, y él responde: “todo tipo de trabajo, y ante nada primero Dios. Es muy raro que pregunten si trabajas con San Judas, o la Virgen u otro. Ni siquiera se ponen a cuestionar por qué está la Santa con San Judas o algo de eso, a la gente eso no le llama la atención”.

La plataforma de la religiosidad popular, tanto en procedimiento como en contenido, es una de las bases para la expansión de la Santa Muerte, de hecho en algunas personas el tránsito será casi inadvertido, o con “modificaciones de tocador”, como relata César.

Uno de los principales códigos en el relato de César se refiere a la Santa Muerte como magia “blanca” y no como “negra”, “nosotros solo hacemos pura cosa blanca, absolutamente nada de negro”.

Cuando alguien te pide un trabajo, ¿cómo diferencias si vas a hacer magia negra o blanca?

Porque, por ejemplo, si tú quieres separar a una esposa de un señor, entonces estás haciendo algo que no es normal. Entonces tendrías que recurrir a algo negro. Pero no está bien, además de que puedes jalar energía de la oscuridad, jalar al demonio o a entidades que después no sabes cómo meterlas o regresarlas.

Se nota una intención de *blanqueamiento* de la Santa Muerte, buscando que no sea hostil hacia su clientela. Parte de su pretensión es cambiar la imagen negativa de la Santa como “mala y castigadora” hacia una imagen positiva, “por eso disfracé a mi Santita de dólares, para que no se viera tan mal; antes la gente no se pasaba por ahí, ahora hasta me preguntan si los dólares son de verdad”; y algo ha logrado en esa tarea, pues “hace seis años la gente era muy cerrada, ahora ya se está abriendo mucho”. Pero a la vez el código blanco/negro es un filtro moral y no solo de estrategia de mercadotecnia (en el relato anterior defendiendo la pareja *vs.* la infidelidad).

En otro episodio cuenta el cuidado que hay que tener respecto de los “amarres” de parejas o para que le vaya mal a alguien:

Muchas veces llegan clientes que piden algo malo, pero nosotros no lo hacemos. Nuestro trabajo es para estar bien, no para humillar, pegar o lastimar, sino para que las dos personas estén bien. Por ejemplo si dos personas se unen, nosotros no podemos pedir la unión si el cuate es un golpeador o un irresponsable.

Para nosotros la Santa no hace cosas malas. Vamos a suponer, tú le puedes decir a la Virgen: “no quiero a ese cuate, mávalo”, pero no te lo va a conceder, va a decir que estás loco. Igual con la Santita, le puedes pedir lo que quieras de malo, pero realmente no te va a conceder. Mucha gente piensa que sí, que haría cosas malas y por eso le tienen miedo, pero es mala información. La gente que cree en ella no piensa así.

Otro elemento importante es la diferenciación de su trabajo respecto de otras personas que administran también a la Santa Muerte, particularmente en la colonia Ajusco:

Hay quienes trabajan como nosotros pero les mete miedo a la gente, les dicen que necesita una ofrenda de cuatro o cinco mil pesos y si no la Santita se las va a cobrar. La gente de aquí vive en un cuartito de madera, no se le puede pedir que tenga que vender o empeñar, no le puedes cobrar cuatro mil pesos cuando no tiene trabajo. Sí hay que cobrar pero no puedes dejar desprotegido al que te va a dar. La gente tiene miedo y cree que tiene el espíritu maligno y que se va a enfermar y dice “ni modo, le doy mis cinco mil pesos y a ver si me ayuda”. Ese tipo de gente espanta al cliente y solo quieren dinero, es una extorsión a nivel espiritual.

La distancia también está en la relación entre evangelizar o curar, fieles *vs.* clientes, lo espectacular *vs.* lo eficiente:

Yo no tengo la filosofía de jalar gente hacia la Santa, ellos sí. Yo vendo, no hago adeptos, no hago fieles. Además, ellos hacen una mezcla muy chistosa, hacen cosas ridículas, por ejemplo el que en el mercado vende velas, le hace agarrar una vela, dizque le echa polvos, les habla al oído y le echa cosas a la vela. Yo paso y me boto de la risa, no de la gente sino de ese cuate. Me parece muy chistoso. A veces ellos hacen otro cuento, con efectos y no sé qué cosas como película de ciencia ficción. A la gente le gusta eso porque le gusta circo, maroma y teatro... Para

nosotros esto no es un negocio, uno se puede hacer rico porque la gente cree todo, pero nosotros creemos que todo se paga, si te pasas de listo con la gente, tarde o temprano te la van a cobrar.

César tiene claro que lo suyo es el trabajo espiritual, no necesariamente puede intervenir en lo físico, se trata de dos registros distintos y él solo puede actuar en el primero. Narra un episodio donde lo llaman para hacer una limpieza de urgencia, pero cuando empieza su trabajo, se da cuenta de que “no tenía nada de eso”, entonces les dice a sus familiares que había que llevárselo al hospital porque “no pasa de esta noche”. A los días se enteró de que la persona falleció. Traía una enfermedad que debía ser atendida por un médico.

En síntesis, el esquema de César reposa en cuatro ejes: continuidad en la plataforma de la religiosidad popular; *blanqueamiento* de la Santa construyendo un código “blanco” *vs.* “negro” donde en el primero está la positividad y la necesidad de hacer el bien a los demás; distancia con otros promotores de la Santa que se caracterizan por la visión economicista y rimbombante; un código ético en lo económico y en lo moral que filtra su trabajo cotidiano y la relación con sus clientes.

NOEMÍ. ENTRE LA SANTERÍA Y LA SANTA MUERTE⁴

Noemí tiene 45 años en el momento de la entrevista. Es divorciada y tiene dos hijos, uno de 23 años y otra de 13 que vive con ella. Realizó estudios técnicos secretariales y comerciales. Vive en la colonia hace 25 años. Tiene una sofisticada y diversificada oferta religiosa, pues es santera y “muerta” —devota de la Santa Muerte— a la vez. Su empresa espiritual tiene distintas estrategias. Los domingos atiende un puesto en el mercado de La Bola desde hace más de quince años donde ofrece una variada gama de servicios y pro-

⁴ Una mirada más detallada de la experiencia de Noemí se encuentra en la tesis de maestría de Sergio de la Fuente (2013), retomamos aquí algunos de los datos de dicho trabajo. También retomamos reflexiones de la tesis de Cano (2012). En este caso se realizaron dos entrevistas, una por Hugo Suárez y Laura Alva en 2007, otra en octubre de 2010 por tres estudiantes del Seminario Religiosidad y procesos culturales en México, en el posgrado de la UNAM.

ductos: lectura de cartas, Tarot, Chamalongo, caracol, preparación de amuletos, resguardos para casa, negocio, altares, automóviles, rosarios a domicilio, etc. Posee el puesto más grande y nutrido, con un afiche que reproduce sus distintas “Santas Muerte” y anuncia sus servicios y su altar personal ubicado en su departamento a unas cuadras. También regala una tarjeta de presentación indicando sus competencias y datos personales. Para quien desee algún tipo de registro o trabajo, Noemí lo puede hacer ya sea en su espacio en el mercado o en una cita en su domicilio. Esa es su principal fuente de ingreso.

Regularmente organiza distintos eventos, uno el día 8 de cada mes en la puerta de su casa —el denominado departamento-altar-santuario (De la Fuente, 2013: 116)—, al cual acuden varios vecinos con sus propias imágenes. Su pequeño departamento de dos recámaras es acondicionado con un altar con varias imágenes que van desde Jesús Malverde, hasta una veladora de San Judas Tadeo y la Virgen de Guadalupe, tequila, cerveza, incienso, cigarros, manzanas, coco y la imagen de la Santa Muerte. La ceremonia, a la cual asisten más de una veintena de personas, es presidida por Noemí y, con la colaboración de sus asistentes, se reza un rosario colectivo con múltiples peticiones, porras y vivas, además de un Padre Nuestro. Finalmente se comparte una merienda. La despedida es una bendición final de Noemí hacia todos los participantes y sus imágenes echando un espray preparado por ella misma para la ocasión (De la Fuente, 2013: 119).

Los otros dos eventos son las fiestas que Noemí organiza en algún salón rentado, uno el dos de noviembre y el otro en julio. La fiesta es de mayores dimensiones, empieza a las tres de la tarde y participan centenas de personas. Noemí expone sus distintas imágenes, pero cada fiel trae la suya, formando así un importante altar colectivo. Se ponen diversas mesas, se contrata un equipo de sonido, hay comida y refrescos para todos. En el festejo participan los *chinelos*, luego los mariachis que cantan “Las mañanitas” a las “niñas”, se reza el rosario, se hacen alabanzas y se comparte la comida. El evento termina alrededor de las dos de la mañana, Noemí se encarga de que no haya excesos y que no circulen drogas ni alcohol (De la Fuente, 2013: 133-140). Por otro lado, participa de varias redes y

eventos nacionales, como la peregrinación en agosto a Tepatepec, Hidalgo, que es uno de los santuarios de la Santa Muerte, al que lleva varias de sus imágenes.

El pequeño departamento de Noemí está particularmente concentrado de significado. En su sala tiene 11 imágenes de la Santa Muerte, cada una construida de un material distinto, con una vestimenta particular y con nombres e historias propias: Dulce (16 años con ella), Justicia (12 años), Milagros (siete años), Claridad (ocho años), Mía (ocho años), Yara (ocho años), Mar (cinco años), Sevein, China (seis años), Danny (cuatro años), Alegría (siete años) (De la Fuente, 2013: 105-108). Además, sus ollas de santería, collares, veladoras, carteles para la venta dominical, altares, imágenes de religiosidad popular como Malverde o San Judas Tadeo. La intención de mistificar su espacio cotidiano llega a observar que, en la pared, al lado de su hornilla, se empieza a dibujar una imagen de la Santa Muerte con el humo de la cocina diaria.

Noemí tiene una relación larga con su fe. Los saberes de curación le vienen de herencia familiar: “yo aprendí por mi mamá, y ella de mi abuelita que acaba de fallecer, eso ya viene en la sangre, viene de la familia”. Aquí hace una diferencia entre lo que sería un aprendizaje sistemático y escolar —de donde viene su crítica hacia aquellos que “se les hace fácil llegar, poner un altar y lucrar”— *vs.* quienes tienen “en la sangre” el conocimiento por pertenecer a un linaje. De hecho, por eso se ve a sí misma como “una elegida de Dios, Dios está conmigo, Dios y mi señora, mis santos y mis muertos me han sacado adelante. Yo digo que soy una elegida de Dios”.

Sobre los momentos y maneras de sentir la presencia de la divinidad —particularmente la Santa Muerte— y reforzar su fe, Noemí relata distintos episodios importantes, pero destaca aquel donde su vida estuvo en peligro (siguiendo la estructura de intervención de lo sagrado en la religiosidad popular):

Hace once años me puse muy mal, el doctor ya me había desahuciado, mi gente estaba esperándome en el cuarto contiguo. Yo le dije a la Señora, le hablé a San Judas, bajé en ese momento a todos mis santos. Le dije: “Mira Santa Muerte, yo sé que tú has existido en mi familia y sé que tienes contacto divino con Dios, no seas malita, échame la mano para que me salve de esto y te prometo que voy a difundir tu devoción

donde sea y con quien sea, voy a hablar de ti, de todo lo que tú me has dado y de lo que me vas a dar”. También hace dos años tuve embolia, todos tenían miedo de que me muriera ahí, y yo le dije Señora, ayúdame, ¡y aquí estoy! Por eso yo le doy gracias a Dios y a ella por estar un año más con vida.

Si su relación con la Santa Muerte es por herencia familiar, a la santería llegó más bien a través de una búsqueda de perfeccionamiento y curiosidad en su trabajo. “La magia que tú quieras usar es buena, todas son buenas, pero tienes que encontrar el gusto de hacer las cosas, y aprender más. Soy una persona que no le gusta que me digan ‘no hagas eso’, no me gusta ponerme límites”. Se inició en la santería buscando nuevas experiencias: “yo soy nata para esto de las ciencias, y de ahí empiezo a buscar. Empecé a meterme y meterme y cuando menos sentí, ya estaba adentro y me gustó. Yo digo que no te tienes que quedar en lo mismo, tienes que buscar y buscar...” Como santera, tiene su propia relación con los santos y realiza trabajos, registros y rituales de distintas magnitudes.

Noemí mantiene una administración ecléctica de sus referentes religiosos. Sus tres principales fuentes son la Santa Muerte, la religiosidad popular como cultura de fondo, y la Santería, pero también abre las puertas a otros estudios como la gnóstica, que entiende como “el comportamiento del ser humano: todos estamos programados y las cosas pasan por algo, y el Dios supremo de todo somos nosotros mismos porque le damos vida a todo esto”. Inicialmente se considera católica, “estoy bautizada, confirmada y casada por la Iglesia”, pero “la devoción no está peleada con ninguna creencia”, por eso “cada quien puede creer en lo que quiera”. Esta fórmula le permite conjugar diferentes opciones: “nadie está peleado. A veces la gente ignora y por eso dicen que si soy buen católico no debo creer en la Santa Muerte. ¿Quién dijo eso? ‘que los de la santería no pueden creer en la Santa Muerte, o que los de la Santa Muerte no pueden creer en los santos’. ¿Por qué? Yo les digo que hay que creer, y que los míos son tan amistosos que nunca he visto que se peleen”.

En su práctica curativa, ella no se cierra a ninguna posibilidad y responde a las exigencias de sus clientes, por eso puede trabajar desde con veladoras para santos de religiosidad, hasta leer cartas o hacer sacrificios de santería, “si vienes conmigo no te voy a decir tienes que creer en tal o cual, aquí tú puedes creer en lo que tú quieras, yo respeto las creencias que tú traigas, yo te curo, pero ante todo debes tener fe en lo que te voy a dar, ante todo es la fe”. Pero a la vez, la fe obedece a los límites de la razón, que Noemí conoce bien: “si viene alguien y me pide ‘dile a tu Santa que me regrese a mi marido’, yo le digo ‘mi niña no hace antojos ni endereza jorobados, si no te conviene es porque no’”.

El eclecticismo con el que se maneja Noemí no impide que sostenga una sólida jerarquía donde por encima de todos está Dios que se manifiesta en distintas formas.

El ser supremo para mí es Dios, y a partir de ahí van las escalas. Tú le pones al santo que tú quieras en segundo, tercer o cuarto nivel. Dios, tiene muchos nombres, en la santería es Olofin, en Palo Mayombe y en magia también se trabaja con seres espirituales. Aquí con mi Señora también trabajo con Cristo, que es Dios, y tengo imágenes de la Virgen de Guadalupe, San Judas y todo. La gente es la que hace pelar a los santos, porque ellos ni se pelean. Eso de que “si tú eres devoto de ella no puedes creer esto” para mí es limitante.

Asimismo, su idea de Dios tiene un tono de catolicismo tradicional: “Dios es amor, no viene a castigar, Dios nos ha dado muchas cosas, el uso que uno haga de eso es otra cosa. Todos somos hijos de Dios y de la naturaleza”.

El sistema de creencias de Noemí está completamente integrado a su vida cotidiana. Todo, desde la banalidad hasta la vida misma, adquiere sentido y forma por algún grado de relación con lo sagrado, sea en su versión Santa Muerte, santería u otras:

Ella —la Santa Muerte— me ha parado algún proyecto cuando no me conviene. Incluso he tenido oportunidades, ya me estoy yendo a algún lado y me esconde las llaves. Cuando pasan esas cosas, y le digo “ay, te pasas”, y después me entero de que las personas con las que tenía que salir chocaron el coche, o cosas así. O por ejemplo, quiero ir a un altar aquí cercano que está muy pesado porque se manejan cosas feas, y un día antes me da un sueño donde me advierte de no ir.

En su experiencia con la santería, la manifestación de lo sagrado se da también de manera muy contundente a través de cada uno de los santos:

A mí los santos se me presentan continuamente. Cuando voy al mar, es Yemayá. Yo llego, la saludo a la orilla —“te saluda tu hija fulana de tal”— y el oleaje se hace más fuerte, me pongo a llorar y digo: “gracias mi madre por darme la oportunidad de estar contigo, gracias por ser mi madre”, y llega un momento en el que sientes el agua caliente, como que te abraza y empieza a jugar contigo. Incluso cuando he limpiado a alguien, he levantado unos oleajes tremendos, es porque el santo está presente ahí contigo. Lo mismo cuando voy al panteón y hablo con mi madre Oya: “ay mi madre Oya, te vengo a visitar, esta personita trae un trabajo, le hicieron esto, no seas malita, échame la mano, te traje unos platanitos”, y empiezo a limpiar y el aire se empieza a sentir fuerte, y digo: “gracias mi madre, yo sé que estás aquí, no te vengo a sacar del panteón ni vengo a meterme, no más vengo a dejar esto para ayudar a esta persona, ayúdame”. A mi madre Yemayá y a Changó que están siempre en el mar les llevo sandía picada, les pongo miel y flores blancas y les digo: “no tengo mucho que ofrecerte, usted es dueña de todo, yo le vengo a brindar un pedazo de sandía”, y le pongo una vela con una cerveza y una rebanada de pastel, y agarra primero la cerveza y por último el pastel. Cuando me meto con oro, se lo lleva y yo le digo: “no seas mala, es mi protección, regrésamela”, y le traigo otra cerveza y me avienta las cosas.

En la compleja interacción con otros agentes religiosos, ella se considera preparada y seria, a diferencia de los otros que solo tienen bonitos altares para atraer a la gente. “Yo he estudiado mucho, soy muy seria, me he preparado como para que alguien venga y no crea en lo que estoy haciendo”. Su disputa es variable, porque se juega tanto con aquellos que pertenecen a su propia creencia, como con los de origen de católico y con santeros; es frente a esas tres opciones que tiene que diferenciarse y a la vez mantener coherencia. Por eso en su dispositivo discursivo operan códigos donde en ocasiones marca la distancia con quienes no considera serios siendo “muerteros”, o en otros se aleja de los católicos y santeros. Pero la triada finalmente reposa sobre un modelo de divinidad jerarquizado donde Dios es la fuente de la sanación y de su saber —que se materializa en múltiples soportes, desde el Tarot hasta la Santa Muerte— y que es eficaz en la resolución de problemas concretos.

En síntesis, el modelo de Noemí se compone de cuatro códigos fundamentales. En primer término, el eclecticismo y la administración de tres distintas fuentes para sus destrezas: la Santa Muerte, la Santería y el catolicismo popular. En segundo lugar, se observa la flexibilidad y posibilidad de articulación de las referencias religiosas dependiendo preponderantemente de las exigencias del cliente y de su creencia; así, un mismo padecimiento lo puede atender con veladoras o con sacrificios, todo depende de tener fe. El tercer aspecto es la integración de sus creencias en su vida cotidiana, la disposición de su espacio diario, su relación con la naturaleza, su forma de vestir, la relación con su ex marido y con sus hijos, etc., están permeados por las divinidades. Finalmente, destaca la presencia del catolicismo popular con acentos particulares —como la relación entre enfermedad y curación— y la referencia a la jerarquía divina donde Dios está por encima de todos. Esta parecería ser el principal lazo que permite articular el conjunto de su propuesta espiritual.

PALABRAS DE CIERRE

Como se dijo, Fabián, César y Noemí representan formas religiosas emergentes en un campo ampliamente diversificado y preponderantemente monopolizado por el catolicismo. Los tres son agentes marginales que tienen que posesionarse en un campo religioso altamente competitivo; su batalla sucede, por un lado, tanto respecto del mundo religioso general que los observa como opciones oscuras —por eso el esfuerzo de todos en mostrar que la Santa Muerte o la santería no es negativa—, y por otro la descalificación entre ellos mismos. Cuando la discusión responde al micro campo compuesto por ofertas similares, su esfuerzo consiste en valorar sus capitales religiosos, en este caso su destreza y conocimiento: Noemí por ejemplo insiste en la herencia *vs.* el aprendizaje, mientras que Fermín valora el saber científico. Pero a la vez aparece un código de ética clave en los tres agentes: *lucrar vs. curar*. Constantemente se apela una moral económica que debe ir de la mano con la competencia técnica. Quienes no alcanzan el justo equilibrio, son negociantes, asustan a la gente, hacen puro “circo, maroma y teatro”.

El trabajo religioso de los tres agentes es su sustento económico. Todos tienen una empresa de salvación, pero la más compleja y completa es la de Noemí. Solo ella logró tener un puesto fijo en el mercado, una serie de reuniones mensuales en su casa, una fiesta con centenas de personas en un salón rentado dos veces al año (de hecho, se queja de tener demasiados ahijados). La tienda de César tiene relativo éxito y se encuentra muy bien ubicada en el mercado de la colonia Ajusco, pero no pasa de eso. Fermín tiene menor impacto —por cierto, el único que solo hace santería; tal vez ahí podría estar parte de la explicación—: su tienda, que estaba a unas cuadras del mercado de La Bola, cerró y él tuvo que instalarse en el garaje de su casa; es el único que no está casado y su ingreso es solo para sí mismo y no para mantener a una familia.

En su relación con el espacio se puede observar la gradual intensidad de sus creencias en su vida diaria. Mientras que Fermín atiende en un garaje adaptado como consultorio —dividiendo claramente trabajo religioso de espacio familiar— e insiste en que hay “fanáticos” que creen que todo tiene que ver con la divinidad, Noemí vive en un altar, come y duerme rodeada de sus imágenes y considera que todo está relacionado con los santos y la Santa Muerte.

Los tres agentes coinciden en su interés por el bienestar de sus clientes, y dos de ellos evocan la figura del doctor como un paralelo en su trabajo; pero a la vez, todos ponen límites a sus posibilidades curativas, separando claramente aquello que es del orden médico y que no pueden atender.

La matriz cultural del catolicismo está presente: los tres provienen de familias católicas, pero su distancia con la institución es explícita. Lo importante es que, por un lado, buena parte del funcionamiento operativo de su trabajo reproduce el formato y el relato de la religiosidad popular: intervención de los santos para curación de problemas específicos de salud, amorosos o económicos, para lo cual hay un intercambio de favores (veladoras, inciensos, rezos, altares, mandas, etc.). Fermín es el que más se aleja de este esquema, entre otras cosas porque la santería marca una distancia mayor con la religiosidad popular, lo que no sucede con la Santa Muerte que más bien transita en una cómoda continuidad. Pero por otro lado, el

esquema teológico tradicional católico donde Dios está por encima de todas las fuerzas se reproduce en distintas formas: Fermín habla de energía suprema, César de fuerzas, Noemí de ser supremo.

En los tres casos se puede ver un proceso de reinvención de un relato religioso donde, con la religiosidad popular de fondo, se articulan elementos de distintas tradiciones creando nuevas ofertas. El acento de cada uno dependerá de la personalidad e intención que se le imprima, pero la flexibilidad en el manejo de los referentes es un dato fundamental.

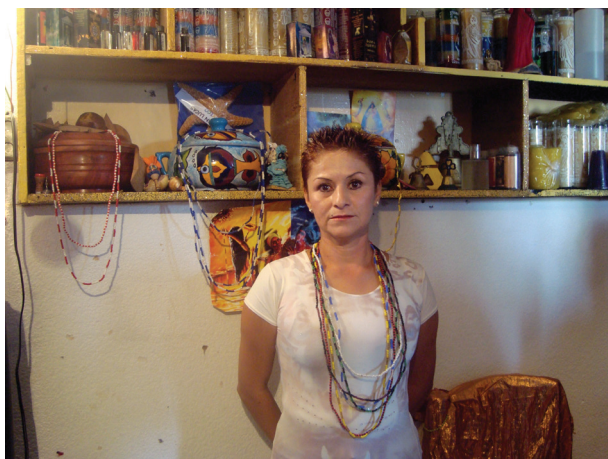
EXCURSO 7. IMÁGENES DE SANTERÍA Y SANTA MUERTE



Fabián. Fotografía por Diana Cano.



Sra. María del Carmen (2010) . Fotografía por Diana Cano.



Sra. Noemí (2010) . Fotografía por Diana Cano.

Espacios



Lugar de trabajo de Fabián . Fotografía por Diana Cano.



Pequeño altar a Malverde fotografiado en casa de la señora Noemí .
Fotografía por Diana Cano.



Representación de Olokun en la santería
y figura de Santa Bárbara
Fotografía por Diana Cano.



Representación de Obatalá.
Este orisha posee las cabezas de los hombres,
de ahí la forma en que se le representa.
Casa de la Sra. Noemí.
Fotografía por Diana Cano.



Representación antropomorfa de Changó.
Fotografía por Diana Cano.

Capítulo 8

Ser cristiano y de izquierda: las Comunidades Eclesiales de Base¹

A partir de la década de 1960, en América Latina se fueron gestando nuevas formas de vivir la fe vinculándola con una dimensión política. Las transformaciones globales de la sociedad en el orden económico, cultural y social fueron de la mano con el proceso de cambio en lo religioso (Houtart, 1961). En el ámbito institucional, por un lado, la Iglesia católica cambió su orientación pastoral del mundo rural hacia el urbano, privilegiando a los trabajadores y a las clases medias (Touraine, 1988: 105), pero por otro lado, sucede una serie de ajustes teológico-pastorales que dan origen al nacimiento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1955 que tendrá posteriores encuentros en Medellín en 1968, Puebla 1979, Santo Domingo 1992 y Aparecida 2007.

Paralelamente al proceso institucional de lo que se conoció como el *aggiornamento* de la iglesia mundial —expresado en el Concilio Vaticano II—, en el continente surgió una manera diferente de concebir la práctica religiosa vinculada con el proceso social. Nacieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) como una pastoral cuyo método teológico fue conocido como el “ver-juzgar-actuar” que privilegiaba la “opción por los pobres” (Pixley y Boff, 1987;

¹ Algunos de los pasajes de este capítulo, se utilizaron para realizar un artículo que será publicado en inglés en la revista *Latin American Perspectives*.

Boff, 1993). La reflexión que acompañó este proceso se llamó Teología de la Liberación; un nutrido grupo de teólogos latinoamericanos sistematizó la experiencia dando origen a una amplia bibliografía que abordó diferentes temáticas. A decir de Lowy, los principios básicos de esta corriente son: la lucha contra la idolatría, la liberación histórica como anticipación de la salvación final, la crítica de la teología dualista tradicional, una nueva lectura de la Biblia con atención al Éxodo y la lucha por la liberación, la denuncia moral y social de capitalismo como pecado estructural, el uso del marxismo como instrumento analítico, el desarrollo de comunidades cristianas de base (Lowy, 1996: 35). Este mismo autor sugiere analizar el proceso como un movimiento social más que como una sistematización teológica, por lo que acude a la denominación “cristianismo de la liberación”.

El abanico de las experiencias es amplio y diverso, y ha sido analizado por múltiples autores con variados acentos e intenciones (por ejemplo Follman, 1994; Gaiger, 1991; García Ruiz, 1990; Levine, 1980; Silva Gotay, 1989; Del Valle, 1996); va desde la incorporación a movimientos guerrilleros a finales de la década de 1960 —como el caso de Camilo Torres en Colombia o Néstor Paz en Bolivia (Suárez, 2003a y 2003b)—, hasta el impulso de partidos políticos (como la Izquierda Cristiana en Chile), la creación de centros de derechos humanos, pastorales indígenas, zapatismo en la década de 1990, etc.

En el caso mexicano, la Teología de la Liberación tuvo un relativo impacto desde los primeros años. Se debe evocar el Congreso Mexicano de Teología, realizado en 1969, que resulta una suerte de manifiesto, el cual abre una línea político-religiosa con la articulación de la idea de historia, liberación y fe:

Preparamos un Congreso sobre Fe y Desarrollo, y encontramos que, casi unánimemente, se habló de Fe y Liberación. La liberación es de hecho condición constante del desarrollo; pero la convergencia nos indica cómo los cristianos de México reunidos en el Congreso perciben el desarrollo de hoy: lo perciben a través de la liberación [...]. La gran sorpresa del Congreso consistió en descubrir que precisamente nuestra fe nos sitúa en el centro de la historia contemporánea como actores del mundo y portadores de vida a nosotros los marginados de la vida y de la historia de México. Entonces apareció, con evidencia,

que la salvación de México coincidía plenamente con nuestra esperanza cristiana (Del Valle, 1996: 248-249).

A partir de la década de 1960, al calor de acontecimientos internacionales y nacionales como la matanza de 1968, voces e instituciones empiezan a impulsar una nueva forma de ser iglesia. En Cuernavaca, Iván Illich funda el Centro Intercultural de Formación en 1961 y luego, en 1966, el Centro Interamericano de Documentación y el Centro de Pastoral para América Latina, que se convierten en un polo de discusión sobre religión, política, economía y pastoral; a él acuden pensadores de distintos lugares del mundo (Romero, 2006: 490). Gregorio Lemerrier impulsa un proceso psicoanalítico en el monasterio benedictino en Morelos (González, 2011); Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, se convierte en una voz de primera importancia, y su diócesis en uno de los bastiones de esta orientación teológica-pastoral. Este obispo proclamará la transformación de la sociedad hacia un “socialismo democrático” y criticará el “sistema capitalista, individualista y materialista” con argumentos religiosos (Concha *et al.*, 1986: 97). A la vez, personajes como Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas, promueven la reflexión de la política desde la fe; instancias como el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), dirigido por José Álvarez-Icaza, se convierten en espacios de reflexión y difusión (López, 2009). Un testimonio claro del sentimiento de la época en la concepción sobre la relación entre espiritualidad católica y compromiso político lo encontramos precisamente en Álvarez-Icaza que, teniendo un vínculo eclesial consolidado con la derecha católica —miembro de una agrupación anticomunista y representante laico en el Concilio Vaticano II—, terminó como fundador del Partido Mexicano de los Trabajadores, el Frente Democrático Nacional y el Partido de la Revolución Democrática. Decía Álvarez-Icaza:

Me incorporé [al Partido Mexicano de los Trabajadores] a principios de los ochenta [...] con varios de mis compañeros [...] en el cual fui ascendiendo hasta ocupar cargos de mayor importancia. Y no obstante que todos sabían de mi origen católico y de mi pasada ideología anticomunista, me recibieron fraternalmente. Y ahí pude entonces

comprobar que en el PMT había muchos militantes cristianos, ex seminaristas y cristianos en general, que entonces se animaron a hacer público que su compromiso político era consecuencia de su fe (Pastor, 2008: 261).

Entre finales de la década de 1960 y el transcurso de la de 1970, se realizan múltiples eventos político-religiosos, encuentros, documentos, desplegados, que irían dando forma al cristianismo de liberación mexicano con sus varios rostros. Se crean centros de estudios, grupos de reflexión, movimientos políticos.

Las CEB en México surgen en este contexto como una de las iniciativas de este movimiento; en 1972 hay un primer encuentro en Guanajuato, en él se dice: “es preciso incidir en la realidad para que la presencia de la Iglesia no sea silenciosa o legitimadora de las grandes desigualdades que en ella se constatan, sino que, por el contrario, la presencia eclesial sea liberadora” (Romero, 2006: 500). En su proceso de evolución, para mediados de la década ya se tienen algunas regiones del país con comunidades y el contenido de su reflexión adquiere cada vez más un sello político: “la reflexión teológica se centra en el seguimiento histórico de Jesús de Nazaret y en el compromiso político de Jesús” (Concha *et al.*, 1986: 241). En los años siguientes se continúa realizando reuniones nacionales y, como preparativo de la III Conferencia del CELAM en Puebla (1979) y conmemoración de los 10 años de la IV Conferencia en Medellín (1968), se organiza un encuentro con representantes de 23 diócesis; al clausurar la asamblea, el cardenal José Salazar, arzobispo de Guadalajara y presidente de la Conferencia Episcopal, afirmaba que las CEB eran “un fruto del Vaticano II y una fuente de dinamismo para parroquias y diócesis” (Romero, 2006: 501-502). Antes de entrar a la década de 1980, las CEB ya son un cuerpo nacional que organiza encuentros, publicaciones, reflexiones teológicas, vínculos internacionales y, lo más importante, a cientos de creyentes que participan tanto en el campo como en la ciudad. Algunas CEB colaboran con movimientos magisteriales, luchas urbanas, movimientos campesinos, obreros y políticos (Concha *et al.*, 1986: 233-267). En las dos décadas siguientes las CEB son parte activa de la construcción de opciones políticas de izquierda, particularmente; en las

elecciones presidenciales de 1988, luego de la renuncia de Heberto Castillo a favor de Cuauhtémoc Cárdenas, “animadores de CEB de 23 estados de la República pidieron que se realizara un esfuerzo por conformar una candidatura común de izquierda” (Pastor, 2008: 263). En el 1992 la Marcha Xi’nich’, de indígenas chiapanecos que se dirigieron hasta la Villa de Guadalupe en la ciudad de México, fue ampliamente apoyada por CEB tanto en su travesía como en la acogida en el DF. En febrero del mismo año se realizó en Ciudad Guzmán el XIV Encuentro Nacional de CEB celebrando 20 años de su existencia con el tema “CEB Memoria y promesa de Evangelización Liberadora en México. CEB evangelizando al pueblo va transformando”. El diagnóstico era alentador: “se calcula que existen en el país aproximadamente 10 000 comunidades que constan cada una de 10 a 15 personas. Están presentes en 40 diócesis” (Del Valle, 1996: 255).

Durante las últimas décadas, se opacó el brillo de las CEB y en general de la Teología de la Liberación. Por un lado, la arremetida del Vaticano que mandó a callar teólogos, cerrar centros de reflexión, nombrar obispos de línea conservadora, etc., tuvo eficacia en su capacidad de contención del crecimiento de esta opción pastoral. Por otro lado, el país ingresó en una etapa de múltiples transformaciones, desde la globalización hasta la migración o el narcotráfico, que hizo que emergieran otros problemas, movimientos y reflexiones. En el ámbito de las creencias, surgió la era del pentecostalismo y la diversidad, que impusieron un nuevo paisaje religioso. Además no dejan de tener algo de cierto algunas voces críticas que subrayan que la Teología de la Liberación no fue latinoamericana —sino más bien transnacional—, que no se logró romper con la dependencia del catolicismo y que sus líderes más que populares fueron militantes ilustrados (Tahar, 2007a y 2007b).

Sin embargo, en estos años, las CEB continuaron como una práctica pastoral minoritaria celebrando una serie de encuentros nacionales —y con contactos internacionales sostenidos— con grados de importancia diferenciada dependiendo de las diócesis o parroquias. La acción pastoral se ha ampliado atendiendo temas, como la migración, la economía solidaria, el medio ambiente, el género, los

derechos humanos. Se han consolidado y han adquirido importancia centros de atención a migrantes, de defensa de los derechos humanos, de reflexión e investigación, revistas de difusión. En términos de reflexión teológica, en las últimas décadas han surgido nuevos temas, como lo ecológico, la recuperación de la sabiduría indígena o “teología india”, la “teología feminista”, la “teología afro-latinoamericana”, la “teología intercultural e interreligiosa de la liberación” (De la Torre, 2009: 38-44; Díaz, 2009: 253-338).

Este proceso, iniciado hace ya medio siglo, ha evolucionado en distintas direcciones y ha mostrado diferentes formas. Lo que en el presente capítulo se trata de explicar son tres maneras contemporáneas de entender la experiencia religiosa al interior del cristianismo de liberación. La pregunta que guía el análisis es: ¿cuáles son los rostros actuales de militantes pertenecientes a esta tradición político-religiosa?

Para esbozar una respuesta, en el texto se analizan tres entrevistas en profundidad a militantes de la teología de la liberación vinculados a la parroquia La Resurrección (que son una selección de una decena de entrevistas; ver anexo 3). Intentando tener una distancia generacional, se escogió a un joven de 27 años (Juan), una adulta de 38 (María) y una persona mayor de 66 (Ana). Cada encuentro duró más de dos horas y se llevó a cabo entre el 2009 y el 2010. La intención global en las entrevistas fue indagar la trayectoria religiosa, los principales momentos de su experiencia, los agentes socializadores más importantes en su práctica y el contenido de su manera de entender la fe.

JUAN. GRAFITI Y FE: DE LA MARGINALIDAD AL ARTE COMPROMETIDO

Juan tiene 27 años, estudia Artes Plásticas en el Instituto Nacional de Bellas Artes. Vive con su padre; su madre murió hace dos años. Tiene una hermana. Ha participado en distintos espacios en la parroquia, encuentros nacionales y, particularmente, ha coordinado el grupo de jóvenes grafiteros. Su padre es tablajero, trabaja en un tianguis del barrio; toda su familia estuvo vinculada a ese oficio menos

él. Sus abuelos fueron migrantes del interior, pero sus padres crecieron en el Distrito Federal. Toda su vida ha vivido en la colonia Ajusco.

De la marginalidad a la visibilidad

Yo jugaba fútbol desde los seis años como hasta los 16, cuando tuve un incidente con la columna. Estuve en ocho equipos, solo me faltó el Cruz Azul y Pumas, pero cuando me lastimé ya no podía rendir igual. Estaba sentado y empecé a pintar, a hacer dibujos o algo que no me hiciera sentir triste. Un amigo me dijo: “píntame una playera y te la pago”. Llevo 12 años pintando y ocho viviendo de ello.

Pintaba cerca de esta zona como ilegal, enfocado a la cuestión social, denunciando las injusticias, el desempleo y otras cuestiones. Pasé algunas veces por la parroquia y vi a varios chavos pintando, lo que me parecía extraño. Supe que un sacerdote los había invitado, y me decía: “¿cómo un cura va a dar permiso de pintar?” Entonces lo conocí y ese fue mi primer acercamiento. Con él empezamos a hacer actividades, invitamos a que los mismos chavos participen para pintar grafiti. Una noche salimos y organizamos una “expo nocturna”. Empezó como a las ocho, eran las 10 y los chavos seguían pintando. Normalmente esas actividades se las hace más temprano porque luego cambia la luz y los colores se pierden, pero la idea era que al hacerlo de noche, si bien uno no iba a ser visto directamente, sí se iba a ver su pintura. Fue algo que causó mucha emoción en la colonia, todos decían: “miren esos vándalos, están pintando la Iglesia, ¿qué puede estar pasando?” Se abrieron mucho las puertas (eso fue hace como ocho años), desde entonces empezamos con un grupo y se dieron diferentes talleres, de aerografía, grafiti, pintar playeras, carros, fue como aprender un oficio.

Luego se hizo un ejercicio que se llamó “orar en la calle”. La idea era poder tener una reflexión de la vida a pesar del ruido cotidiano de los coches, los pájaros y el transporte. Queríamos alcanzar una contemplación, estar presente en lo que queremos. Si bien era algo diferente a pintar de noche, era como encontrarse a uno mismo pintando a pesar de la adversidad.

Viví el proceso en el cual la parroquia organizaba varios campamentos, asistí a ocho de ellos, al final me tocó coordinarlo. Tres veces hice los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, una semana sin hablar con nadie más que con el asesor. Eso me dio muchas herramientas para mi vida, la posibilidad de ponerse las preguntas básicas y concretas para cada tema, buscar lo que llaman el “principio y fundamento” y armar el proyecto de vida. Todo eso me ayudó para distintas situaciones; por ejemplo, cuando perdí a mi madre, fue durísimo, pero me dije: “voy a encontrar la luz por donde voy, voy a sanarme”. La relación con los jesuitas ha sido extraordinaria con todos los que he conocido.

Una vez el sacerdote nos invitó a su natal Veracruz a participar en un evento artístico donde se impulsaba a los jóvenes. Llegando allá conocimos otra realidad distinta a la que teníamos en la ciudad. Nos abrimos al sentir y a tener un sentimiento más fraterno hacia el otro, desde entonces pienso que tenemos que contagiar la emoción que sentimos.

Antes yo pintaba y nada más, hasta que hice el viaje a Veracruz, que cambió mi vida. Vi que los niños no tenían zapatos, que estaba lloviendo y mientras tú pintas los niños se te quedan mirando. En ese viaje aprendí mucho. Luego de una semana de estar allá, un amigo pidió a un miembro de la comunidad si le podía dar una cubeta de agua para bañarse, y le dieron solamente una botella. Estábamos sacados de onda, pero cuando vimos cómo la gente tiene que caminar con palos y cubetas para traer agua de muy lejos, supimos apreciar el valor del regalo. Ahí aprendí a valorar todo.

En la parroquia tenemos un taller de grafiti donde se enseña a conocer el oficio: “si quieres pintar, compra tu material que es caro, busca un espacio y hazlo con tiempo”. La Iglesia nos brindó mucho apoyo. He tenido la suerte de caer en esta Iglesia donde he sido muy libre y me han dejado hacer muchas cosas. Aquí nos dijeron: “propongan, hay que cambiar”. En otro lado no hubiera sido lo mismo.

A menudo tuvimos problemas con algunos sectores, pero se resolvieron. Por ejemplo, se organizó un concierto con grupos de música, desde *ska* hasta *hip hop*, había *emos* y de todo. Algunos adultos empezaron a criticar y a retirarse, y el padre agarró el micrófono y dijo: “ellos nos han escuchado, ahora nosotros los vamos a escu-

char, nadie se va”, y los grupos tocaron. Al final todos —también las señoras grandes— estaban bailando y pidiendo otra. Cuando terminaron, las señoras se acercaron y los invitaron para repetir el concierto el año próximo o hacer más proyectos.

También hemos hecho actividades con los vecinos de la colonia Ajusco. Conocí a la presidente de padres de familia de la escuela, ella me contactó porque le dieron mis datos en la Iglesia. Me pidió que pintáramos las paredes de la escuela con imágenes cívicas (Juárez, Zapata y otros). No les cobramos nada, ellos pusieron el material e hicimos un taller, hubo mucha colaboración. La señora habló con otros padres de familia, vinieron, les explicamos lo que hicimos y todos apoyaban para los refrescos y el material. Hace poco la encontré y me dijo si podíamos volver a ayudar.

Una nueva situación

De esos tiempos ya han cambiado muchas cosas, de los 30 que éramos solo quedamos como tres. Ahora siento que la iglesia está perdiendo muchos espacios, especialmente frente a los jóvenes. En general, creo que tienen una imagen dogmática, creen que el joven se va a oponer a todo, hay una iglesia muy conservadora y cerrada que solo está en sus catecismos y sus oraciones. Nosotros, cuando invitábamos a participar a los jóvenes, ellos nos preguntaban: “¿rezan los domingos?” y decíamos: “no, pintamos, vemos a un Dios distinto, en nuestra familia, nuestras actividades, nuestro amor por la pintura”. Actualmente la parroquia ha puesto rejas altísimas y ha cerrado el paso a la gente, eso invita más bien al reto de pintar en lugares más custodiados. *Grafitear*, con toda esta seguridad, es como decir: “mira, lo que puedo hacer a pesar de sus muros”.

En los primeros años estábamos muy vinculados a la parroquia y escucharon nuestras necesidades, pero en los últimos tres años la participación es menor. Yo formo parte del consejo parroquial y nos ha tocado representar a nivel nacional a nuestro templo, formamos parte del organigrama pastoral, pero he dejado de participar, más estoy afuera que dentro. Colaboro en situaciones más puntuales como hacer una manta sobre Atenco, Acteal, Pasta de Conchos o lo de Oaxaca. Ahí asistimos y colaboramos, pero ya no

damos talleres, creo que hay que recuperar ese espacio. Antes un sacerdote decía: “la iglesia se tiene que abrir, tiene que salir a buscar a las personas, porque si no, los chavos nunca van a llegar”. Hace falta que la iglesia se acerque al joven.

Dios: solidaridad y justicia

Yo creo en un Dios diferente, no como una imagen sino como una persona próxima, mi papá, mi mamá, mis hermanos, mis amigos, hasta las miradas cuando vas en un pesero, cuando una niña te sonríe o un bebé se te queda viendo. Es como la mirada de Dios. El oprimido, el que vende cartón, te da una mirada de afecto cuando te acercas a platicar con él y preguntarle cómo se siente. Hay reciprocidad y ahí veo la presencia de Dios, en ese compartir la vida con amor y esperanza. No voy a misa cada domingo, estoy aprendiendo a orar en otras cosas, menos palabras y más acciones, a mí me gusta sentir que estoy ayudando al pobre, compartir con él. Cuando viajamos a Chiapas y vemos comunidades indígenas, venimos llenos espiritualmente con las innumerables muestras de afecto. Compartir el pan, el agua, el café, los frijoles; el saludo en la mañana, el abrazo a la llegada o la despedida, la sonrisa cuando uno se despierta. Al compartir la vida con ellos, hemos encontrado la presencia de Dios. Creo que somos seres emocionales y tenemos que sentirnos acompañados. Hay que dejar de pensar en uno mismo para pensar en nosotros, pensar en los demás sabiendo que formamos parte de un todo.

Creo que el proyecto de Dios es la justicia. Mucha gente ha perdido la esperanza por las injusticias, por ejemplo en el caso de las mujeres de Atenco se reportaron 21 vejaciones sexuales. Ahí uno se pregunta ¿dónde está Dios? O la masacre de Acteal, que ocurrió mientras estaban orando pidiendo por la paz; o los compañeros de Aguas Blancas, 17 indígenas muertos; o lo que pasa en Oaxaca. Pero creemos que hay justicia, como en el caso de Jacinta que vivió tres años en prisión y gracias a Dios y a la fe en la Virgen de Guadalupe ha sido puesta en libertad. Ella nunca perdió la esperanza porque sabía que Dios le iba a dar justicia. Creemos que en este mundo puede haber justicia. A pesar de las muchas injusticias y necesidades, hay luz, hay esperanza y hay fe. Otro mundo es posible.

La independencia eclesial

Los del grafiti ahora tenemos un grupo que buscamos la promoción del arte y los jóvenes. Nos desprendimos de la asesoría de los sacerdotes y nos llamamos “Formando Nueva Expresión, Indigencia Colectiva”. Colaboramos con muchos actores sociales, pintamos, ayudamos en actividades y movimientos en todo el país, también tenemos un sitio en el Internet. Nuestras actividades son ayudar a los compañeros lastimados, luchar contra las injusticias, ayudar a los pueblos originarios, hacer talleres. Nos contactamos con personas de todos lados. Lo que estamos haciendo ahora es muy enriquecedor: vamos al campo a comunidades indígenas y no somos nosotros quienes pintamos, sino que es la misma comunidad la que se apropia del trabajo, nosotros nada más somos el pretexto para pintar, llevamos el recurso, la manta, la pintura. También hemos llevado talleres de marionetas para los niños, impulsar los derechos humanos. Cuando llegamos preguntamos: “¿qué quieren que se pinte?, explíquennos, cuéntenos su historia”. Ellos nos dicen y todos desarrollan su idea, su cultura.

Con este grupo tenemos relación constante con la parroquia, pero con el tiempo nos hemos vuelto muy independientes. Ese fue un paso duro pero lo hemos podido hacer. A menudo el padre nos pide que hagamos algo y colaboramos, incluso algunas veces nos identifican como los “chavos de grafiti de indigencia colectiva de la parroquia”, aunque ya no estamos tan de lleno. Nosotros tenemos formación de espiritualidad ignaciana, tanto en el crecimiento personal como en el proyecto de vida. Para este trabajo a mí me sigue impulsando la fe, porque todo va de la mano. No se trata de leer un versículo de la Biblia, sino de preguntar a los demás cómo te sientes, cómo está tu familia y como nos ayudamos como amigos. Creo que hay que seguir creyendo y apostar por proyectos jóvenes, seguir abriendo espacios y mostrar a los que vienen que sí se puede hacer algo.

Yo quiero seguir pintando, no como lucro sino como una forma de compartir, como una denuncia social. Además quiero seguir estudiando. También me gustaría hacer documentales de las cosas que no se cuentan en la tele, ser como un portavoz de esos grupos

oprimidos. Le apuesto a que la cultura puede ser una forma de expresión muy buena para los jóvenes, en lugar de perder el tiempo o meterse en algún vicio. La cultura ayuda en lo espiritual y en lo social.

MARÍA. DEL CONVENTO A LA JUSTICIA ALIMENTARIA

María tiene treinta y ocho años en el momento de la entrevista. Viene de una familia católica —con cuatro hermanos más— que vivió una transición de la religiosidad tradicional hacia la Teología de la Liberación. Aunque hace doce años que vive en una colonia de clase media alta donde renta un departamento, vivió toda su infancia, en el transcurso de las décadas de 1970, 1980 y 1990, en la colonia popular donde está la casa de sus padres. El origen de su familia es humilde; tuvieron que utilizar varias estrategias de sobrevivencia en los primeros años de su vida. Estudió nutrición en una universidad pública, hizo dos maestrías y varias especializaciones; actualmente dirige una pequeña empresa que promueve la buena alimentación y el consumo de productos solidarios. Es soltera y no tiene hijos. Participó durante muchos años en la parroquia La Resurrección de la colonia Ajusco en distintos comités y animando comunidades de base, y ahora es una de las asesoras en temas de alimentación.

El barrio: la relación con el territorio y con el cuerpo

Nos vinimos aquí porque mi mamá quería tener una casa. Le dijeron que la zona era horrible, puros ejidos irregulares, pero a ella no le importó. Mi papá lloraba y decía: “cómo es posible que mis hijos estén aquí en medio de las piedras”. Esa es una zona de piedra dura, zona volcánica y muy irregular, por eso las casas tenían una figura diferente. De chicos siempre tuvimos accidentes, todos, todos tenemos cicatrices porque te rompías a cada rato. Me acuerdo que para que hubiera algo que se pueda llamar casa, pasaron muchos años. Para mí la casa eran piedras, todo lleno de piedras, adentro y afuera.

La construcción llevó tiempo. Yo me acuerdo que todas las familias hacían faenas los domingos, salían todos, los señores y las señoras a romper piedra con un mazo porque era durísima. Las calles estaban así, teníamos muchos accidentes, pero todos trabajábamos y nos organizábamos. Traíamos agua desde el más chiquito hasta el más grande, nos poníamos unos palos en la espalda y cargábamos dos cubetitas. Desde que yo era chiquita tengo esa imagen de que todos estamos caminando en la calle para traer agua. Los domingos los varones que eran más fuertes rompían la piedra con las manos y mazos, y con eso se trataba de hacer una calle más o menos pareja. Todo eso duró años, pasaba el tiempo y no veías cuándo se acabe el trabajo. Pero las cosas fueron cambiando y se hizo una plaza, un mercado, vino mucha gente y creció la colonia.

Mientras construíamos mi casa, yo sufrí un accidente cuando tenía cinco años. A todos nos había pasado algo —mi hermana se reventó los dedos, otra se encajó un tronco en la pierna, teníamos como mapas las rodillas por las heridas—, pero lo mío fue traumático. Mi mamá fue con una vecina al mercado, y nosotros que éramos muchos —cuatro hermanos— nos fuimos a jugar a la casa de otros vecinos que también tenían cinco hijos y estaban otros cuatro niños de visita. Esa casa también estaba en construcción, y una chica me aventó del primer piso donde no había baranda y caí de cabeza. Fue un accidente terrible, estuve mucho tiempo en el hospital, a mi mamá la detuvieron en el Ministerio Público porque es un delito dejar a los niños ahí, muchos pensaron que me iba a morir porque tenía muchos coágulos, tiempo después la cabeza me dolía mucho...

Socialización religiosa y educativa.

Primer momento: el barrio y la primaria

Yo no estudié la primaria en la colonia —mis hermanos sí—, a mí me tocaron escuelas particulares, otra formación. Fui a la escuela República de Senegal y luego entré al colegio Simón Bolívar. Esa fue una historia interesante: a la primera capilla que hubo cerca de casa —que estaba a dos cuadradas—, llegaron los hermanos de La Salle en misión y tuvieron gran influencia en mi familia, por lo que apoyaron para que a nosotros nos dieran buena educación. Mis

papás siempre fueron muy católicos, nosotros íbamos al catecismo con los hermanos de La Salle y ellos nos recomendaron un colegio religioso, incluso buscaron becas para que podamos estudiar, yo estuve becada en el Simón Bolívar. Pero mi relación entonces con la iglesia era muy tradicional.

En ese sentido nos diferenciábamos de los muchachos del barrio. Los vecinos de la calle donde yo vivía se hicieron delincuentes y eso nos fue separando. Llegaron muchos migrantes del interior —de Michoacán, de Guerrero— que tenían negocios de abarrotes o cosas así, y ponían tiendas, talleres mecánicos o bodegas. A nosotros nos tocó resolver la cuestión educativa por parte de la iglesia, todos mis hermanos fueron a la universidad, nos la pasábamos todo el día estudiando: mi hermana ballet, la otra gimnasia olímpica, uno pintura, yo música. Aparte de la escuela, siempre tomábamos otros cursos. Estudiábamos todo el día, y los fines de semana íbamos al catecismo o le dedicábamos tiempo a la iglesia.

Segundo momento: la secundaria y la preparatoria

En el transcurso de la secundaria, cuando estaba en el colegio Simón Bolívar, los “Yunques”² me reclutaron, me estuvieron trabajando muchos años y yo no me había dado cuenta. Ellos me fueron metiendo a sus grupos y, cuando iba en tercero de preparatoria, me hicieron una ceremonia de iniciación. Fue un 15 de septiembre, yo iniciaba el último año del ciclo escolar, incluso hasta firmé un documento. Cuando me di cuenta, ya estaba completamente metida en la iglesia tradicional; luego me quise salir, pero me acosaron y persiguieron a diario. Cuando les dije que quería ser religiosa franciscana, que mi vocación era esa, me dijeron “no, tu vocación es cívico-política y nosotros queremos el poder absoluto”. Frente a esa respuesta, yo dije “¡no, espérenme!”. Me sentí profundamente engañada porque yo las consideraba mis amigas. Todo era muy complicado porque no podía decirle nada a mis papás, pues ellas decían que hay que ser humilde y no andar diciendo lo que uno hace, y yo

² Organización católica mexicana conservadora cuya misión es defender al catolicismo. Ha tenido importante impacto nacional e influencia en autoridades de gobierno en el país (Delgado, 2003 y 2005).

no entendía por qué si yo estoy creyendo en un Dios que es verdad —yo también quiero ser una mujer verdadera— entonces no tengo la necesidad de estar engañando a la gente, no tengo la necesidad de un doble discurso. Ellas en la ceremonia de iniciación me dieron otra identificación, y cuando me quise salir me dijeron que no podía porque firmé por Dios, y me esperaban afuera de mi salón de clase para llevarme a una biblioteca y cosas así. Un día, al final del ciclo escolar, me subieron a un coche y me pasearon como hasta las 11 de la noche. Mi mamá estaba muy preocupada, pensaba que estaba embarazada o algo así. Me enfermé, me dio neurodermatitis tópica, mi piel estaba horrible. Fue entonces cuando les dije a mis papás, se enojaron mucho, querían denunciar como un secuestro, pero no llegamos a eso. En cuanto terminé la *prepa*, era viernes, el sábado ingresé al convento.

Tercer momento: el convento

Cuando entré en el convento mi mamá se quebró y se alejó de la Iglesia. Yo perdí comunicación con ella porque ahí adentro no me dejaban hablar con nadie, no podía recibir llamadas ni cartas, me abrían mi correspondencia. Mi mamá se molestó mucho y habló con los lasallistas diciéndoles que no estaba de acuerdo, pero ellos le dijeron que esa actitud era pecaminosa por no estar de acuerdo con la vocación religiosa. Se desesperó y se encontró con un padre jesuita que le dijo que se calmara, que Dios no es castigador, es un “Dios con nosotros”. Es así como ella manda al diablo la iglesia tradicional y empieza a conocer otro tipo de iglesia, cuando conoce la historia de lucha de resistencia de las colonias, la identidad territorial y todo eso.

Me metí al convento con una visión muy piadosa. Siempre tenía en mente la idea del agradecimiento, yo decía “¿por qué soy tan feliz, a quien puedo agradecer por tanta bondad?” Para agradecer todo lo bueno que recibí, tenía que sacrificarme, algo me debía doler para que valga la pena: “cuando regalas una flor, la regalas en plenitud, no marchita”. Y me decía: “yo me quiero regalar, tengo 18 años y aquí estoy, hagan conmigo lo que quieran”. Decidí renunciar al mundo, cortarme el cabello, renunciar a todo lo que me costaba

trabajo, porque eso pensaba que era bueno para la gente, no para alguien en particular, sino para el mundo. Cuando estuve dentro, me di cuenta de que la vida ahí era muy cómoda, en la calle la gente te regalaba cosas, pedíamos limosna para llevar de comer y nos daban lo mejor. ¡Cuál pobreza, realmente era una farsa!, pero fue muy divertido.

Luego empezaron los problemas, yo hacía muchas travesuras. Por ejemplo, el día de las madres se me ocurría llevarles serenata a las superiores, me atravesaba la capilla en pijama, me salía en las madrugadas a los cuartos de lavabo y prendía la grabadora para escuchar radio, lavaba mi propia ropa de noche, les compraba champú a las monjas, cuando me tocaba despertar a las cuatro de la mañana yo decía “qué aburrido” y sacaba mi guitarra, subía a la azotea para ver los juegos pirotécnicos en Coyoacán el 15 de septiembre, sacaba a las monjas en una camioneta y las llevaba a ver tiendas... En suma, como era muy hiperactiva, me corrieron. Pero también escuché esas voces que me decían: “tú no eres de ahí”. Yo pensé que me iba a quedar toda mi vida, aunque lo veía como un sacrificio. Un día una monjita me dijo “anoche hablé con Dios y me dijo que tú tienes la posibilidad de dejar el convento, tal vez tengas que pensarlo”. Me fui, pero lo vi como un fracaso.

Despertar a la realidad: el trabajo y la universidad

Cuando dejé el convento, antes de entrar a la universidad, se me ocurre embarcarme en la compra de un coche, esos de autofinanciamiento. Firmé el contrato y estuve obligada a pagar sin tener empleo. Empecé a dar clases de música y luego me metí a trabajar de mesera en un restaurante donde iban puros hombres, en Av. Insurgentes. Fue un despertar a la realidad. Yo traía un escote pronunciado y una falda muy abierta, mis compañeras eran alcohólicas, madres solteras que salieron de sus casas, aprendí el doble sentido de las palabras, las groserías y muchas cosas más. El gerente me dio el trabajo porque me vio muy tierna, yo llegué así, muy linda, pidiendo lavar trastos, y me dio su confianza. Fue durísimo despertar a las miradas de los hombres que te decían muchas cosas, aprendí a distinguirlos (¡yo nunca había tenido ni novio!). Para mí el trabajo en el restaurante

fue muy fuerte, me apasionó, hubiera podido servir mesas toda mi vida, sería feliz siendo mesera. Tuve una maestra durísima en ese trabajo, una señora que se acostaba con todo el mundo, y ella me enseñó a hacer bien las mesas, a preparar ensaladas y tragos. Ganaba muy bien, sacaba dinero de propinas, pero tuve que dejarlo porque empecé la universidad y el tiempo no me alcanzaba. Dejé el restaurante con todo el dolor de mi corazón porque era una pasión y ganaba bien. Cuando entré a la universidad todo cambió y mis demás trabajos fueron relacionados con mi carrera.

Una nueva fe: las Comunidades Eclesiales de Base

Cuando yo salgo del convento, mi mamá ya está en las Comunidades Eclesiales de Base y para mí es otro quiebre. Yo rezaba los himnos y cosas de la iglesia, y le decía a mi mamá: “cómo es eso de una misa en la calle”. Cuando me pedía que cantara en las misas le decía: “cómo crees que voy a cantar eso”, pero ella respondía “sí, cántale”, y así fue como entré a las CEB. Con esa invitación empiezo una nueva relación con mi madre. Cuando yo me relajé, ya estaba muy metida en las CEB y me empecé a gustar, y dije: “de aquí soy”, y yo también me convierto y empezamos a caminar en las comunidades, pero eso fue después de haber sido súper tradicional (cuando iba a la secundaria pasaba a misa antes de entrar a clases, en el recreo todos los días iba a comulgar).

En las comunidades por primera vez entendí que Dios está en el otro. No me gustó cómo se me presentaba antes a Dios tan rosa, sino ese Dios más liberador. No eso de “todos somos iglesia”, sino ir a visitar chicas enfermas, ir a la marcha con alguien de las comunidades, buscar trabajo para el amigo desempleado, hospedar al estudiante que no tiene dónde quedarse. Para mí eso fue hacer iglesia, en esa experiencia empieza a tener sentido mi vida. La comunidad es la familia que no tengo, las tías, las abuelas, los primos. Ahí sabes, desde la primera vez que vas, que puedes hablar con confianza, con ese lenguaje de mucho cariño; creo que fueron los primeros amigos de verdad. Aprendí que hay situaciones que pueden ser normales, como tener un hijo gay o lesbiana, la infidelidad y tantas cosas que con los “Yunques” nunca veía. Vi las cosas reales, muy humanas,

y yo me hice más humana. En las comunidades se hacen los verdaderos milagros, porque los que no veían la realidad, ahora la ven, las señoras que antes eran mudas, ahora se atreven a decir una palabra. Empecé a ver esos milagros de Dios en la gente, y era muy impresionante. Por ejemplo, antes yo decía: “la mujer tiene que ser sumisa, tiene que aguantar, no quejarse”, y en las CEB aprendí que no es así. Descubrí la figura de la mujer que estaba desaparecida en la iglesia tradicional y machista. Ahora tengo otra idea de la mujer.

Yo soy una mujer absolutamente creyente, si no hubiera sido por la fe, me hubiera dejado arrastrar en momentos muy difíciles. A Dios lo veo muy cercano, a veces me enoja con él, o le pido que venga conmigo porque me siento desconsolada, converso y le pido que no me deje sola. Me lo imagino como un hombre fuerte, yo soy muy fuerte físicamente, pero me gusta sentir que él está conmigo y que puede protegerme, que puedo confiar en él porque estamos juntos, como cómplices. Cuando tengo que decir cosas en público, pido: “Dios, ponte en mi boca, no quiero que por mi boca vaya a decir algo que no esté bien”, y luego la gente me dice “te ves tan segura, nunca he visto que tengas miedo ante un auditorio”. Rezo a diario, pero muy a mi estilo. Se me ha hecho como una costumbre la irreverencia de apagar la televisión y hacer un minuto de silencio. También rezo antes de empezar el día.

A menudo me pongo la pregunta ¿cómo distinguir si algo es de Dios? Yo creo que Dios quiere el bien común. Yo no apoyaría una causa social que no fuera de Dios, lo clave siempre es saber si es a favor de Dios y no. Si está a favor de la vida, está a favor de Dios. Si no hubiera sido por mi fe, no tendría compromiso social.

Profesión, salud, espiritualidad

Busqué estudiar nutrición porque me gustaba la parte más humana de todo eso. Para mí la idea ha sido que mi ejercicio profesional —que tiene que ver con el alimento y la naturaleza— es para generar vida. En eso no hay discusión. Cuando estudiaba biología y conocía el cuerpo humano y la anatomía, decía: “esto es sabiduría, todos los mecanismos de control que tenemos para la salud, esto es en verdad de Dios”. Entonces comprendes la armonía de muchas

cosas. Cuando tengo algún paciente nunca le digo “tómate la dieta con tantas calorías y ya”; le pregunto: “para qué quieres vivir, por qué te gustaría estar sano, cuál es tu primera razón de vida”.

En mi trabajo muchas veces me han invitado a trabajar con empresas internacionales, incluso me ofrecieron trabajar en el extranjero, pero preferí continuar con mi proyecto aquí para generar empleos en México. Además uno se da cuenta de que a la gran industria no le importa la nutrición, no le importa el consumidor, ellos responden a monopolios y otros intereses económicos. Por eso yo tengo mi empresa, tengo diecisiete personas aquí en la ciudad de México a quienes tengo que dar de comer, les tengo que pagar. Creo que es una manera de ser una empresa alternativa. Desde mi fe, busco espacios donde pueda haber fraternidad, por eso impulsé los modelos solidarios como alternativa a los intereses de monopolios que al final lo que quieren es el dinero. Por eso he impulsado el consumo del maíz y su comercialización justa, vinculada a las comunidades productoras.

ANA. DE LA CARIDAD A LA HOMEOPATÍA

Ana tiene 66 años cuando se realiza la entrevista. Es madre de cinco hijos y habitante de la colonia Ajusco hace treinta años, cuenta con la secundaria concluida, pero no hizo más estudios. Durante toda su vida se ha dedicado a atender a su familia sin pasar por el mercado laboral. Está vinculada a la parroquia hace más de dos décadas, fue animadora de CEB, impulsora de comités de solidaridad y ahora participa activamente en la coordinación pastoral. Además atiende el consultorio de medicina homeopática de la iglesia, siendo ella una de las principales promotoras de esta iniciativa.

El trabajo por la colonia

Cuando llegué aquí había mucho que hacer. Los hombres se reunían cada ocho días a romper piedra con las manos. Trabajaban con una marra y un cincel pegándole a la piedra; ponían esos fierros y la cuña quedaba en medio hasta que se hacía la calle. Los domingos

los varones picaban piedra todo el día, las mujeres hacían y llevaban la comida, y los niños acercaban las piedritas, juntaban tierra y le iban rellenando. Ya estaba una calle hecha, y a hacer otra, y así fuimos emparejando todo. Aquí las calles no se hicieron solas ni las hizo el gobierno. Había muchos hoyos y grietas, los baños estaban conectados por ellas. El drenaje es muy reciente, de unos cuantos años para acá, y estas colonias tienen más de cincuenta años. Tener una grieta en el terreno era lo mejor, pues funcionaba como drenaje. Tampoco había luz, usamos pozos para poner postes de luz, hicimos zanjas para meter un tubo de agua. Hacíamos lo que necesitábamos, si queríamos banquetas, pues nosotros emparejábamos y no más el gobierno que venga a echar cementito. Ellos ponían guarniciones y nos cobraban, ¡nosotros hacíamos el trabajo y ellos cobraban! Cuando vienen las CEB estábamos acostumbrados a trabajar en la calle, conocíamos todo, nos organizábamos, íbamos a Reforma Agraria a pegar gritos: “¡queremos regularización y que la tierra sea nuestra!”, hasta que sacaron los decretos y se convirtieron en tierras comunales. Aquí la gente fue muy combativa, vinieron de Tepito, de la Candelaria, y la gente se hizo muy guerrera. Por eso me siento orgullosa de vivir aquí, porque somos como los tepozanes, que fue la primera planta que creció en los pedregales después de muchísimos años de lava volcánica. El tepozán tiene la particularidad de que tiene que romper la piedra, convertir la piedra en tierra para poder sobrevivir, igualito que nosotros, que para vivir aquí tuvimos que derribar volcanes de tierra, de piedra, tuvimos que rellenar, emparejar las calles para hacer un piso liso porque aquí no había dónde cupiera un pie.

La caridad religiosa tradicional

A mí me evangelizaron mis hijos. Al barrio venían a dar catecismo varios sacerdotes y mis niños fueron a cursos para primera comunión. Era muy bonito; cuando venían las posadas, hacían desde piñatas hasta aguinaldos, tenían una buena relación. Los sacerdotes tenían un internado infantil donde recogían a niños no solo huérfanos, sino también aquellos que sus madres eran solteras o que vivían violencia intrafamiliar. Era duro porque los tenían como presos,

dormían en un cuartito chico y los encerraban porque había violaciones entre ellos. Los que tenían papás, los recogían los fines de semana y vacaciones, pero otros no tenían quién los atiende y había que buscarles casas donde pudieran pasar las vacaciones. A nosotros nos tocó la suerte de recoger a niños muy difíciles: dos hermanos, René y José, hijos de una señora alcohólica —que tiempo después murió—; José se escapó del internado y nunca supimos de él, y René vino a la casa. Era un niño muy noble, muy bonito, pero con problemas, no controlaba esfínteres, no sabía comer, comía con las manos, no usaba cubiertos. Estuvimos con él mucho tiempo, hasta la fecha tenemos contacto, tiene una familia y niños. Actualmente él tiene un bello recuerdo de su madre, pues la acompañaba a la pulquería o fuera del mercado y siempre estuvo con ella; por eso defiende a las mujeres a capa y espada. Mis hijos crecieron con esa experiencia en casa, más el catecismo, nos hizo muy sensibles.

Conocer las CEB. Una forma de redención

Conozco las CEB cuando estaba pasando por una situación muy difícil en mi vida. Tengo cinco hijos, mis dos hijas mayores se habían casado, el varón y la otra pequeña se fueron de casa y me quedé solo con una hija. Mi esposo, aunque cumpliera económicamente, siempre estaba ausente porque trabajaba, salía a las siete de la mañana y no sabíamos a qué hora regresaba, así incluso los sábados y domingos. Pasaba por un momento complicado porque me hice una operación donde me quitaron la matriz para no tener hijos. Me entró la menopausia de forma drástica y entré en una depresión terrible. Yo estaba excomulgada porque un día en un confesionario se me ocurrió decir que me había operado para no tener hijos aun en contra de la voluntad de mi esposo, porque para mí venían todos los problemas; el cura no me quiso perdonar, me dijo “vete y no vuelvas a pisar la iglesia, busca a un obispo y platica con él”. Obviamente el obispo nunca me quiso recibir, y por mucho tiempo estuve separada de la iglesia.

Estaba absolutamente sola, pero tenía contacto con Dios, un Dios diferente al que conozco ahora. A ese Dios que solo lo encontraba en el templo, allá en una cruz colgado, iba a llorarle y pensaba que

si no le rezaba ahí, no lo encontraba en otra parte. En esa depresión tan fuerte tocaron a la puerta para invitarme a una CEB, me negué varias veces, hasta que a la quinta vez dije bueno, voy. Me pareció como si nunca hubiera escuchado hablar de Dios, no entendía lo que era la Biblia ni qué pasaba ahí. Seguí asistiendo porque me causó extrañeza, ¿cómo era posible que se hablara de Dios y yo no entendiera de qué se trataba! Un día le pregunté a los otros sacerdotes donde iba siempre: “oiga, ¿qué son las comunidades eclesiales de base?”, y uno me dijo: “¡Mucho cuidado, mucho cuidado, son peligrosas!” A mí no me pareció tanto porque hablaban de Dios. Me dio curiosidad y seguí participando.

Cuando estaba en las comunidades, me dijeron que vaya a la parroquia a un mandado, pero no pude entrar y mandé a llamar al padre. Le dije que si podía salir porque yo no podía pisar la iglesia porque estaba excomulgada, y me dijo: “¡qué es eso! Otro día vienes y platicas conmigo”. A mí también me urgía porque no había podido resolver mi problema; cuando le conté me dijo: “¿y por eso no te dieron la absolución? Yo te perdono, no hay más problema”. Desde entonces he cambiado mi idea de la confesión, hace mucho tiempo que no me confieso, pero por supuesto que ahora sí comulgo. Así, se me fue revelando un Dios que no conocía, que lo encontré vivo, cercano, humano, no era aquel que siempre me habían mostrado de mucho sufrimiento y que quería que nos la pasáramos sufriendo. Cuando se cantaba “tú eres el Dios de los pobres”, yo decía “qué es eso”, no me sonaba canto religioso, pero poco a poco fui descubriendo que en cada una de las frases estaba una situación de realidad diferente, y me entusiasmó esa forma de conocer a Dios, de verlo en las mujeres más sencillas, más humildes. Me hice de hermanos sin conocer ni preguntar de dónde salían, sin interesar mis antecedentes. Me llamaba mucho la atención la Teología de la Liberación, yo quería conocer esa propuesta. Me fui involucrando mucho y fui quedándome aquí para vivir la fe.

Un problema de salud, la fe y el compromiso

Un tiempo más tarde tuve un problema de salud muy fuerte, me dio un síncope cardíaco, se me paralizó el corazón. Sentí que me moría,

vi cosas hermosísimas, cuando desperté veía esa luz opaca mientras corría por un campo verde y amplio maravilloso. Mis hijos me gritaban y me estrujaban, fueron ellos los que volvieron a hacer que el corazón latiera. Luego supe que tenía muy pocas pulsaciones por minuto, pero los oía y no me interesaban esos gritos que hacían porque estaba viviendo otra cosa mucho más bonita, como si estuviera soñando. Por supuesto no me imaginaba que estaba pasando eso, creía que estaba soñando, y cuando me desperté lo primero que les dije fue: “déjenme seguir soñando”, porque quería seguir durmiendo. Pero ya todo era un relajo, tenía a la doctora enfrente preguntándome si sabía que tenía problemas del corazón (y no, nunca me lo habían dicho). Me dijo que esto no podía continuar así porque no estaba subiendo sangre al cerebro y se puede sufrir un daño terrible, tenía que ver un especialista. Otro día fui a la Unidad de Cardiología y tuve otro síncope y ya no me dejaron salir, me sacaron con un marcapasos que es lo que requería para seguir viva. El marcapasos no funcionaba bien (después supe que en realidad estaba mal calibrado), tenía taquicardias espantosas, me latía el corazón tan fuerte que se me levantaba la ropa y acababa sudando, yo creía que así era el marcapasos, y dije: “no quiero seguir viviendo así. Entonces hubo la oportunidad de ir a Chiapas donde los indígenas zapatistas. La situación estaba muy difícil, los hermanos pidieron que fuera gente de la sociedad civil porque a ellos los iban a matar muy fácilmente, yo me apunté y estuve tres semanas. Ahí viví experiencias muy bonitas, aprendí a conocerlos, me parecieron maravillosos, me dieron ejemplos de vida. Conocí la forma muy humana de vivir, conocí de cerca la situación zapatista, por qué levantaron el movimiento. Y dije: “si no voy a vivir más, pues qué más da, quiero hacer algo bueno antes de irme”.

Cuando llegamos a la selva nos dijeron que todo era muy difícil, “la selva es cruda, no perdona, si no aprenden a vivir con ella no sobreviven”. Hay la mosca chiclera, que cuando pica se van cayendo pedazos del cuerpo; hay nidos de arañas que hacen unas bolas que están colgando de los árboles y cuando pasa alguien se caen y son capaces de bañarlo a uno de arañas. Los zapatistas se metían a la selva porque sabían cuidarse, y los soldados desconocían todo eso, por eso no se metían a buscarlos. A nosotros no nos proporcionaban

alimento, había que comer lo que ellos comían, a veces una vez al día tortillas y pare de contar. Allí vi a Dios tan vivo, tan cercano, una manera tan bonita como lo sienten ellos, quedé tan enamorada de la forma de transmitir su creencia y fe en Dios. Todo con una sencillez, todos se ponían de acuerdo, nadie era más que el otro; vi lo que significa vivir en democracia, todo se ponía en común y todos votaban para saber qué se hacía y cómo se decidían las cosas importantes. Entré a los oficios de las CEB, ellos mismos hacían todo con una organización y obediencia maravillosa. Tienen la visión de que Dios está en su cultivo, aman la tierra, no son capaces de escupir porque están maltratando a la madre tierra. Ese es al Dios que yo le apuesto, al que conocí y no me satisface nada más, pues yo lo he visto muy humano, muy cercano, acogedor de la gente. Ese es el Dios que nosotros tenemos.

Dios en lo cotidiano

En mi vida diaria veo a Dios muy cercano, no necesito ir al templo. Por ejemplo sé que si ofendo a mi hermano o a mi esposo, al primero que estoy ofendiendo es a él, porque cada ser humano tiene algo de Dios dentro y por eso mi trato con las personas es franco y respetuoso. Me cuesta trabajo ver situaciones que estamos viviendo con lo de los narcotraficantes, sé que él no es indiferente y lo que pasa es muy triste. No hemos sabido difundir quién es él exactamente y a qué vino. El quiere la vida y vida en abundancia. La vida hay que vivirla con gran intensidad cada momento, no podemos desperdiciar el tiempo. Su palabra nos trae mensaje de salvación, creo mucho en su resurrección, que vamos a tener una vida después de esta junto a él, pero por el momento nuestro trabajo está aquí, lo que tenemos que hacer está aquí. Seguir a Dios es darlo a conocer, hay que cambiar la visión que muchos tienen —la misma que tenía yo— de un Dios crucificado en una cruz encerrado en un templo. En las comunidades estamos siempre tratando de cambiar esa visión de un Dios muerto que ya no tiene nada qué decir, por un Dios vivo. La respuesta está en cada uno de nosotros, esa creo que es mi misión. Pienso que hay que seguir la praxis de Jesús. El no estuvo orando a rodilla pelona todo el tiempo dentro del templo, él com-

prendió a las mujeres —lo considero el primer feminista— sin tener la humanidad de mujer. Hay que aprender incluso a sentir las cosas que uno no vive.

Creo que no hay que hablar de la Iglesia en el vacío, a veces se habla de lo divino muy bonito, pero no se toca la realidad. Yo digo que hay que hablar de temas concretos, que entendemos todos, por ejemplo hacer un tema de reflexión sobre el agua, ver lo difícil que es llevar agua en el DF y cómo la desperdiciamos, y luego ponemos el ejemplo de cómo utilizaba Jesús el agua: cuando lavó los pies a sus discípulos, fue al pozo, o cuando se bautizó. Las cosas más importantes Jesús las hizo con agua, ¿por qué nosotros la contaminamos? ¿Por qué la desperdiciamos? Luego hay que ver el actuar: ¿qué hacemos de aquí en adelante? ¿A qué nos comprometemos? Tocando la realidad es como Dios nos va diciendo las cosas. ¡Cómo no se va a despertar las conciencias de la gente tocando la realidad! Pero si te hablan de un Dios que está arriba, es muy difícil.

Formo parte de un grupo de participación ciudadana, creemos que todas estas cosas que están pasando han sido por falta de educación ciudadana, hay apatía, estamos desinteresados en cuestiones sociales. Solamente la información de la gente es la que cambiará las cosas, por eso tenemos un proyecto ambicioso que se llama “la casa del saber”. Queremos que haya un amplio proyecto acerca de la transformación social, donde se promueva la cultura, la recreación, el deporte, la salud, la escuela ciudadana; un plan integral, completo de verdad. Hasta ahorita hemos hecho cosas muy puntuales viendo la coyuntura, por ejemplo lo de Atenco, lo de Oaxaca, pero lo que queremos es tener un proyecto más largo, para eso vamos a buscar financiamiento.

Para Jesús lo principal es el ser humano, él luchó por eso. La deshumanización que hoy existe es porque ponen por encima al dinero, si no tienes no vales. Todo el mundo hace las cosas por dinero, nadie por un ideal, se acabaron los ideales.

Un giro a la homeopatía

En la parroquia asumí muchos ministerios: fui catequista, parte del grupo de Derechos Humanos, Comunidades de Base, grupo de

mujeres. Un día me invitaron a participar en un proyecto de salud alternativa con un doctor de Hidalgo que nos empezó a dar clases. Llevamos dos años de preparación. Fue también un poco por rebeldía, pues justo se dispararon los precios de las medicinas y dejaban a la gente en la calle cuando tenían una enfermedad, tenían que vender su casa o departamento para curarse. Nosotros vimos que eso estaba mal y, teniendo presente lo de Jesús “vayan y curen enfermos”, teníamos que hacer algo porque la medicina estaba cara. De hecho el doctor nos dijo lo mismo porque era muy creyente. Ahora pienso que nos enfermamos cuando queremos y nos aliviamos también cuando queremos. Mucha gente viene y dice que está enferma, pero lo primero que se enferma es el alma, después la mente porque está somatizando y después por algún lado sale la enfermedad. La enfermedad es una combinación de dos cosas, algo de la mente que se manifiesta en el cuerpo. Las personas vienen al consultorio cuando antes tuvieron un problema de otro tipo: porque hirieron a un familiar, tienen un hijo drogadicto, o algo que les está doliendo profundamente en el alma. No puede ser que una persona tenga presión alta, diabetes, colitis; cómo, ¿todo enfermo?, no, algo en el alma le está doliendo. En las consultas hablamos mucho con las personas, les pedimos que nos narren su problema y poco a poco se van aliviando. Lo primero que les decimos es que hay que vaciar las cosas emocionales, hacemos que se vayan despejando, y hemos visto grandes resultados. Se trata de despertar la fuerza vital que tenemos, el estado anímico se va aliviando y después las defensas empiezan a trabajar para poder salir adelante. La homeopatía despierta las defensas del organismo. Lo que se le llama “sistema inmunológico” nosotros le decimos “fuerza vital”. Nosotros tenemos una fuerza y lo sabemos por Jesús, sabemos que el espíritu a veces sostiene más que una columna vertebral. Cuando tenemos un espíritu amplio, grande, bien trabajado, estamos alegres y cualquier cosa nos hace vivir y vibrar, tenemos un espíritu alto y esa es nuestra fuerza vital. Cuando esto se va apagando, se va acortando y ya no nos sostiene, nos sentimos sin fuerzas para levantarnos. Por eso lo primero que hay que decir a la gente es “tú vales, y eres hijo de Dios, a ti te ama, te quiere sana y alegre”. En el consultorio hemos ayudado a mucha, mucha gente así, hemos visto cómo funciona de verdad.

PALABRAS DE CIERRE

Juan proviene de una familia que por generaciones trabajó en el mercado comerciando carne de res; en ella no aprendió espiritualidad, compromiso ni arte. De hecho lo afirma con contundencia: “creo que soy el único loco entre los míos”. Sus influencias sociales lo dirigían hacia una vida deportiva —con un horizonte serio de profesionalización— la cual se truncó por un accidente que azarosamente le permitió el encuentro con la pintura. Su relación con ella en el espacio público fue de *grafitero*, cumpliendo con los requerimientos —y estigmas— globales del caso: clandestinidad, irreverencia, marginalidad, denuncia. Fue el encuentro con una pastoral sensible a este tipo de expresiones lo que le permitió desplazarse, de ser un transgresor, a un promotor cultural y de valores cívicos y religiosos. Gracias al apoyo recibido en la parroquia, terminó coordinando proyectos educativos, planificando talleres y organizando eventos. Pintar en las paredes dejó de ser el arte de lo prohibido para convertirse en un pilar más de la construcción ciudadana en la colonia. La legitimidad del oficio había sido lograda; incluso, su saber era requerido por padres de familia, sacerdotes, dirigentes y educadores.

Pero un viaje le “cambió la vida”. En su relato, Juan pone énfasis en su encuentro con las duras condiciones de vida de los campesinos en Veracruz que, acompañado de sus ejercicios espirituales ignacianos lo condujeron a una radicalización de su práctica. Su concepción de Dios entonces adquirió un rostro muy definido: está en los pobres con quienes se debe compartir la vida, “el proyecto de Dios es la justicia”. Con esa idea clara, su aerosol se vuelca a la defensa y promoción de los movimientos sociales más dinámicos de los últimos años de historia política en México: Chiapas, Acteal, Oaxaca.

En un último momento, su práctica político-social ya no depende del vínculo eclesial, sino que de alguna manera se seculariza y politiza con mayor claridad. El nuevo grupo del cual forma parte, llamado Formando Nueva Expresión, no tiene lazo directo con la parroquia; su influencia es nacional y tiene relación con distintos

sectores movilizados en la misma orientación política. Sin embargo, la fuente de su compromiso sigue siendo la fe.

En esta experiencia vemos un tránsito de lo marginal a lo visible, de lo clandestino a lo público, que sucede en un contexto eclesial favorable. El resultado es un modelo que articula la legitimidad social y religiosa de un oficio que se convierte en un instrumento para la denuncia y el apoyo a movimientos sociales. El arte, la fe y la denuncia van en una misma dirección.

De la biografía de María se desprende una serie de elementos que dibujan un modelo para articular la relación entre la fe, la realización profesional y una dimensión político-ideológica.

En su trayectoria, su sistema de creencias se construye a partir de las experiencias que la van marcando. Primero por su condición de clase vive en una colonia popular muy precaria que la obliga a trabajar colectivamente y que a la vez le deja marcas en el cuerpo, y en general en su forma de relacionarse con la salud. Pero el contexto de barrio popular le ofrecía distintas posibilidades: convertirse en delincuente —como lo hicieron varios amigos suyos—, dedicarse al comercio de abarrotes, o estudiar. Su vínculo con agentes pastorales de orientación conservadora la lleva a instituciones educativas tradicionales, donde tiene que resolver la doble disyuntiva religiosa: la opción “cívico política” o la contemplación del convento, que es donde finalmente termina.

Hasta ese momento, las instituciones de socialización religiosa estuvieron coordinadas: la madre, los sacerdotes de barrio y la escuela reforzaban una manera similar de concebir la fe. Pero la tensión con el grupo de muchachas radicales de la escuela genera una ruptura: se aleja y se va al convento; la madre rompe con los sacerdotes de la colonia. Se organiza un nuevo escenario donde la armonía anterior es quebrada.

Cuando María opta por el convento, en seguida debe volver a tomar decisiones: o cumple las normas de la vida de una religiosa de claustro o es la desobediente. Tomar la ruta de la irreverencia la conduce a la calle, hacia otro momento significativo: el trabajo.

El nuevo espacio social la recibe con todo lo que hasta el momento no había conocido, sea por su condición de clase, por el barrio o por la religión. Tiene dinero, exhibe su cuerpo, conoce la mirada mascu-

lina, trabaja de noche en un establecimiento en la avenida Insurgentes Sur —lugar reservado a la vida nocturna citadina—, no tiene constrictiones morales o religiosas respecto de temas como la sexualidad o el consumo de drogas y alcohol. En ese momento su horizonte de acción puede dirigirse hacia la desinhibición, o ser, al interior de su contexto, una buena trabajadora. El paso por el trabajo marca una comprensión del mundo “realista”, con sus contradicciones humanas, lo que culmina en su decisión de ingresar a la universidad. Este tiempo de intensos intercambios con un mundo hasta entonces desconocido va de la mano con la resignificación de la fe vivida desde la parroquia y con involucrarse en las CEB.

En las comunidades, María encuentra un espacio donde su origen de clase se armoniza con una manera “realista” de vivir la fe, lo que empieza a conjugarse con sus aprendizajes universitarios sobre los cuidados de la salud y la biología. Ya en su vida profesional, cuando termina los estudios y se enfrenta al mundo laboral, en vez de seguir una carrera de ascenso social trabajando en las empresas que le paguen mejor construyendo una sólida posición económica, prefiere impulsar una “empresa solidaria” cuyo principio no es la acumulación, sino la justicia en la distribución de los productos y el cuidado de la salud de los consumidores.

La especificidad de la trayectoria de María —a diferencia de otros relatos de conversión en las CEB (Suárez, 2009)—, es que tiene la capacidad de articular tres ámbitos de la vida que en la sociedad contemporánea suelen estar diseminados: lo laboral, lo ideológico y la fe.

Ana empieza su relato aludiendo a sus condiciones de vida y la construcción del barrio que es, a la vez, la formación de cierta conciencia de clase urbano popular. De ahí en adelante, las distintas referencias políticas tendrán el mismo sello: contacto con la realidad para la interpretación de su vida social, política y espiritual. Pero al principio, su fe se alimenta de sacerdotes conservadores del barrio que concentran la atención en lo sacramental y la caridad. Alojar en su domicilio a un niño huérfano es una acción vinculada con una pastoral con sensibilidad, pero está lejos de sus posiciones progresistas posteriores. De hecho, su horizonte de posibilidad era más bien continuar con este tipo de acciones —como lo hicieron muchas

personas de su generación— involucrándose en iniciativas asistencialistas comandadas desde un cuerpo central eclesial. En ese primer momento, su reflexión teológica es conservadora, lo que se refuerza con la excomunión explícita que le aplica un sacerdote y la prohibición de pisar un templo, lugar donde se concentra la pureza y la divinidad.

Su involucramiento con las CEB se da de manera fortuita: alguien toca su puerta (invitación que en un inicio es rechazada). Es en ese espacio donde, por su tradición religiosa y su necesidad de fe y de sentirse fuera del pecado, empieza a encontrar otra teología que la atrae. La condena y la culpa comienzan a diluirse ante nuevos argumentos que no relacionan la idea de Dios con el castigo, sino que más bien apelan a la vida y el compromiso.

El serio problema de salud con el que se tiene que enfrentar radicaliza su manera de entender la fe. Surge un vínculo inseparable entre la salud, la espiritualidad y el compromiso. El paso por una comunidad zapatista termina de sellar la fórmula: “si no voy a vivir más, quiero hacer algo bueno antes de irme”. Además, le muestra la manera particular de vivir la religión de los indígenas. Así, reconstruye completamente su visión de Dios en distintos planos, opuestos a cómo pensaba antes: Dios ya no está en el templo sino en todas partes, Dios no castiga sino perdona, lo fundamental no es la condena del sacerdote sino el compromiso con los demás. La forma de vivir la fe se concentra en la relación con “la realidad”; en su reflexión espiritual, desde lo cotidiano hasta la política debe guardar un estrecho vínculo con ella.

El último giro que la hace convertirse en médica homeópata termina de sellar su recorrido. Comienza criticando el sistema de salud, no por su ineficiencia médica, sino por su inaccesibilidad económica; el argumento no es técnico sino social, lo que podría conducir hacia distintas salidas. Pero esta idea se alimenta con el mandato cristiano de curar enfermos, lo que conduce a una explicación que equipara el alma con el sistema inmunológico. La cura del alma y la cura del cuerpo se fusionan como una sola, teniendo de fondo la crítica social a la manera empresarial de tratar los padecimientos.

La intención inicial de este capítulo fue indagar respecto de la manera de construir la creencia en tres personas de generaciones distintas, pero que se inscriben en la tradición del cristianismo de la liberación y cuya práctica socio-religiosa sucede en la parroquia de La Resurrección.

En todos los casos se puede observar un sello de clase marcado por el territorio. Aunque los momentos sean distintos y cada uno tenga una experiencia particular en su manera de participar en la colonia (Juan al pintar en sus paredes, María y Ana al construir sus calles), para todos la relación con ella deja una huella social y política. Asimismo, la teología que desprende cada quien tiene rasgos comunes: un antes y un después del encuentro con las CEB; una manera distinta de entender a Dios no como juez que castiga, sino como aliado que acompaña, lo que conduce a la diferencia entre Jesús crucificado *vs.* Jesús liberador; distancia entre la Iglesia tradicional y la Iglesia de liberación; lectura de la realidad socio histórica como lugar donde está Dios y donde se debe intervenir.

En Juan y María se ve además que la profesión-oficio se conjuga con la perspectiva social y con la espiritualidad. Es lo que les permite a ambos continuar con su vida profesional vinculada con sus necesidades de fe y asumiendo una posición política propia. Si el desfase en estas dimensiones de la vida es una de las causas del malestar general de la sociedad actual (Bajoit, 2012), lograr un equilibrio es una de las fortalezas de esta manera de vivir la fe.

Con María y Ana encontramos la incorporación a su dispositivo de creencia de dos dimensiones muy legítimas en el discurso contemporáneo en México: la ecología y la medicina homeopática. Pero la manera como ellas las interpretan es con el filtro tanto de la crítica social —que en María se traduce en la promoción de maíz solidario de comunidades indígenas, y en Ana con la crítica a los precios de la medicina alópata— y a la vez religiosa. Ambas tienen como base el cuidado del cuerpo en su dimensión tanto material como espiritual.

En esta perspectiva viene bien retomar la reflexión de Bourdieu en el sentido de que estos agentes tienen la exigencia de administrar tanto la cura del cuerpo como la cura del alma, lo que conduce a pensar en la flexibilidad de las fronteras entre el campo de la salud

y el de la fe, y la redefinición de las funciones —y saberes— de sus agentes, y por tanto la redefinición del propio campo religioso (Bourdieu, 1985: 257-258).

Finalmente, todo indica que lo que sucede en los casos aquí analizados del cristianismo de liberación se inscribe, como lo señalamos, en una recomposición global de los sistemas de creencias en México que toca todas las empresas de salvación en sus distintas expresiones.

Capítulo 9

Intersecciones¹

En el presente capítulo se expondrá tres entrevistas a católicos jóvenes (alrededor de los 30 años) que comparten la característica de estar alejados de la institución —aunque crecieron en ella y sus familias todavía participan activamente—, solteros y sin hijos, con capital cultural elevado (todos pasaron por la universidad, aunque una de ellas estudia un doctorado y el otro se quedó en los primeros cursos de licenciatura). En términos sociológicos, se trata de lo que Voyé y Dobbelaere denominan fieles *periféricos*, “que se dicen católicos pero no van a la iglesia si no es para cuestiones muy particulares” (2001: 152).² En lo que se busca centrar la atención es en que, más allá de su distancia con la iglesia, todos viven una expe-

¹ Para este capítulo conté con la colaboración de Carlos González Absalón en la transcripción y edición de las entrevistas, a quien agradezco su trabajo comprometido y responsable.

² Recordemos que estos autores, al analizar la pregunta “cuál es su religión” en el caso de la encuesta de valores en Bélgica en 2000, identifican que existe un grado de “autonomía de todo vínculo institucional” con la posibilidad de involucrarse con distintas ofertas de salvación. Por ello distinguen el concepto de “pertenencia eclesial”, entendido como “un vínculo sostenido con una institución religiosa particular”, vs. la “religiosidad”, que es “un sentimiento de la existencia de una realidad meta-empírica, no suponiendo necesariamente la mediación de una institución, ni la de una alteridad radical (Dios)” (Voyé y Dobbelaere, 2001: 144). Es en esa reflexión que distinguen tres tipos de católicos: “los nucleares, que se dicen católicos y participan activamente al menos una vez por mes en los ritos y están comprometidos con la Iglesia. Los pasivos van simplemente una vez al

riencia de fe intensa, pero cada uno de ellos la construye a partir de vivencias diferentes: una, conjugándola con otras expresiones religiosas, como la de los espiritualistas; la segunda, a través del contacto con el chamanismo; y el último mediante el consumo de drogas. La atención a la salud, y la función de la religión en ello, aparecen en distintos momentos, invariablemente.

Aquí se podrá observar cómo los creyentes navegan por distintos repertorios culturales que les permiten modificar y reorganizar su fe, todo concentrado en experiencias fuertes que abren compuertas diferenciadas para el contacto con lo sagrado.

Retomamos la idea de “intersección” para definir este proceso. Lingüísticamente, la palabra se refiere, en geometría, al “encuentro entre dos líneas que recíprocamente se cortan”, y en matemáticas, al “conjunto de los elementos que son comunes a dos conjuntos” (Real Academia de la Lengua). En lo que sigue se tratará de ver la manera como se construyen sistemas de creencias que precisamente cumplen con la característica de evocar distintos dispositivos y darles sentido en la práctica de la fe.

SONIA. ENTRE LOS “HERMANITOS ESPIRITUALES” Y LA RELIGIOSIDAD DE BARRIO

Sonia tiene 28 años el día de la entrevista. Hija de padres provenientes del estado de Guerrero, radicados en la ciudad de México, soltera y sin hijos, vive con sus dos hermanas y un sobrino en la casa familiar. Después de recibir parte de su educación formal intermedia en una escuela religiosa, termina la licenciatura en relaciones internacionales en una universidad pública y se encuentra cursando un posgrado.

La herencia: “soy católica, pero no tanto”

Mis papás son católicos. Los dos son de provincia, de Guerrero. Se vinieron chavos para acá y obviamente la educación que recibieron por parte de mis abuelos fue muy a la onda religiosa de los

mes a algún rito, pero no se comprometen con nada en especial. Los periféricos” (que son los que venimos de definir) (Voyé y Dobbelaere, 2001: 151-152).

católicos. Mis abuelos eran de ir a misa todos los domingos, si no es que cada tercer día. Mis papás, no; cuando llegaron a la ciudad obviamente rompieron algo ahí en la religiosidad; sí van a misa, pero no de los que van cada ocho días; son más como yo, cuando son padrinos o algo así. Fíjate que todavía tienen esto del día de La Candelaria, que llevas al Niño Dios y lo vistes. Yo los acompaño muy de vez en cuando. Que tú digas: “son de hueso colorado para seguir todos los sacramentos”, no lo creo. Son católicos, porque crecieron en esa religión y nos bautizaron a todas, porque déjame decirte que somos tres hermanas.

Si me preguntaras si están muy arraigados en la religión católica, yo diría que no. Son creyentes, y mucho, pero no para exagerar. Yo considero que todavía más mi mamá que mi papá. No sé si sea tal vez esto de que el hombre como que no externa tanto sus emociones. Mi papá es un tanto así. Mi mamá, pues sí tiene sus imágenes, hace oración también, pero no sigue al pie de la letra eso de ir a misa y de hacer ciertas penitencias. No, no lo hacen. No lo hacemos.

Son católicos, porque —repito— es la única religión que conocemos y hasta cierto punto ha funcionado. Por eso seguimos ahí, pero no al cien por ciento. Son creyentes en cuestiones de las imágenes, hacen sus oraciones, cosas así, pero no de la manera establecida por la iglesia, no como la institución lo maneja.

Estuve cinco años en catecismo, porque era muy burra. El *Credo* nomás no me entraba, no me entraba, no me entraba. También rezaba, pero también había un buen de chavos para jugar. Era más como que “sí hay que ir al catecismo, pero por estar con los cuates”, que además son con los que he convivido desde hace más de veintitantos años.

Después de mi primera comunión, entré a una escuela de monjas. Toda la secundaria estuve en una escuela de monjas. Solo iban mujeres. Recuerdo que hice mi primera comunión y la confirmación más o menos grande, creo que como a los 14 años. Después entré a la escuela de monjas. No fue aburrido estar entre mujeres.

La prepa fue en la 5 de la Universidad Nacional, donde sentí quitarme la cadena. La escuela ya fue laica. La secundaria fue educación religiosa católica con las hermanas mercedarias. La primaria fue laica y la universidad también. El contacto que tuve con Dios durante el

paso de los tres años por la secundaria me hizo ser más consciente de muchas cosas. He platicado con muchas personas, que de alguna u otra manera se han educado con algún tipo de religión, y hemos coincidido en que se afina tu conciencia en ciertas cosas. Creo que una de las muy malas tácticas de la educación religiosa, por lo menos la de la católica en el país, es que prácticamente todo te lo hacen ver como castigo y como penitencia. A mí me mandaban a hacer oración como castigo. Otros ejemplos: si quemaba los botes de basura, si no entraba a mis clases, si llevaba la falda arriba de la rodilla, el castigo era “vete a la capilla y haz una oración”. Hacer una oración con Él implicaba muchísimas cosas asociadas al castigo, lo cual hizo que le agarrara muy mal ánimo al asunto. Yo decía: “¡ay, qué flojera!, me porto mal y lo primero que me hacen es castigarme con lo divino”. Eso hace que hagas más aguda la conciencia y tengas —creo yo— un poco más de objetividad, por lo menos para escoger lo que crees que es mejor o no para tu vida en el aspecto religioso.

La distancia institucional

¿Te consideras todavía católica?

En parte sí y en parte no. En parte sí, porque obviamente fue la religión en la que yo crecí. Toda mi familia ha sido católica, pero no en el sentido de los conocimientos que yo tengo de la religión católica, pues finalmente no sigo la mayoría de ellos, solo algunos. Por ejemplo, estos rituales de asistir a la iglesia cada domingo y de santificar las fiestas en mi caso no son muy respetados, pero soy católica, porque recibí el bautismo, hice mi primera comunión y porque finalmente algunos simbolismos de la religión católica están mi casa y yo me los he apropiado, los he hecho míos, como tener un crucifijo, unas imágenes de la Virgen, de prender veladoras a determinados santos, etcétera. Entonces sí soy católica, pero no tanto. Además no conozco ninguna otra religión. No te podría decir: “si no soy católica, soy tal”. Digamos que soy y no soy.

Voy a misa —híjole, qué vergüenza— cada que soy madrina de lazo, de arras o de cualquier cosa en algún evento de primos o tíos. Te tengo que confesar que voy a misa muy poco. Los domingos casi

no me aparezco por ahí. ¿Por qué? Pues porque no me nace para empezar, no me gusta estar en medio de tanta gente, me gusta ir ocasionalmente, cuando no tengo que ir obligada, cuando de repente me nace. Yo puedo estar caminando por algún lugar y, si veo una iglesia, pues entro en horarios que no hay mucha gente. Me gusta mucho visitar las iglesias, mucho, mucho, pero eso de ir, sentarte y llorar lo hago no muy frecuentemente. La última vez fue hace unos tres meses. Entré, me senté un rato, hice una oración, tuve una pequeña plática con el Amo y Señor y eso fue todo. Ir normalmente a recibir la comunión y cosas así, tiene años que no lo hago. Yo creo que desde mi primera comunión.

¿Te ha pasado que no estés de acuerdo con lo que dice la iglesia?

Me ha pasado desde hace mucho tiempo. Te mentiría si te digo que desde siempre, porque la conciencia se construye y evidentemente no te das cuenta de muchas cosas cuando eres más pequeña, pero sí estoy en desacuerdo total con la iglesia católica. Creo que maneja como institución un doble discurso. Son moralistas y, en lugar de hacer que el ser humano con la cuestión de la religiosidad se sienta pleno, feliz y un poco desahogado, hacen todo lo contrario. Estoy en completo desacuerdo con las políticas autoritarias de limitación que tiene la iglesia católica.

También estoy en desacuerdo con su posición ante el aborto, pero también con el trato a la comunidad gay, que también ha sido muy, muy agredida por la iglesia católica. Creo que uno de los principios básicos de una institución que dice llevar la palabra del Señor, no como dicen ellos, es centrarse de entrada en pilares como la tolerancia y el respeto a las diferencias. Eso es algo que no ha hecho la iglesia católica prácticamente desde sus orígenes. Todo lo contrario: parece ser finalmente una elite y una masa ignorante en muchos sentidos, que en lugar de crecer, de evolucionar, creo que involuciona.

Oración y prácticas: “Él y yo tenemos una buena relación”

No necesito un sacerdote para contactarme con Dios, todos los días trato de ser congruente con lo que pienso, con lo que hago, con lo que digo. Yo no me podría sentar aquí y decirte que uno

debe ser respetuoso y tolerante, con la mente muy abierta, mucha aceptación hacia el resto y terminar diciéndote: “a los sacerdotes, los odio”. He sabido de casos en que uno dice: “¿cómo puedes ser sacerdote si haces cosas tan nefastas”?, pero también he sabido que hay sacerdotes como muy relajados, muy buena onda. No los necesito como medio para comunicarme con Dios. No necesito en realidad a nada ni a nadie. Siendo honesta, Él y yo tenemos una muy buena relación y en cualquier momento yo le puedo hablar y Él me escucha todos los días de mi vida, aunque yo no le hable siquiera. Aunque no necesito a los sacerdotes, no por eso me niego a la posibilidad de algún día ver qué onda.

Hago oración. Procuro hacerla casi todos los días. Hay veces que no puedo o simplemente no quiero, porque me vence el sueño, por X o Y. La oración, para mí, es una especie de sanación personal, o sea, no es como seguir un lineamiento o un librito que te diga: “ahora va el *Padre Nuestro*” o “ahora va el *Ave María*”. No, es algo más, es una oración mucho más flexible, siento yo. No practico los rezos que me enseñaron en el catecismo, de los cuales ¡ay!, me acuerdo de la mitad. Es más bien una plática, como una charla entre dos de muchísimas cosas, pero con mucho respeto, con mucha espiritualidad. Eso es la oración y sí procuro hacerla diario, en las noches nada más.

La mayoría de las veces lo hago sin prender velas, así, sola. Una vez cada mes, al principio de cada mes, prendo una veladora que simbólicamente —según yo— es como una luz divina que ilumina el techo de los que ahí vivimos durante todo ese mes. Procuro a veces encender veladoras cuando es algo especial, cuando hay una petición especial que hacer. No lo hago en la oración cotidiana, esa es breve, 10, 15 minutos y ya. Si tiene 24 horas el día, entonces le dedico 15 minutos a Él y platico y externo cosas y espero un poco de respuestas y hasta de consuelo. Vale la pena.

Cuando a veces rezo, *Padre Nuestro* y *Ave María* son las únicas. Cuando a veces no, nada más como una plática, algo como decir: “hoy hice esto”, “hoy me siento mal por esto”. Es como lanzar preguntas al aire para esperar respuestas, es un poco como el desahogo y, después de que lo dices, te calmas, ves las cosas desde otra perspectiva. Hay quienes pensamos que efectivamente algo te ilumina

cuando hablas y efectivamente es cuando uso el *Padre Nuestro*, *Ave María*, que son las dos únicas oraciones católicas por lo menos que yo hago todavía en la oración. Hay otras, por ejemplo, el *Credo*, que me acuerdo de los tres primeros versos y ya después no.

¿Por qué te mantienes en la iglesia católica?

No lo sé. Creo que es perfectamente válido que si tú encuentras algo que te hace sentir bien con lo que has crecido, por ejemplo, el hecho de hacer una oración como el *Padre Nuestro*, lo valores. A mí, el *Padre Nuestro* me gusta mucho lo que dice. No sé si tú lo has traducido. En arameo es un poco distinto a lo que ahora dice el *Padre Nuestro* normal, pero creo que no importa en lo que te agarres, en lo que creas o le pongas el nombre que sea: católico, protestante, adventista, musulmán. Puedes repetir como quieras siempre y cuando sea algo funcional. Si tú me preguntas por qué sigo ahí, yo contesto: porque creo que finalmente es cómoda la manera en que yo sigo esa fe. Yo estoy consciente de lo que no me agrada de la iglesia como institución, pero también estoy consciente de lo que de ella he aprendido a lo largo de los años: creer en algo y sentirme bien por eso. El Dios en la iglesia católica es Jehová, en la Biblia es Jahvé. Yo no le pongo nombre, pero le hago oración a un ser divino que me da bastante sanación, que me hace sentir muy bien. Si yo sigo ahí es porque finalmente es cómodo. Yo creo en las imágenes, en la virgen por ejemplo, en algunos santos y estoy bien así. Soy de los que creen que no importa en dónde estés y cómo estés o cómo le llames. Si te hace sentir bien, encuentras lo que buscas. Por eso creo que es igual.

En casa tengo un crucifijo en el cuarto, que es lo único mío. En casa somos seis. Vivo con mis dos hermanas, mis dos padres y mi sobrino, pero solo es mía una cruz pequeña de madera en mi cuarto. En casa, donde suelo poner las veladoras, hay una Virgen de Guadalupe, una Virgen de San Juan de los Lagos, este santo al que pones de cabeza, San Antonio (no lo usamos para eso) y San Judas. Mía, mía, solo el Crucifijo. No es cierto, en mi cartera traigo una de... de... ¡ay Dios mío! ¡híjole! Déjame ver de quién es, en dónde está. ¡Aquí está, es San Judas Tadeo! Lo tengo doble.

Con honestidad, solo le rezaba una vez, porque a mí me habían contado que era un santo muy milagroso. Francamente yo no pongo

en duda nada hasta que me consta, no echo las cosas a la basura fácilmente. Hice una oración y por eso las cargo, pero no he vuelto a orarle en específico y tampoco he visitado su templo, que también dicen es como muy milagroso. Si tú quieres pedir un favor, pues ve. Pero sí la cargo conmigo, no me quita nada.

¿Has hecho mandas alguna vez?

Mi madre, sí, para mi hermana, la más pequeña. Eran dos hermanas y falleció una, recién nacida. La otra quedó muy pequeña, la tuvieron que dejar en incubadora creo que dos meses, estaba entre que sí se salvaba y que no se salvaba. Mi mamá ofreció una manda a la Virgen de San Juan de los Lagos. Por supuesto la cumplieron 15 años después. Dijeron: “la niña ya está bastante crecida, hay que cumplir”. Yo, de manera personal, nunca he hecho mandas de ese tipo. Sí hago promesas, sí he ofrecido por ejemplo, no sé... A lo mejor te va a sonar un poco raro, pero de verdad a veces uno se desprende de lo que más quiere. Yo sí he ofrecido cosas de valor para mí: “te ofrezco mi salud”; “prefiero quedarme fuera del doctorado, pero que se sane tal persona”. Si te das cuenta, son cosas que están al alcance de uno, porque tampoco puedes prometer mil cosas o cosas que no vas a cumplir. Yo soy enemiga de eso. Si no vas a cumplir, mejor no digas nada. Es mejor ofrecer cosas pequeñas, cosas simples, que yo creo son también bastante bien recibidas y bien vistas por Dios por la simpleza que encierran. Prometer cosas para que vengan otras o para que se vayan otras.

Virgen, fe, barrio

La Virgen nos visita a casa cada año, creo que nos toca en junio. No sé si 12 de junio o 12 de julio. El caso es que la Virgen hace visitas largas, ya que cada 12 de cada mes se muda de domicilio. En total va a 12 casas y todos los años le toca a mi mamá. Lo que el huésped hace es recibir la imagen, le reza un rosario completo, da de cenar a los visitantes, que es la mejor parte, y luego la gente se retira. La imagen se queda un mes ahí hasta que el día 12 del siguiente mes van a recogerla, la llevan a otra casa donde hacen lo mismo y así sucesivamente.

El 11 de diciembre es algo padrísimo en Santo Domingo y Ajusco, porque se hace la velación a la Virgen. Todos los 11 de diciembre a las 11 de la noche, a todas la virgencitas de todas las calles, de todos

los suburbios de Coyoacán, les llevan mariachis, banda o sonido, les prenden cohetes y fuegos pirotécnicos. En la calle donde vivimos, el nicho está a la mitad, se corta la circulación, se hace una fogata, los vecinos sacan café, otros el estéreo, a veces se baila, a veces no. Lo que sí es que se brinda mucho por la Virgencita. Eso es de ley: “salud, por ellos”, “sí, por ellos salud”. Más pretexto que otra cosa, pero es lindo. Ahí sí participo. Todos los años estoy presente el 11 de diciembre. Esto es un poco lo del catecismo y lo tengo que reconocer. Es una onda de convivencia, de estar con los vecinos. Muchos no me caen bien, a otros yo les caigo peor, pero el hecho de haber vivido desde hace veintitantos años con ellos es bonito. Muchos son de mi edad o un poco más grandes. Entre todos hacemos una hermandad preciosa. Entonces este tipo de cosas son las que nos unen. Te voy a confesar: muchos lo hacen quizás más por salir y estar en el cotorreo y echarse unas chelas, unos tragos y pasar un rato; otros a lo mejor sí lo hacen con más conciencia de buenos devotos. Yo estoy como a la mitad: me echo unos tragos y me la paso bien, pero también es un momento de agradecer. Es difícil de explicar. Yo he sido tan afortunada en la vida, con todo y las cosas espantosas que a uno le pueden pasar, que es como decir: “si el día de hoy está institucionalizado para ti, pues te agradezco”. Pero yo soy más de otras cosas. Por ejemplo, a mí me gustan las flores. Son como una ofrenda muy especial para todo tipo de santos, para hombres y mujeres. Como las flores son algo muy bonito, en lugar de ir yo el 11 de diciembre y poner ahí una flor a la Virgen en el nicho que está en la calle, pues lo hago cuando se me ocurre. Un 30 de mayo se la pongo en mi casa y le doy agradecimientos. Pero sí salgo por supuesto a los festejos en la calle. Nunca me he perdido uno desde que soy consciente. Son muy buenos. Acaban a las cinco o seis de la mañana.

Diversos rostros de Dios: los hermanos espirituales

¿Cuáles han sido los momentos más importantes en los que has sentido a Dios en tu vida o como lo quieras llamar, la divinidad, los espíritus?

Fíjate que tratamos de clasificar los momentos, porque han sido muchos. Han sido dos los muy malos, en los que de plano uno dice: “híjole, ya no puede estar peor”. Al contrario, en los muy buenos,

creo que afortunadamente tengo la capacidad de saber agradecer tanto en un momento como en otro. Por ejemplo, te puedo decir que ahora estoy en una de las mejores etapas de mi vida. Me siento plenamente muy feliz en todos los sentidos y eso hace que yo ore muy de corazón todas las noches. Ha habido momentos muy difíciles, que tienen que ver con cuestiones familiares, que me han hecho doblarme y decir: “ya no puedo más; por favor, ayúdame”. Contestando tu pregunta, creo que ha sido en las dos situaciones. El problema más complicado se relaciona con mi hermana, la de en medio. Yo soy la más grande y ella es la que sigue. Un tiempo hubo rebeldía en ciertas cosas con su hijo, cuando él estaba todavía bebé. Se presentaron problemas de mucha violencia, de mucha agresión, que con mis padres en la casa se agravaron. Creo que sí fue como el momento más complicado hasta ahora. Obviamente cuando muere alguien también. Digamos que las muertes son de las cosas más difíciles que yo he pasado y en las que también he tenido que hacerme de ayuda. De las cosas más felices pues ahora mismo. Todos los días, el hecho de despertar y de ver el sol o la luna, de ir a acampar al mar y de estar con la naturaleza en un bosque nublado, todo eso ayuda a hacerte sentir más cerca de la divinidad y te hace ser más consciente de todo. Sí hay algo mucho más grande. Los dos momentos han sido parejos.

En la naturaleza y en la gente me encuentro mucho con Dios. Soy una persona que cree mucho en el ser humano como ser humano. El hecho de estar en contacto con gente buena, con gente buena onda, con gente buena vibra me hace estar en contacto con Dios y sentirme cerca de Dios, porque finalmente son una expresión de Él desde como yo lo percibo. Es maravilloso ese hecho de encontrar a Dios en la naturaleza. Recién fui a acampar a una playa virgen de la Costa Chica, en Guerrero. Híjole, ahí volteas al cielo o ves el mar y es imposible no hacer referencia a algo divino. Es prácticamente obligado decir: “¡sí, claro, tiene que existir algo más que crea estas cosas tan hermosas!” Entonces mi divinidad la percibo con la gente, con la familia y con la naturaleza: con el mar, con el cielo, con el sol, con la luna, con el árbol, con muchas cosas, con el agua.

Hay veces que me preparo para ese momento. No es fácil decir: “ahorita mismo me voy, necesito estar en contacto”. Cuando no tienes tiempo de planear, pues el contacto puede ser así en corto. Siempre hay momentos que te das o te da la vida para estar en contacto con el ser divino. Uno los busca, los pretexto. Por ejemplo, ahorita que yo me vaya caminando a la facultad puede ser un buen momento de reflexión para decir las preguntas que me ponen a pensar. También puede ser que lo planees y digas: “yo quiero estar tranquila, quiero dejar cosas atrás, quiero sanarme, pues me voy a tal lado”. De las dos formas, creo yo.

¿Has conocido o participado en otras experiencias religiosas durante el transcurso de tu vida?

Sí, desde antes de que cumpliera 15 años. Tiene como 14 años que voy a un grupo de sanación espiritual. Es algo muy raro y muy curioso, porque es como ir al psicólogo, pero aquí la curación la hace una persona que está sentada y que se supone puede recibir algún espíritu. Se llaman hermanos espirituales y hacen sanación. Me gusta mucho, porque es todo muy natural, es una sanación como más adecuada a lo que yo pienso y a mi forma de ser. Te sanan desde males físicos, como mi gastritis y mi luxación en la columna, con masajes, yerbas y ondas así, hasta cosas más espirituales, más del alma, hablando, escuchando, aconsejando, guiando. Por eso son guías espirituales. Obviamente, si es algo grave, tampoco te dice: “no vayas al médico”; no es tan extremo el asunto. No voy muy seguido, solo cada que necesito escuchar algo. Digamos que las visitas las comparto con lo demás. Es decir, puedo tener mi imagen católica y hacer una oración, pero también puedo ir al templo espiritual y no me causa mayor problema; al contrario, creo que me causa bastante bien, me hace sentir bien.

Se le llama guías espirituales o hermanos espirituales a personas como tú o yo, con muchos años en esto de preparación para recibir en su cuerpo a un espíritu. O sea, la materia eres tú y de repente llega un espíritu —al que también llamamos hermano espiritual— y se aposenta en ti. La persona que lo recibe no habla contigo. El que habla es el espíritu. Si a lo mejor suena como muy irracional, pues, perdón. A mí me consta que pasa y me hace sentir bien. Entonces lo que haces es un poco de charla. El que se aposenta te dice cómo

estás, qué tienes. A mí me conocían desde casi los 15 años y prácticamente tienen todo mi historial clínico. Es bastante agradable en mi caso, porque mis sesiones son relativamente cortas. Mucha gente asiste, a veces hasta 30 o 40 personas. Entonces a cada una le toca 10, cinco, seis, siete minutos, depende. A todas les dan consejos: “lo que tú puedes hacer es esto”, “prende una veladora”, “ahora habla con Dios y dile lo que sientes desde tu corazón”, cosas así. Lo que me gusta es que prácticamente la cooperación es voluntaria. Yo he sabido de muchos casos que cobran cinco mil pesos por limpia. Aquí das 10, 15, cinco pesos, lo que tú quieras, es muy humilde el asunto, a diferencia de la institución. Solo para compararlo con la iglesia, que es todo menos humilde, todo menos empática con la humildad y con las privaciones de la gente, aquí no es así, aquí es al revés.

¿Tus padres también participan?

Ahora no. Iban antes. De hecho, conocí por ellos. Mi abuela, la mamá de mi papá, empezó a caer enferma y fue a muchísimos médicos. Era una farmacia andando, de todo estaba enferma, pero no le podían diagnosticar a ciencia cierta lo que tenía. Le decían: “puede ser esto”, “puede ser aquello”, “puede ser lo otro”. No sé quién le dijo que aquí en México había una persona que hacía curación espiritual: “¿por qué no lo intentas?” No sé si te ha pasado. Yo me pongo en el lugar de mi abuela y me imagino que sí estás 20, 25 años enferma y nadie te dice nada, buscas alternativas, aunque te suenen muy descabelladas. Entonces se vino a la ciudad un día a consulta. Así empezó a asistir. Le dijeron que no era una enfermedad terrenal, sino una enfermedad como más... ¿cómo explico...? En términos de provincia se dice que le habían hecho un mal, que le habían hecho un daño. Le dijeron que, para sanar, tenía que estar cerca de su familia, su familia implicada, no nada más sus hijos, sino sus nietos, sus nueras, etcétera. Una vez fuimos todos a la curación espiritual y a mí me hizo sentir muy bien. Salí muy relajada, porque aparte no te adoctrinan, no te dicen: “y ahora tú vas a creer”, “ahora vas a hacer”. No, es algo muy libre. Ellos manejan mucho esto del libre albedrío: yo te digo lo que veo y, si lo quieres, lo tomas y que bueno; y si no, pues ni modo, ven cuando quieras. No tienes que cumplir nada. Empezamos a ir, mis papás también empezaron a ir,

hasta que de repente ellos ya no por sus múltiples ocupaciones. Es que dan consulta, creo, una vez cada mes, cada dos meses, cada tres meses, no es muy seguido. Solo te enteras y, si puedes, vas ese día. Yo seguí yendo, creo que en mi casa fui la única que siguió yendo continuamente, hasta la fecha.

¿Cómo funciona?

Es una persona que tiene el don. Hasta donde yo sé, no es una organización. Sería una organización, quizás, si yo viera que esta persona tiene a otra igual y no funciona así. Ella es la única persona, por lo menos que yo conozco, en la que confió plenamente; es mi amiga desde hace ya 10 años. Recibe en su casa, o en casa de su hermana, o en casa de quien la quiera prestar. Es un cuarto donde hay bancos y nada más. Te pasan al cuarto donde ella está sentada y empiezan a platicar. Eso es todo.

Ellos te conectan, pero tampoco te voy a presumir tanto de mí. No conozco prácticamente a ninguno. Digamos que soy parte de la parcela de uno de ellos: un niño que se llama Daniel Pluma Blanca, de la tribu azteca. El niño Daniel prácticamente siempre está ahí presente si tengo algún otro problema. Sin embargo, los que son materia, hasta donde yo lo entiendo, manejan como un mundo espiritual y pueden llamar a cualquier otro espíritu que se dedique a la sanación o que sea una especie de medio, o de guía, o de iluminación. Entonces no soy nada más de Daniel. Puede haber muchos, pero es con él que más frecuentemente yo puedo platicar. Es chido, es parte del ser de uno, que a mí me hace sentir muy bien. De verdad ha habido momentos así como cuando un amigo llega de repente en tu peor momento y, sin que tú le cuentes nada, te da una palmada en el hombro y te aliviana. Esto es un poco así. No importa cómo le llames y adónde vayas, siempre y cuando te haga sanar y sentir bien.

Hay una frase, una especie de introducción en cada una de las curaciones: “en el nombre de mi Padre”. Yo, por mi cuenta, digo: “en el nombre de mi Padre, de Dios, te saludo hermanito espiritual”. Él te contesta de una manera muy amable y muy armoniosa también. Haciendo referencia al ser divino, lo que me gusta es que yo digo “en el nombre de mi Padre” y padre puede ser Jehová, Jahvé, Buda, el que sea. Los guías lo entienden así y no me ponen

tampoco ningún nombre ni me dicen cómo llamarlo ni nada. Obviamente ellos se dicen “medios del ser divino” para estar en contacto con el hombre. Eso me gusta, porque no rompe mis esquemas, no rompe mis creencias. Yo creo en Dios, en algo divino, en algo supremo que pone a mi disposición para ser feliz un mundo espiritual, de guías espirituales que vienen y me dicen lo que Él me quiere decir de manera mucho más personal. Evidentemente, yo creo que me comunico con él y que él me escucha y que me contesta con actos.

Es como muy diverso. Si me preguntas los nombres, soy malísima para recordar. Por ejemplo, hay una mujer como de 18 o 20 años que se llama Flor del Oriente y más o menos te la puedo describir, no porque la haya visto, sino porque mi amiga me dice que es blanca, blanca, blanca, muy joven, cabello largo y lacio, pero no sé a qué tribu pertenece. Casi todos son, por lo que entiendo, como de pequeñas tribus, que tuvieron alguna muerte que no era en su momento quizá. Daniel murió en una batalla con una flecha en su corazón, ocho años tiene. De él es del que más sé, porque ya tengo más o menos 14 años frecuentándolo. Digamos que los otros son como de repente y cuando eso sucede el niño Daniel no puede tomar banquillo, pues lo toma alguien más. Y sí, hasta donde yo entiendo, la mayoría son aztecas.

Es una comunicación a través de la materia, pero también es como la plática con Dios. Ellos son como los medios para yo comunicarme con Él, pero digamos que, si no hay curación por ejemplo, si no hay una sesión a los tres meses, yo lo puedo hacer también de manera espiritual. El hecho de que te sepas conectado con alguien y de que puedas establecer conversación con ese alguien, te permite mantener el contacto. Yo hablo con Daniel casi todos los días. En oración le digo: “oye hermanito Daniel, por favor mira esto, cuida este techo, cuida a los que aquí vivimos”. Ondas así.

¿Cómo se elige el día de la sesión de curación? ¿Te avisan, tú llamas y preguntas o es suficiente con que tú invoques al espíritu?

Se hace una vez cada determinado tiempo. Uno está en contacto con la gente por teléfono. Mira, le decimos “el pueblo” a toda la gente que vamos a que nos curen. He sabido de casos en que mi amiga convoca al pueblo un día y ese mismo día hay sanación, por ejemplo,

cuando hay un problema grave, de verdad urgente. Ella lo que hace es organizar una sesión especial para esa persona. El afectado habla por teléfono y dice: “oye, sabes qué, hazme un paro, me siento muy mal, me pasa esto, tú cómo ves”. Dependiendo de cómo te vea, puede decirte: “bueno, si quieres, yo le pregunto al niño Daniel”. Tiene que preguntarle al niño, porque él solo parte banquillo en determinados días. Por el contrario, hay veces que el propio Daniel le dice a mi amiga: “oye, hay que verla”. De las dos formas se da una sesión personalizada para el que lo solicite. Muchas veces no se requiere de tanto rollo.

Las sesiones pueden ser de dos maneras. Si es así personalizada, entonces está solo mi amiga, el espíritu y la persona que va a tratar su problema. Si la curación es masiva, algunas columnas también están presentes. Columnas son otras personas que cuidan que el que acude a curarse “no se quede en el viaje”. Sobre la reacción, pues no sé si sea un tránsito, pero me imagino que sí es complicado. Imagínate: llegas, te sientas y de repente que venga un espíritu y se quede en tu cuerpo un rato. Estás preparado, pero no deja de ser raro mientras dura la parte. Una de sus reacciones es que ella habla de manera distinta, la voz un poco más aguda, pero no es así como la película de *El exorcista* ni habla arameo. Lo que hace es hablar un poco más como niño. Como ella tiene voz delgada, entonces solo la suaviza un poco más, pero tampoco exageradamente. Tampoco se le van los ojos para atrás como se ve en algunas películas, ni nada por el estilo. Los ojos los tiene cerrados todo el tiempo, salvo cuando te pide que le regreses la luz, porque es cuando tiene que hacer algo así como tocarte, darte masaje, cosas así.

Cuando no es Daniel, y es otro espíritu, lo noto por la manera en la que habla. A lo mejor el tono de voz no puede ser muy diverso, pero unos hablan más pausado y otros no. Así se nota que es un espíritu de más edad, por ejemplo. Todos son muy, muy sabios, pero el tipo de vocabulario que emplean algunos es mucho más rebuscado. El niño es más coloquial, es más dicharachero para hablarte. Uno lo nota por eso. Pero son sabios porque son muy certeros en sus consejos. En mi caso, siempre hacen llamados a tiempo. Yo soy una mujer muy estresada, todo el tiempo estoy así. Sus comentarios caen cuando los necesito: “no, mira, tienes que mantenerte en ti,

tienes que controlarte”. Son como muy suaves en ese sentido. Por ejemplo, nunca te van a recomendar: “si la vida apesta, suicídate”. Tampoco te van a decir: “que no te importe, no vayas al médico, porque mis yerbitas te van a curar”. Son como muy ecuanímenes.

Cuando actúan en términos de salud, ¿son ellos los que recomiendan determinadas yerbas para las curaciones?

Sí, a mí nunca me ha gustado tomar medicina de la que se conoce así, me refiero a pastillas y eso; creo que te intoxican más que otra cosa. Ellos me recetan té, pero cuando ven que finalmente no hay como mucha respuesta o que de verdad es algo serio, pues ellos mismos son los que me dicen: “oye, te vas al especialista y te haces los estudios y lo que te recete el doctor”. No está peleado lo uno con lo otro. Para nada. Creo que eso es algo bastante inteligente. No te vas a tratar el sida con romero y clavo. Evidentemente tienes que ir por tus cocteles al médico y demás. Me gusta esta cuestión más tradicional, porque yo estoy convencida de que en las yerbas hay una riqueza cultural y medicinal impresionante, que desconocemos muchísimo y es sumamente efectiva, pero también creo que las enfermedades van mutando y que ya no te puedes curar algo con una simple yerba y pues sí necesitas echar mano de otras cosas.

¿Entre un contacto con Dios en el campo, en la playa, un contacto a través de los hermanos espirituales, o el contacto de la Virgen el viernes, con cuál te quedas?

Con los tres totalmente. Con los tres siento exactamente lo mismo. Yo no iría a la sanación con los hermanos espirituales si sintiera que es una cuestión mediocre o que solo estoy jugando. No lo haría. Tampoco iría a la playa si no lo necesitara, tampoco haría oración en mi cama y tampoco saldría el 11 de diciembre. Creo que todo lo he hecho siempre de manera muy respetuosa y, sobre todo, con mucha convicción. De verdad creo en eso. Si tú me preguntas con cuál me quedo, me quedo con los tres, porque los tres se complementan de tal forma que me hacen vivir la religiosidad como yo la siento y creo que la siento bastante bien. Desde mi punto de vista, hay una armonía justa, exacta y eso me hace sentir muy bien. Entonces con las tres me quedo. No dejaría ninguna.

MARTHA. SALUD, CHAMANES Y FE

Martha tiene 28 años; soltera y sin hijos. Sus padres son de provincia asentados en la colonia Ajusco; vive en una casa con ellos. Tiene dos hermanos ya casados. Es egresada de psicología, con especialidad en tanatología y acompañante de enfermos terminales, que es en lo que trabaja y su medio de subsistencia.

La distancia con la institución

Mis padres han sido católicos muy buenos. No son de los que cada ocho días van a misa, pero siempre van en ocasiones especiales, por ejemplo, cumplen lo más que se puede con las reglas de la Semana Santa. Aunque nunca nos obligaron a hacer algo que no queríamos, sí nos hicieron pasar por el bautizo, la primera comunión y todo eso. A mi mamá le gusta mucho recibir imágenes. Le llevan la Virgen cada año a la casa y le hace la misa y se prepara y llama gente. Digamos que mi papás son católicos respetuosos, pero no caen en el extremo, porque tengo otros familiares que ¡qué bruto, se pasan!

Yo nunca participé en grupos de jóvenes o esas cosas. La única vez fue cuando tomé unos cursos para padrinos y eso porque era el requisito para acompañar en su primera comunión al único sobrino que tengo. Él y mi hermano, que era el otro padrino, iban al catecismo y a misa todos los días. Yo ni me paraba por ahí. Es más, me opuse a asistir cuando se acercó la fecha y tenían una convivencia de papás en sábado y domingo de 10 de la mañana a tres de la tarde. La verdad fui, porque se pusieron muy estrictos y tenía que firmar. Si no iban los papás con los padrinos, no iba a haber primera comunión y mi sobrino estaba emocionado como todo niño. Entonces fuimos mi hermano y yo, mi cuñado y mi hermana y el niño también. Coincidió que cuatro sobrinos más también hicieron la primera comunión y todo terminó en pachanga entre tantos familiares y tanta gente: primos, sobrinos, cuñados, concuños y amigos pequeños y grandes. Aunque hubo juegos y dinámicas, a ratos me salía, por ejemplo, en la comunión. La verdad, yo fui porque tenía que ir, fui por obligación, lo reconozco. No me gustó eso

de: “a ver fulanito, ¿cuál es el mandamiento tal?”, “no, no me lo sé”, “¿cómo es posible que no te lo sepas si tú eres el padrino?”, “pues no me lo sé”.

Yo tuve una experiencia como a los doce años. Me fui a confesar en la iglesia de Coyoacán y el padre me trató muy mal, porque no me salía una oración, se me olvidó. Me regañó horrible y me puso una penitencia enorme. No se me olvida que iba emocionada. Apenas había hecho mi primera comunión y quería confesarme y comulgar. Fue tanto el coraje que me provocó la regañiza que en mi vida no me he vuelto a parar ahí. Dije: “no, esto no me gusta; si a mí me enseñaron que Dios no regaña, no castiga, ¿por qué tengo que venir a decirle mi vida a un señor que me trata mal?” Desde ahí como que me hice a un lado, pero seguí creyendo en Dios, seguí creyendo en acercarme, en platicar con Él desde mi casa. No me baso en la imagen que todos tienen de Jesús. Sé que hay alguien y en Él creo.

A las iglesias sí me gusta ir de repente, cada dos meses. No voy a ninguna en particular. Ahí donde esté, si hay y tengo ganas, me meto y me paro cuando no hay nadie. Si estoy en el centro, me gusta conocerlas. A misa, me gusta ir a la Iglesia de la Resurrección, porque el Padre es más directo y me gusta mucho como la da.

Mis padres nos dieron la base de la religión y luego dejaron que nosotros decidiéramos. Me decían: “¿no vas a ir a misa?”, “no”; “es misa de tu tía”, “vayan ustedes”; “es misa de tu abuelita”, “ah sí, está bien”; que “hay misa de esto”, pues ya no iba. Cuando estuve en la universidad, sí dejé de ir a misa. Con la carrera de psicología como que ahí sí estuve muy separada. Aparte, yo creo que, al ver cómo se manejaba la Iglesia católica, a mí no me gustó la situación de que es un negocio fuerte. Siempre he creído en Dios, no como el Dios que nos pintan, pero sí como algo que nos impulsa, que nos llena, como la necesidad de comunicarnos. Y luego unas cosas de mi familia, bueno, de unos familiares de nosotros. Tengo unas tías que se pasan de la raya. Ya no eran católicas, lo suyo es fanatismo. Cuando murió mi abuela, comenzaron un rosario y después de tres horas seguían rezando. Yo las veía así y pensaba: “no, estas ya están poseídas, ¿qué les pasa?” Era bastante desagradable. La gente ya se había aburrido. Hasta que las callaron. Cuando fue el novenario que fuimos

al pueblo, ellas llevaban su alta voz. ¿Puedes creer una cosa así? Yo creo que también eso influyó para que me apartara.

Salud, fe, profesión

¿Y cómo te has reencontrado con tu religión?

En eso, la tanatología fue importantísima. Tuve que estudiar las principales religiones, porque encuentras a gente enferma con sus propias religiones y muchos de los enfermos se refugian en sus creencias religiosas. Como tanatóloga, no puedes ser indiferente, tienes que acoplarte y compartir, pues estás viendo que para ellos su fe y esperanza son como el motor que les permite seguir viviendo, les da estabilidad en sus últimos días, a veces hasta los cura. Estudié no tanto la religión católica como iglesia, sino sus bases, sus creencias. Creer en algo es importante para todos. No podemos andar por la vida sin tener una creencia. Puede ser hasta válido creer en nosotros mismos. Cuando me decían “eres atea”, yo contestaba: “no, no creo que sea atea, yo creo en algo, creo en mí, en mi familia, en mis costumbres, en mi Dios, no es el mismo que el tuyo, pero sí creo en algo”. Todas las personas siempre vamos a creer en algo. No creo en quienes dicen “no creo en nada”. Estar con enfermos, trabajar sus penas me da ideas. Me preguntan: “¿cómo haces eso?” No utilizo el reclamo de “¡oh Dios, por qué me mandaste la enfermedad!” Recomendando otra posición: “la acepto, nada más ayúdame a no sufrir tanto, estar bien con mi familia, dejar bien arreglados mis pendientes, dejar todo en paz”. Vi que no era tanto como pedir algo, sino agradecerle lo que Dios nos había dejado. Entonces me tuve que meter sobre todo en la religión católica, porque estaba muy desapegada y la mayoría de la gente es católica.

En esto me ayudó un amigo, pues cuando estaba apartada de la iglesia y tenía que trabajar en tanatología, él se sorprendía: “¿cómo es posible que te dediques a los moribundos sin saber algo tan importante?” Sus sugerencias me sirvieron bastante: “mira esto y esto”, “esto y lo otro”, “fíjate en la Biblia” o “vamos” y pues lo acompañaba. Yo ya me había hecho la pregunta de “¿cómo voy a ayudar si no sé hacerlo?” Ahí me di cuenta de que necesitaba aprender a rezar el rosario, ya que yo llegaba al hospital y lidiaba con

enfermos, señoras que estaban solas, familias completas que me decían: “quiero que rece conmigo el rosario”. Para salir del problema, contestaba: “sí sí, claro, mañana vengo”. Ya en la noche era todo un predicamento: “¿qué hago?” En un principio pensaba: “tengo que hacerlo, es mi labor”; le dije a mi amigo: “enséñame”; y es que llegaba así, como maquinita, nada más por hacerlo, por ayudar a alguien. Después, al estudiar y ver lo que decía el rosario, pues como que me empezó a gustar, no para rezarlo diario, pero sí como para encontrar el sentido de hacerlo y cuál es su importancia. Ayudó también preguntarle a la misma gente: “para usted ¿qué es el rosario?”, “¿quién es Dios?”, “¿creen en los Santos o no?” Tuve que investigar por mi cuenta esos aspectos. Ahorita sí voy a la iglesia a escuchar misa cada dos meses, pero solo cuando puedo; cuando no, rezo en mi casa. Bueno, no exactamente rezar, porque yo no le llamo rezar, sino platicar con Dios todas las noches.

Platico con Dios todas las mañanas. A veces me quedo dormida en las noches y ya no lo hago. Es lo de menos, porque puedo venir en el trayecto o estar aquí en el trabajo y le estoy platicando. Es una plática en la que le pregunto y yo solita me contesto. Pero sí es importante estar en contacto con Él. Has de cuenta como si en un caso difícil me asaltara la duda sobre “qué podría hacer” y me baso en ti. ¿Tú qué me dirías? En este caso, yo solita hago mi plática con Él.

La verdad, no lo hago diario, pero sí cada dos o tres días, sobre todo cuando la carga de mi trabajo es muy fuerte. Si hay muchos pacientes, a ratos trato de unirlos con mi vida personal. Hace dos años, mi mamá estuvo a punto de morir y en ese momento dije: “¿qué hago?, ¿a quién recurro?” Desahogaba mucho con Dios al ver que ella estaba tan mal, que ya no quería, que no podía, que le daba pavor que fuera un cáncer. Afortunadamente fue otro diagnóstico: un problema de hígado por una hepatitis fuerte. Todos mis hermanos me dijeron: “tú no puedes verte mal”. Para ellos, yo era la tanatóloga. Sin embargo, les repliqué: “no, yo soy su hija y me está doliendo lo que le pasa”. Me agobiaba la incertidumbre de si era un cáncer o no, de ver cómo había bajado 30 kilos, de no poder hacer nada cuando rehusó comer. Mi papá se enfermó de la circulación también y fue víctima de nuestro olvido. Platicamos entre

nosotros qué era más importante y, al ver a mi mamá tan mal, concluimos que su padecimiento. Mi papá se enojó. Hubo un momento en que no resistí. Ya no podía trabajar. Yo llegaba aquí, a la casa, a llorar: “Dios, ilumíname, ¿qué hago?, ¿cómo hablo con mis hermanos?”. Obvio, Dios no te va a contestar, pero era mi apoyo para seguir adelante cuando, por la enfermedad, las peticiones de fervor aparecieron. Como dejó de asistir a la iglesia, mi mamá sintió esa necesidad y pidió que la lleváramos. Creo que se sintió mal con sus creencias. También me pedía: “ve y prende una veladora por mí”; en las noches balbuceaba: “ayúdame a rezar”. Tuve que intercambiar el cuarto con mi papá para pasar con ella las noches y atenderla mejor, porque no confiaba lo suficiente en mi hermana, la casada, ni en mi hermano, que siempre estuvo muy al pendiente. Hacíamos juntas sus pendientes religiosos, cada vez más, más, más. Hasta la fecha, aunque ella me ve alejada, no duda en solicitarme apoyo: “ya va a venir la Virgen”, “llévame esto”, “acompañame acá”. No me niego y nunca voy por obligación. Es por algo más tranquilo.

¿Tu experiencia más cercana con Dios ha sido ésta o hay otra?

Son dos, pero la de mi mamá fue la más fuerte, porque nos confrontó y también nos unió. Mis hermanos pedían: “que no sea cáncer, que no se muera”. Yo les aclaraba: “sí es cáncer y sí se va a morir”. Solo me quedaba implorar a Dios: “dale estabilidad en sus últimos días, que esté con fuerzas para levantarse, para hacer lo que quiera, déjala ser feliz con nosotros y no la tires en una cama; o si va a estar en una cama, a lo mejor no la felicidad total, pero que pueda convivir con nosotros y que no tenga pendientes”. A ella, la desesperación la agobiaba, porque vivió mucho tiempo con rencor hacia mi abuela. Mi abuela se tenía que ir a trabajar y, como mi mamá fue de las mayores, tuvo que cuidar a sus seis hermanos, viéndose obligada a dejar de estudiar con tal de quedarse en la casa. Hubo un problema muy fuerte entre ellas, pero, con la enfermedad de mi mamá, se pidieron perdón, se reencontraron. Todo fue muy ligado con Dios. La otra fue cuando estuve embarazada y lamentablemente perdí a mi bebé. Ahí sí hubo un enojo fuerte hacia Dios, ya que yo sí quería tenerlo y le reclamé: “no me das la oportunidad”. Yo tengo un virus que me atacó de niña y me dañó un ojo. Este virus lo tengo encapsulado, no se puede eliminar, lo tengo en

la sangre; si bien no es contagioso, con el bebé sí podría serlo, aunque con buenos cuidados podía evitarse. Cuando me embaracé supuestamente estaba bien, yo pensaba eso; pero no, el virus estaba latente. Me hice otros estudios y resultó que el virus estaba muy elevado. Perdí el bebé y dije: “¿por qué si hay tantas personas que están sanas y abortan o no quieren a sus hijos, o los maltratan, si les hacen daño, a mí no me dejas?” Reniegas de lo que te pasa. Estuve como dos años así. Después con esto de mi mamá, yo dije: “igual y ese bebé no tenía por qué nacer en este momento, mi salud pudo ponerse demasiado en riesgo”. Entendí después que fue lo mejor que me pudo haber pasado. ¿Qué tal si mi bebé hubiera salido mal o yo me hubiera muerto? Lo de mi bebé fue un rechazo muy fuerte a Dios y lo de mi mamá fue un reencontrarme con él.

Decías que en esos momentos tu relación con Dios fue directa, igual que siempre: tú y Él nada más.

Yo y Dios solamente, no había nadie más. Mi mamá cree mucho en la Virgen de Guadalupe y, después de lo que pasó, si quiere ir a La Villa, tenemos que llevarla. Desde que se puso muy mal, automáticamente todos, mi papá, mi hermana, mi hermano, mi cuñado, mi sobrina, nos hicimos personas nuevas. Platicábamos: “mi mamá quiere esto”; se hacía un plan para ir a la basílica, todo de común acuerdo, nunca obligado, todos unidos. A veces que no se podía levantar y era estar en la casa, ponerle a su alcance lo que quisiera. Mi cuñado también ayudó mucho a mi hermana. Creo que a todos nos sirvió esta situación. Íbamos juntos a La Villa, íbamos adelante, con gusto, nos hacía sentir bien ver a mi mamá con ánimo por la alegría, la paz que sentía al estar cerca. Empezamos cuando ella estuvo enferma, seguimos en su recuperación y ahora seguimos yendo. Mi cuñado estaba igual que nosotros con la religión: la llevaba por encimita. Su mamá le contó de un Niño Dios muy milagroso, un Niño de la Salud. Él investigó dónde era y descubrió que quedaba lejísimo. Fuimos a verlo y, al ver que mi mamá se entregó a Él con la esperanza de sanar, le llevamos juguetes. Las demás personas iban con mucha fe y devoción. Yo no le pedía algo a cambio, sino estar tranquilos el tiempo que estuviera con nosotros.

La fe del barrio

La imagen de Virgen de Guadalupe viene a casa cada año. Cerca de la casa hay otra iglesia, se llama La Lupita. A la Virgen de ahí la andan trayendo todo el año. Cuando se acerca su fiesta, se le reza en mi casa. Mi mamá la pide. El año pasado estuvo aquí por la colonia una Virgen peregrina, pero esta imagen vino acompañada con Juan Diego. No sé mucho de la organización, solo que a cada comunidad de la iglesia se la dejan un día para que esté en alguna casa. Como mucha gente la pedía, se crearon muchos intereses. Entonces dejaron de dársela a cualquiera. Los enfermos que antes salían a pedirla, ya no pudieron hacerlo. Gente que tiene su negocio o que está bien económicamente quería traerla, tenerla en su casa para obtener más cosas. Yo siempre lo he visto así. Pero esa vez la encomienda fue darle la Virgen a personas que creyeran necesitarla más. Mi mamá hace años estudió en una comunidad y dejó de ir, pero siguió teniendo relación con los integrantes, con lo que se saludaba. Cuando los integrantes se enteraron de que mi mamá estuvo muy mal, siempre estuvieron al pendiente. Incluso una de sus vecinas fue y le dijo que toda la comunidad había decidido llevarle a la Virgen, que si quería recibirla. Al decirle que la habían elegido a ella, mi mamá se alegró muchísimo, ¡tanto, que lloró! Imagínate, después de haber estado a un paso de morir, su recuperación fue tan rápida que nos pareció increíble. Hasta el día de hoy, el doctor no cree que se haya recuperado en tan poco tiempo; sus palabras fueron: “no se ha dado un caso de una regeneración del hígado”. Por eso, mi madre se puso feliz cuando le propusieron recibir a la Virgen de la Encomienda. Nos pidió opinión y le dijimos que sí. ¿Cómo negarnos después de todo lo que habíamos pasado juntos? El jardín de la casa es grande y en él puso una lona enorme, adornó con muchísimas flores, nos hizo preparar cena, le llevó una marimba a la Virgen y también mariachi. Mi mamá para ese tipo de cosas siempre ha sido espléndida, no le importa lo que se gaste. Era tanta su alegría y su agradecimiento, que quiso compensar un poquito el bienestar recibido. Como no sabíamos qué hacer, anduvimos visitando algunas casas donde la Virgen estuvo primero. En esas casas iban unas 50 personas por mucho; a la nuestra

llegó muchísima gente, todo estaba lleno, no cabían. Mi hermano instaló a toda su familia política. Vino demasiada gente de fuera. Mi mamá pidió algo que no esperábamos: “yo quiero que mis hijos hablen y digan algo”. Fue algo, la verdad, muy bonito, muy gratificante. Nos enorgullecimos de que toda la gente que asistió, incluidos nuestros familiares, habló de mi mamá, de que la veían bien y que ella estaba muy a gusto. Verla tan contenta con la imagen fue muy importante para la familia.

Desde que hace dos años pasó lo de mi mamá, he sido más consciente. No es que cada ocho días vaya a misa, pero si salimos y hay una iglesia, toda la familia quiere ir a dar gracias. Lo que ya es un compromiso es la ida a La Villa por lo menos una vez al año, tratando de acudir unos días antes de la fecha principal, sin contar que en la casa mi mamá le pone a la Virgen su altar con flores y todo lo demás. Antes yo arrullaba al Niño Dios por costumbre, pero desde que se enfermó lo arrulla ella. El hecho de vincular la Navidad con el agradecimiento a Dios en lo particular me ha dejado más tranquila. Este rechazo que sentía hacia Él, ya no lo tengo. Me sirvió mucho quitarme la venda. Ahora sí estoy a gusto. Voy en la calle y siento la necesidad de platicar con Dios. Me siento muy bien.

¿Nunca has pensado cambiar de religión?

No, jamás. Sí me han invitado y la verdad he ido con los cristianos, los mormones y ese tipo de cosas, pero más como para aprender un poquito de esas religiones, porque si me toca un paciente de esos hay qué entenderlo. Una vez me invitaron a una reunión de cristianos, pero salí rápido, porque quieren a fuerzas inculcarte lo suyo. Has de cuenta que su biblia te la quieren manejar mejor que la biblia católica: “ellos están mal, se la pasan mintiendo, los santos no existen”, cosas así. Más que querer convencerte de una manera positiva, a mi gusto de ver como que es muy negativa su forma de platicar contigo y pues caen gordos con su insistencia. Entonces yo dije: “híjole, a ver si no se sacan de onda, pero yo involucrarme en esto, no”. Me invitaron y fui a una boda cristiana en una iglesia normal: tienen a Cristo, se ponen a cantar, se abrazan todos y ahí todos son súper hermanos, pero terminan sus eventos y he visto que, como en sus casas no pueden tomar, sus hijos se salen y se emborrachan a escondidas. Por andar predicando de casa en casa,

abandonan a su familia, no hay ni comida y nadie detiene a los hijos cuando se van a la calle. Algunos me han contado que los obligan a visitar cierto número de personas y que tienen que vestirse bien: las mujeres no pueden ir con pantalón; de hecho, casi no se visten con pantalones apretados. Me consta, porque he estado cerca de personas así, tengo conocido que son cristianos. Su forma de llevar la religión como que no cuadra.

Chamanes y fe

He ido a limpias y he consultado a chamanes. Ahora con lo de mi mamá, alguien comentó: “dicen que hay un señor que limpia”. Mi mamá dijo: “quiero ir”. “Si quieres ir, pues vamos”, respondimos. Entonces la llevamos con ese señor que curaba, no con pócimas, sino con limpias, además estaba muy vinculado con Dios. Dudamos en entrar y él nos vio. Como estábamos indecisos, preguntó: “¿quieren entrar?” Mis familiares respondieron: “no, ahorita vemos”. Yo, por curiosidad, entré. Sacamos las yerbas y sacamos las fichas, porque hay gente haciendo fila. Si llegas como a las tres de la tarde, vas pasando como a las seis. Lo primero que ves al entrar es una imagen enorme de la Virgen de Guadalupe y luego muchas imágenes de otros santos. Es un cuartito donde nada más hay una silla. El señor iba con fuego y después nos comentó que es un chamán, un descendiente de un chamán original azteca, que han comprobado que su línea de sangre no se ha perdido. Este señor fue muy amable. A mí me generó mucha paz, muchísima paz. Lo primero que dijo fue: “primero es Dios, nos encomendamos a Dios, Él te cura, te encierra en su manto”. Me vio a mí y me preguntó: “¿cuál es tu nombre, a qué vienes?” Nunca dice si fulanita o menganita te están haciendo brujería. No es de ese tipo de personas. Nada más te ve y te pregunta cuál es tu molestia física, qué enfermedad tienes, por quién quieres pedir, pero no te dice dónde te duele ni “te vamos ayudar”. Si tienes que regresar, te dice: “regresa con flores de este color”. Te encierra en un círculo y prende fuego. Si llevas flores, las quema y acerca sus manos a la parte del cuerpo donde está tu mal, no te toca, las acerca y ya. Cuando le tocó a mi mamá, dijo: “está muy controlada, el mal ya no va a venir, las molestias que dejó la enfermedad

son la diabetes y la artritis, pero estás controlada, debes poner de tu parte, pero yo ya no puedo hacer nada, porque tú ya estás bien, ya no tiene que venir por esto, venga cuando usted quiera verme para las malas vibras”. Yo me quedé sorprendida, porque añadió: “la artritis, la diabetes son controlables, me imagino que lleva medicamento, pero su hígado ya está bien, del hígado y la cirrosis no hay por qué temer”. Él no había visto ningún estudio. Nunca le dijimos: “mi mamá sufrió una hepatitis que le provocó una cirrosis y esto le provocó diabetes y artritis”. Mi mamá salió y yo entré. Le expliqué al señor que nada más tengo este virus, pero está controlado afortunadamente. Entonces me dijo: “quiero que regreses”. Lo cuestioné: “¿por qué yo sí y mi mamá no?” En ese tiempo me dolían mucho las piernas, las rodillas y a veces en la noche me aquejaban unos ardores terribles. Su contestación fue precisa: “porque te duelen las piernas, las rodillas y a veces sales de tu trabajo con cansancio, ¿cierto o no?” No sé cómo lo supo. Me pidió que le hiciera un croquis del trabajo, porque iba a ir. No es que yo crea en eso; pero como hay un bien, hay un mal; como hay Dios, hay otras cosas; como yo creo en Dios, hay gente que cree en cosas no buenas o no positivas. Entonces todo empezó a cuadrar. En el trabajo tenía broncas con una persona que quería que me corrieran. Afortunadamente no se le hizo, no me pudo correr, porque mi trabajo me avala. Yo me sentía muy mal de las penas. Le dije: “pues hay que detener las penas, si no, ya no rindo”. Yo no quería regresar, pero el día llegó y me seguía sintiendo mal. “Voy a ir a ver qué pasa”. Sirvió. Esa segunda vez acudí apenas mi mamá me dijo: “oye, quiero ir otra vez a visitarlo”. A ella le cayó muy bien el señor. Nos dijo: “me da mucho gusto recibirlas, ¿todo está bien?” Le dije: “sí, todo está bien” y fue todo. Hay quienes van cada ocho días y él mismo comentó: “hay gente que no tiene por qué venir, pero viene”. Dios me escuchó. Lo único que el señor me dijo fue: “hay muchas energías en todo lo que me rodea, hay energías buenas y malas; tú traes una aura muy limpia, muy bonita; el trabajo que realizas es muy noble, pero hay muchas envidias ahí; energías negativas te andan rondando, hazlas a un lado; siempre que sientas cansancio, pídele nada más a Dios en las noches que te ayude y que te

cuide”. Con Dios tengo mi platica y hasta ahí, pero este señor, más que curarme, me transmitió mucha paz. La verdad, sí me quitó ese dolor.

CELSO. LA ALTERACIÓN DE LOS SENTIDOS COMO MÍSTICA RELIGIOSA

Celso tiene 34 años. Hizo unos años de universidad pero no concluyó. Vive desempeñando el oficio de electricista por cuenta propia. Proviene de familia católica, vive con su madre pues es soltero y no tiene hijos.

La trayectoria religiosa

Toda mi familia es católica. La mayoría crecimos con eso y también algunos de mis familiares tienen mucha convivencia con los sacerdotes. Hice mi Primera Comunión y todo. De hecho aquí trabajé. Cuando estuve aquí en la iglesia, obvio, primero era por el fútbol, pero también teníamos como requisito asistir a misa y no me desagradaba. Me gustaba entonar los cantos. Alguna vez salí de apóstol aquí en el lavatorio de pies un jueves santo. Nos escogían a chavitos de los que jugábamos fútbol. Sí, yo participé algún tiempo aquí y ya después me alejé.

Alguna vez asistí con los cristianos, con los mormones, pero sinceramente no me gustó mucho. De hecho asistí con los cristianos cierta vez a alguna de esas celebraciones —a su servicio, que le llaman— y sí se ve que hay mucha convivencia, pero no me sentí a gusto. Yo crecí con la religión católica, a pesar de que me alejé muchísimo tiempo. Has de cuenta que crecí en esta Parroquia, aquí jugaba fútbol, para ello teníamos que asistir antes a misa y me gustaba. Estuve en el coro incluso, pero después a la edad de 15 años me alejé. Te estoy hablando que a la iglesia regresé como a los 30. A lo mejor de repente asistía una vez al mes a dar gracias. Ahora vengo a celebraciones cuando me nace, pero no faltó cada mes para agradecer.

Me alejé porque hubo muchos cambios en mi vida, hubo algunos problemas en mi casa y, ya sabes, empiezas a conocer más gente que te habla de algunas cosas que no van de acuerdo con la religión. De repente sí te desubicas y dices: “¿qué es lo que quiero?” Entonces, como que a la edad de 15, 16 años empiezas a buscar algo en qué creer y a lo mejor no crees mucho en la iglesia. Fue mi caso. Yo lo creí así. Me alejé totalmente. Nomás creí en mí y en la naturaleza. Eso fue hasta que después, por azares del destino, volví a considerar la iglesia. Bueno siempre he estado en la iglesia. Como te digo, mi familia está muy involucrada. Luego, por lo del trabajo, también venía, porque doy mantenimiento, pero que me metiera de lleno, pues no. Hasta hace cuatro años estuve distanciado.

Volví porque la convivencia con los sacerdotes siempre fue muy agradable. Las experiencias que nos contaban de que se iban a misionar a algunos pueblos, pues sí me motivaba. De hecho, algún tiempo pensé ingresar al seminario, pero por la convivencia con gente te vas dando cuenta de qué es lo que quieres realmente. Siempre estuvo esa espina de “¿qué es misionar, qué es misionar?” Me contaban: “cuando nosotros nos vamos a misionar a tal parte, pasa esto y esto”. Para mí siempre fue: “¿qué es, qué es?” Alguna vez estuve a punto de meterme de misionero, pero después lo dejé. ¿Por qué? Porque luego me iba de vacaciones y me agradaba más estar de viaje, incluso me sigue gustando. Alguna ocasión vine aquí a La Resu y, como mi familia sabía de esa inquietud, de que quería ir al grupo de misioneros, me dijeron: “ya están diciéndoles a los chavos si quieren ir a misionar, ve a ver qué onda”. “Ah sí”, respondía y lo dejaba. Hasta que un día, una tarde, me decidí. Me dije: “bueno, voy a preguntar qué es lo que hacen”. Sinceramente yo no sabía mucho de religión. Lo que sabía era poco, lo básico. Hasta pensé: “a lo mejor yo no sirvo”. Entonces vine a la parroquia y conecté a una amiga para pedir informes: “mira, yo quiero saber qué onda, qué es lo que hacen”. Ella me respondió: “nosotros vamos a las comunidades, vamos a evangelizar, pero tenemos aparte pláticas con ellos de otros temas, jugamos, hacemos varias cosas”. Me mandaron aquí al salón número tres de la oficina: “vente, vamos donde están los chavos para que los conozcas y salgas de dudas”. Una vez entrando, has de cuenta que fue rápido: “hola chavos, les

presento a Celso, es un nuevo misionero, se viene a integrar al grupo”. Dentro de mí dije: “perdón, yo nomás vine a preguntar; ¡bueno, ya qué!” Me quedé, me senté y estuve viendo las actividades. De hecho participé esa vez, pero no en la representación. Al final me preguntó: “¿qué te pareció?” “No, pues sí me gusta”. Como vi muchos chavos de diferentes estilos, fue lo que más me llamó la atención. Había un chavo rasta, había chavos bien vestiditos, muy serios, chavas también, todos muy diferentes. A pesar de eso, el principal motivo era misionar. Regresé a los ocho días y seguí regresando hasta que me fui a misionar por primera vez.

Fue una experiencia padrísima. Les dije a los del grupo esa primera vez: “la verdad es que yo no sé nada; pero si ustedes quieren que les ayude, adelante.” Le dije a Teresa: “¿sabes qué?, yo no sé mucho, pero si crees que puedo, cuenta conmigo”. Ella me dijo: “mira, lo principal aquí es que tú tienes que ir con mucha vocación y a lo que vas; nosotros representamos a la iglesia, no podemos llegar a echar cotorreo así nomás; nada de tomar, fumar como cuando aquí de repente hacemos alguna fiesta; allá no, porque la gente de allá te tiene en otro concepto, o sea, vas como misionero, casi como sacerdote o como una monja”. Entonces —obvio— no puedes destramparte como aquí. A lo mejor aquí es normal que de repente vamos a una fiesta y nos echamos una chela o fumamos, allá no debes hacerlo. El hecho de ir me ha dado oportunidad de convivir con la gente. Ver cómo esa gente se entregaba a la semana santa para mí fue sorprendente. Decía: “¡qué devoción tienen, cuánta fe tienen!” Y fue verdad, créeme, a nosotros nos veían como sacerdotes, a pesar de que yo no sabía mucho. Llevé obviamente un curso aquí antes de salir y lo poco que aprendí de repente lo manifestaba, aparte lo que yo sabía y mis vivencias, todo lo puse en práctica allá.

El primer año fue tan agradable, que me motivó a que el siguiente año participara ya como coordinador. Sí me agradó muchísimo y ese segundo año trabajé bastante, ya que estaba muy motivado. Como era coordinador junto con otras dos amigas, trabajé cada ocho días e hicimos muchas actividades para poder irnos a Guadalajara. Guadalajara es una zona donde saben mucho de religión. Desde los tres años de edad ya estudian religión por etapas. Yo dije: “¿qué hago aquí?, yo no sé a comparación de ellos”. Alguna vez le pregunté a

una niña de allá: “oye, ¿en qué nivel vas?” “Voy en nivel tres, ¿y tú?”. Yo me quedé sorprendido. Dentro de mí pensé: “yo voy en kínder apenas al lado de ustedes”. Veía sus temarios y no dejaba de pensar: “¡qué onda con los de acá!, están súper preparados, no sé qué venimos a hacer”. Finalmente me sirvió, aprendí mucho. Me tocó trabajar en una comunidad donde la iglesia fue construida por narcotraficantes. Eso no era muy bien visto en la parroquia principal. La gente hablaba mucho de ello, pero los chavos estaban muy motivados. “Pues es nuestra iglesia, como haya sido”. Los motivaba apegarse a la semana santa. ¡Cómo me agradó esa experiencia!

Nada más hice tres años de misión, pero fueron padrísimos. Me sirvió para enfrentar la pregunta: “¿qué voy hacer aquí en Guadalajara?” Me tocó participar en el Viacrucis. La gente me pidió que representara a Cristo. Era algo que no esperaba. Yo decía: “pues como sea”. Fue muy agradable y dije: “bueno, de algo sirvió”. El siguiente año fui a Guerrero. Ahí sí fue otra onda totalmente. Fue la experiencia más padre que he tenido en misión. Me tocó en una comunidad que no tenía parroquia. Celebraban en un campo nada más, le ponían una lonita y ese era su altar. Me tocó trabajar con gente que hablaba mucho náhuatl. La comunicación fue fácil y difícil a la vez. Lo poco que yo aprendía de náhuatl rápidamente lo transmitía en ese momento. Entonces le agradaba a la gente. Siempre que te ven por primera vez con barba, bata larga, pues sí se sacaban de onda, pero ya cuando trabajaba con ellos todo cambiaba. De hecho, trabajé en tres comunidades, porque el sacerdote de allá me lo pidió: “si puedes, ve a visitar”. Entonces hacíamos visiteos sobre barrancas. Todas esas casas las visitamos, muy agradable todo, porque los habitantes de las barrancas decían que su experiencia de Dios era que siempre los evangelistas los visitaban, pero los católicos no. Para ellos fue muy agradable que nosotros fuéramos en esa ocasión. Fue una experiencia padrísima, sobre todo también cuando se da el hecho de que valoras muchísimas cosas, valoras el agua, valoras la comida. Todo lo que tú tienes aquí en la ciudad, y que de repente dices: “el agua”, “la comida”, allá es valiosísimo.

Yo creo que Dios se ha manifestado fuertísimo en las tres misiones en que estuve. Te sientes diferente allá. A veces yo llegaba así como que con miedo al qué dirán, al qué pasará. La primera vez iba

respaldado por una amiga, pero salí avante, porque hubo algo que me motivó. Los tres años misionando han sido los más fuertes en los que he estado en presencia de Dios, involucrado en religión, sobre todo ves a la gente y ello como que te da el don. Un simple ejemplo es que trabajé con gente que hablaba náhuatl. Yo decía: “¿cómo le voy hacer?” Sin embargo, todo salió súper bien y esto es una experiencia más grande. Otra fue con mi familia, con dos familiares enfermos, de los cuales no nos daban muchas esperanzas. Uno era mi sobrino de meses. La verdad, no le daban mucha oportunidad de vivir, pues en la operación podía quedarse. De hecho, el doctor nos dijo: “yo no creo que se salve”. Nosotros estuvimos en el hospital y la operación salió muy bien. Ya el niño tiene cuatro años. Otra es mi prima, que tiene cáncer. Ya no caminaba, estaba en la cama, estaba desahuciada y de repente siguió adelante. Ahorita desafortunadamente ya avanzó más el cáncer, pero ella sigue adelante. Yo creo que han sido las dos penas más fuertes, porque ya no nos daban esperanzas y, sin embargo, hoy están vivos. La manifestación fue ahí, porque nosotros le pedimos a Dios en ese momento. Todos nosotros rezamos, pedíamos por él. Mi sobrina, la más chiquita, su prima pues, fue la que soltó lo más fuerte: “te pido para que no se muera mi primo”. Entonces fue un seis de enero que volvió a vivir, fue nuestro regalo de reyes que estuviera vivo.

Esas son las experiencias más fuertes que hemos vivido más cerca de Dios, pero a diario vivimos esa experiencia, porque siempre nos encomendamos a Él y siempre pensamos en Él. Yo creo que cuando más lo necesitamos, Él está con nosotros.

¿Y cada cuánto asistes a eucaristía y ceremonias de la iglesia?

Normalmente asisto a misa una vez al mes. Asisto porque siento que es una necesidad que yo tengo de ir a dar gracias a Dios por lo dado y lo recibido. No te voy a decir que voy cada ocho días porque no. Diario rezo el *Padre Nuestro*, un *Ave María*. Me persigno antes de irme a trabajar, antes de salir de mi casa, y me encomiendo a Dios que todo salga bien. Hace mucho que no me confieso, bastantes años que no. Yo creo que la última vez que me confesé fue hace como unos, no sé, 14 años, a pesar de que he estado involucrado mucho en la iglesia. Sí, como te dije, estuve algún tiempo aquí en la parroquia, trabajando en la labor social como misionero. No

comulgo, porque dentro de mi experiencia siento que tengo muchos pecados. Entonces para poder comulgar obviamente tengo que confesarme, por lo que no lo he hecho. En casa sí tengo mis santos: a San Judas, al Niño Dios que se le cambia su ropaje cada año, a unas vírgenes de lugares donde ha estado mi mamá. Yo, en lo personal, tengo a San Judas Tadeo, que es el del trabajo. Obvio, lo tengo por eso mismo, por lo del trabajo, que espero nunca me falte. Cada mes asisto a su iglesia, que está ubicada por el Metro Hidalgo. Se llama Iglesia de San Hipólito y cada mes voy, doy gracias, prendo una veladora. Es la iglesia a la que asisto cada mes. Siempre traigo colgada mi cruz, la cruz de misionero, la Cruz de Misión, la que me dieron de envío, ya está viejita.

Hongos y purificación espiritual

¿Te sientes satisfecho con lo que has vivido en lo religioso o sientes que te falta algo?

Yo creo que de las experiencias que me hace falta ahorita es hacer ejercicios espirituales. Eso no lo he hecho y pienso hacerlo, quiero hacerlo algún día. Los he hecho, pero por mí mismo en otro lado, bajo efectos de otra circunstancia, con hongo.

Una de esas experiencias se dio cuando fui a la sierra de Oaxaca a causa de que tenía un dolor muy grande. En ese tiempo había terminado con mi primera novia (creo que fue el amor de mi vida). Entonces fue así fuertísimo. Ya no sabía ni cómo. De repente rezaba, pero como que no me llenaba eso. Decía: “¿qué pasa?” Y un día de desesperación agarro mi mochila y me fui a la sierra, San José Pacífico, y llegué a consumir hongo y pues libré todo. Yo creo que es una experiencia también muy padre, porque saqué todos mis errores, o sea, te saca tu yo interno. Tu yo interno te va diciendo: “es esto, por esto y esto, y esto y esto”. Esa experiencia pues me ayudó a superar lo de la separación, me enseñó que ella y yo tomamos caminos diferentes totalmente.

Yo ya conocía el lugar de hecho. Siempre me ha gustado todo ese ambiente de los chamanes y sus experiencias con hongos, con peyote, con mariguana. Siempre he leído cosas así, de huicholes, coras. Ello me motivó a que fuera ahí y vivir las experiencias a base

de lo que yo leía. La gente de allá sabe dónde está parada, no te lo dice propiamente, pero son gente experimentada, que no te dejan. De hecho, yo siento que el lugar es mágico, porque no en todos lados hay eso. En México son cuatro nada más las regiones donde se da lo del hongo.

¿Y qué sentiste?

Híjole, al principio pues consumes. Tomas a los niños. Ahí hay categorías también de hongo. A los 40 minutos te da la bienvenida. Yo le llamo bienvenida, porque en realidad es así, como que te llama una voz, muy claro sientes cómo te llama. Una vez que cierras los ojos, empiezas a ver miles de colores brillantes, ¡pero brillantes!, los colores más brillantes que yo he visto, tipo neón, fluorescentes así. Y después te sientes contento, empiezas a ver imágenes. No sé, como esa vez había estado leyendo mucho acerca de los huicholes, empecé a ver retablos de ellos con todas las figuras que pintan y ya como que en ese momento me empecé a concentrar a lo que iba: “no pus vengo por esto, quiero sacar esto”. Entonces ya fue cuando empecé a llorar. Me empezaba a dar cuenta de muchas cosas: a lo mejor sí nos queríamos, pero ya habíamos tomado caminos diferentes y yo tenía que dejarla ir, debía seguir su camino, no podíamos ir juntos. Eso fue. Vi muchas cosas de mí: tenía que seguir adelante, luchar, trabajar, apoyar a mi mamá siempre. Lo que sentí en ese momento fueron todas las experiencias. Yo creo que de lo más fuerte que en ese momento traía. Eso duró ocho horas, pero puede llegar a durar hasta doce o menos, unas cuatro horas, dependiendo del nivel del hongo que tomas. No es lo mismo “un pajarito” a “un derrumbe” o “a un San Isidro”. Hay un guía. De hecho, yo ya había tenido antes experiencia con la nieta de María Sabina ahí en Huautla Jiménez. Me llevó a la copa de un árbol y ahí fue mi primera experiencia, pero fue, ora sí, nada más que por gusto. Esta vez que te cuento fue porque traía algo en sí muy grande, un dolor muy fuerte, yo no sabía cómo aliviarlo.

Yo cuando voy allá, voy con mucha devoción, con mucho respeto. No lo tomo nada más por tomar. De hecho dejo de tomar alcohol durante dos meses. Trato de no ofender a las personas antes de llegar. Voy bien purificado como quien dice, incluso no tengo relaciones. O sea, cuando llego, llego puro. Se te pide normalmente

que sean como quince días de preparación, pero yo en lo personal lo tomo más fuerte, porque quiero que me vaya bien en la experiencia.

Allí siento que encuentro mi yo interno, porque sientes que alguien te habla, pero finalmente eres tú. Es como tu otro sentido, tu séptimo sentido es el que te llama y te dice, es lo que de repente está dormido y te despierta ese sentir: “es esto por esto, esto y esto”. Te hace ver muchas cosas y es mágico a la vez también, porque te puedes transportar a otros lados. Sin querer, de repente, como que te metes en otra persona y sabes cuáles son sus problemas. Son las especies que te llegan como lobo.

¿Sientes que es Dios el que te protege?

No, en ese momento yo creo que no. Pero previamente hago una ceremonia, me encomiendo a Dios. Rezo, acepto a Dios con mucho respeto. Yo lo que hago, lo hago con mucho respeto. No como carne de hecho, o sea, sí como en mi vida normal, pero en ese momento, para que esté más puro, nada más agua y comida vegetal y ya. A la hora que vamos a tomar el hongo, rezamos. Si vamos varios, cada quien se encomienda a quien más crea y a veces te encomiendas a tu mamá o a quien quieras. Yo me encomiendo a Dios. Pido que nos vaya bien. Yo rezo por dentro un *Padre Nuestro* y un *Ave María*, prendo una veladora y un incienso.

La primera vez fue a la edad de 20 años. A veces iba cada año. Este año no voy a ir. El año pasado fui, el antepasado fui. O sea, voy como dos años seguidos y dos no y así. Está en planes no ir este año, pero no sé todavía.

¿Tienes un grupo de gente con el que vas?

No, solo amigos de repente que quieren vivir la experiencia y que saben que yo voy. De repente me dicen: “qué onda pues, llévanos”, pero yo sí pongo como condición eso de que tienen que dejar de tomar, fumar, deben ir bien purificados para que les vaya bien. Con el tiempo creo que he aprendido bien. Entonces le ha ido bien a los chavos.

¿También tú escoges los hongos?

No, para eso sí son los elegidos, son niños los que van a cortar, niños adolescentes. De San José Pacífico van a San Lucas, cerca de

por ahí y ellos son los que cortan y traen. Ya la gente nos vende a nosotros, nos ofrece la charola, podemos escoger lo que nosotros queramos. Todos los que venden ahí ya saben que hay categorías: “si quieres un viaje tranquilo y corto, pues estos”; “si quieres uno más fuerte, pues esto”; “si quieres otro fuertísimo, pues estos”.

¿Y a los que van contigo qué les dices?

Normalmente convivo con ellos. Cuando llegamos al lugar, los ubico. Llegamos temprano y los llevo al bosque para que recorran, que conozcan, que se ambienten, que se tranquilicen, que estén relajados. Una vez que llega la noche, si están preparados, viajamos durante esa noche. A eso es lo que llamamos viajar. La mayoría con los que voy somos amigos. De repente, uno que otro que se entera y aparece por ahí: “qué onda”. Hay mucha gente que va nomás por experiencia, así como yo fui la primera vez. Te digo, yo también iba a ver la primera vez, porque yo ya me había documentado antes acerca de cómo era. En cuanto a lo natural, siempre voy así más tranquilo. Ya una vez terminando eso, pues nos vamos de reventón a la playa, a las chelas, pero ya más tranquilos. La experiencia es muy padre, te relaja mucho, estás muy tranquilo. Tus sentidos al máximo. Por ejemplo, yo puedo estar con los ojos cerrados y de repente me puedo ver en estado mudo viajando. Yo puedo ver a la persona que está atrás de mí y veo lo que está haciendo. Puedes tener un desprendimiento también. Te estoy hablando de que de repente te puedes ver ahí acostado o sentado, como estés. Te lo digo porque lo he vivido.

¿Cómo le haces cuando estás en la ciudad y no puedes ir?

Busco un lugar solo, en la naturaleza principalmente, en el bosque que está acá atrás por ejemplo, porque no tiene ruidos de nada. Aquí, de habitante en la ciudad, siempre escuchas algo: que el vecino, que la música, que los carros. Allá, no. Solo escuchas el canto de los pájaros, el aire, los árboles y te vas adentrando, como que te vas liberando, te vas desestresando de todo ello. Entonces empleo marihuana y, cuando ya entro en estado cannabis, pues eso te da experiencia, te relajas y empiezas a encontrar lo mismo que con el hongo, o sea, como que buscas algo, buscas en tu yo interno, dependiendo también qué es lo que quieres. Igual y si quieres verte volar, a lo mejor te ves volar, pero si quieres algo más interno, más espiritual, lo haces.

PALABRAS DE CIERRE

Las tres entrevistas —que entre otras cosas comparten un capital cultural elevado, dos son profesionales y uno con estudios universitarios— muestran la recomposición del sistema de creencias al interior del catolicismo, acudiendo para ello a distintas expresiones nuevas, todas reforzadas en experiencias religiosamente significativas. Los ajustes operan al interior de la inercia católica clásica a la cual pertenecen; nunca renunciaron a ella —ni piensan hacerlo—, pero la practican con muy poca rigurosidad. Recibieron los sacramentos básicos, eventualmente participan en alguna eucaristía, pero están lejos de seguir los lineamientos eclesiales. De hecho, en su relación con la institución, Sonia lo dice con contundencia, el orden del deseo es el que manda al orden de la obligación: “Los domingos no aparezco por la iglesia, no me gusta ir cuando estoy obligada, voy ocasionalmente, cuando de repente me nace y tengo ganas”.

El espacio de las prácticas ya no está monopolizado por la parroquia como lugar privilegiado de encuentro con Dios; “a las iglesias me gusta ir cuando no hay gente, generalmente yo platico con Dios desde mi casa” (Martha). Dios está con “uno mismo”, “está conmigo, donde yo estoy él va a estar” (Martha). Su presencia es por doquier —“en todas partes”— por lo que el contacto puede ser de distintas maneras.

La experiencia de fe en ellos es remarcable: se alejaron de la institución pero reconstruyeron su creencia, o más bien no necesitan de lo eclesial para vivir intensamente su fe. La práctica de la oración es recurrente pero “no sigo un librito ni lo hago como me enseñaron en el catecismo, es mucho más flexible, es más bien una plática, como una charla entre dos. Lo hago con mucho respeto y espiritualidad [...]. No necesito sacerdotes para comunicarme con Dios, siendo honesta no necesito nada ni nadie. Creo que él y yo tenemos muy buena relación y en cualquier momento le puedo hablar y él me escucha todos los días de mi vida” (Sonia). Lo propio dice Celso: “Normalmente cuando tengo que pensar algún tema recurro a mí mismo, no soy mucho de ir a la Biblia o a los padres aunque alguna vez lo haga”. El registro de acción para la relación

con lo sagrado es muy variado, con múltiples orígenes y formas que no están controladas y reguladas por la Iglesia. Las prácticas corresponden a una dinámica informal y autónoma que se relaciona directamente con la vida cotidiana.

El contacto con la religiosidad popular marca estas experiencias particularmente vinculadas a la lógica del barrio donde participan y del cual forman parte. Pero lo que llama especialmente la atención es que su relación con lo sagrado está atravesada —y alimentada— por elementos de distintos orígenes. Sonia se involucra con los “hermanos espirituales” para el cuidado de su salud y alimentación de su fe. Martha acude a los chamanes para enfrentar la enfermedad de su madre. Celso vive su encuentro con Dios —y con “uno mismo”— a través de drogas. La vivencia de lo sagrado entonces se reconstituye intensamente mediante originales combinaciones del catolicismo —en su versión clásica o popular— con otro tipo tradiciones como el indigenismo y el chamanismo. La atención a la salud, y su eficacia operativa, resultan ser uno de los ejes de esta manera de vivir la religiosidad. Asimismo, la presencia de la naturaleza como una forma de encontrarse con la divinidad adquiere una importancia mayor.

Y ante ese escenario, ¿dónde queda la idea de ser católico? Sonia realiza una operación semántica que resuelve la tensión en una sola fórmula, “soy católica, pero no tanto”, retomemos el párrafo:

En parte me considero católica, y en parte no. Toda mi familia ha sido católica, crecí en una casa católica, pero no estoy de acuerdo con la perspectiva general de la religión católica. Los rituales de asistir a misa cada domingo, santificar las fiestas y demás, no me gustan. Soy católica porque recibí el bautismo, hice mi primera comunión y porque algunos símbolos de esta religión están en mi casa y yo me los he apropiado, los he hecho míos. No sé, soy y no soy, un poco sí un poco no, soy católica pero no tanto (Sonia).

Esta manera de percibir —y percibirse— no es fuente de angustia, sino más bien una resolución que permite formas de pertenencia no exigente ni dogmática, con grados de flexibilidad remarcables que permiten una relación más relajada y que abren espacio a vivir la fe desde los ámbitos propios de los creyentes.

EXCURSO 8. CATOLICISMO INSTITUCIONAL.
EL CAMINO DEL BIEN

Texto: Marisol Barrera

Entrevistadora: Alma Angélica Martínez

Fecha de la entrevista: miércoles 22 de septiembre de 2010

María, mujer católica, fue creciendo espiritualmente casi en la misma medida que la rectoría de Nuestra Señora de Guadalupe de la colonia Ajusco, ella es testigo vivencial de lo que se convertiría en uno de los templos católicos más dinámicos de esta zona.

María mostró desde temprana edad un especial interés en la cuestión religiosa; inmersa en eso, decide tomar el hábito de la orden franciscana.³ Desde ese momento, un escapulario representa sus tardes de pláticas, de reflexión religiosa, de rosarios mañaneros, de fe.

Ese escapulario con los estigmas de la sangre de San Francisco representa deberes para con los fieles que tienen un compromiso de oración. Ella y el grupo de franciscanos que están dentro de la iglesia “La Lupita” realizan distintas dinámicas de oración, por ejemplo la que se realiza cada segundo domingo de mes donde elaboran una corona —“la corona franciscana”— y con la misma rezan rosarios. También previo a la Semana Santa lleva a cabo Viacrucis, donde todo gira en torno a la humildad y la ayuda para los fieles, la iglesia, la sociedad en general. Es por eso que desde la perspectiva de María, la oración es lo primordial:

La oración es muy fuerte, hay que orar mucho por aquellos que nunca oran y tienen una ausencia de Jesús en su corazón. El franciscano siempre pide por todos, por los sacerdotes, los maestros, los gobernantes...

³ Un término comúnmente usado para designar a los miembros de las varias fundaciones de religiosos, ya sea de hombres o mujeres, que profesan observar la Regla de San Francisco de Asís en alguna de sus tres formas de organización actual: Primera, segunda y tercera orden. Siendo esta última la que permite el ingreso de lo que ellos llaman “hermanos y hermanas en penitencia”, quienes pueden ser miembros aislados, terciarios, etcétera, quienes solo realizan votos solemnes pero no están recluidos. <http://ec.aciprensa.com/o/ordenfranciscana.htm>

Para la señora María, la fe se construye y es la base de su vida cotidiana, donde el alejarse de lo mundano-material es el primer paso para lograr ayudar a Jesús en su proyecto de fe. Y a partir del ejemplo de san Francisco, “el padre de la pobreza”, ayudan a la evangelización y se olvidan de toda cuestión material, la codicia y la ambición.

Además, María forma parte de la estructura pastoral de la iglesia, es por eso que decide entrar en la comisión de misión permanente. Visitando casa por casa de la colonia quiere evangelizar a partir de la creación de “oratorios” que analizan el contenido bíblico y temas centrales como Dios, el pecado, el bautizo, etc., todo esto con el fin de seguir el protocolo de fe dictado por la Iglesia.

Lo que quiero es explicar el evangelio de una forma digerible, ayudando a acercar a las personas que no se han convertido aún. Llevar la palabra de Dios para que ellos aprendan, conozcan y sientan que hay fe. Que sientan mucha fe, porque la fe de muchas personas está dormida. Lo que necesitan es que despierte.

La comisión se formó desde hace aproximadamente dos años, siendo ella una de las precursoras. Esta “misión” ya ha generado frutos, María tiene su grupo de oración que se reúne cada jueves en una casa particular.

Para María, tristemente, la sociedad se aleja cada vez más de Dios, del camino del bien. En las escuelas, por ejemplo: “se olvidan de la moral”, entendida como “el amar a Dios, y a tu prójimo”, y generan así destrucción a partir del odio a nuestros semejantes.

En sus palabras “el mundo se está echando a perder”, ahora todo es mundano, violento, e inmoral, es por eso —argumenta— que su estilo de vida conservador es criticado. Estas críticas poco a poco le han dejado de interesar ya que su conversión es muy profunda y puede ignorarlas

A pesar del estricto seguimiento de las reglas institucionales de la iglesia católica y la orden franciscana, a María le gusta divertirse, bailar, convivir con sus hijos y nietos en ocasiones especiales.

María es una persona completamente comprometida con la orden, la misión, la Iglesia y su fe. El único obstáculo ha sido su

esposo, que limita sus tiempos y espacios, ya que no la deja ir a retroalimentarse en otros lugares que no sean “La Lupita”. Su fin último es que tanto su familia como los fieles católicos “logren amar a Dios y a la religión, porque amándolo a él por sobre todas las cosas te olvidas de odios, rencores y envidias”. Esas son cuestiones “mundanas” de las que ha buscado alejarse a partir de la oración y un sinfín de prácticas religiosas para dirigirse al “camino del bien”.

Conclusiones generales

La colonia Ajusco, barrio construido con las manos de sus habitantes —migrantes— picando piedra volcánica los domingos durante décadas, colonia con mínima inversión pública y atención gubernamental que estaba destinada, desde su nacimiento, a la marginalidad, vive una suerte de recolonización del territorio por los íconos religiosos y sus prácticas. El proceso de sacralización del espacio le da un nuevo significado a la piedra, a la esquina, al árbol en plena avenida, al callejón. La urbanidad frustrada, o más bien el efecto no deseado del proyecto modernizador en el ámbito ciudadano, se puebla de expresiones de fe. En ese lugar que debería ser de tránsito —acaso un “no lugar”—, nace una capilla, se instala una imagen, se da sentido a una cruz; se llena de formas de la divinidad. Y nace la sacralización del espacio público —como sugiere Portal (2009)— y la respectiva construcción de “creencias sobre el asfalto”, o más bien, sobre las piedras.

Este libro surgió de la pregunta respecto de las orientaciones religiosas en esa colonia, y globalmente en la sociedad mexicana actual. Para ello, en el transcurso de estas páginas se ha analizado tanto el detalle como el horizonte, la encuesta como una entrevista, la imagen como el número, el mapa como el domicilio, siempre intentando comprender las maneras cómo los creyentes administran su

fe diariamente. De las múltiples observaciones, corresponde ahora subrayar algunos puntos conclusivos.

PRESENCIA Y MOVILIDAD DE LO RELIGIOSO EN MÉXICO

Ya se ha dicho que la teoría de la secularización, que sugería que lo religioso iba a ser paulatinamente desplazado al ámbito de lo privado, ha sido contrariada por la historia, y mucho más en países como México. La religiosidad está en el centro de la vida cotidiana en la sociedad actual, pero por supuesto se ha transformado considerablemente en los últimos años.

Como se ha visto en los múltiples relatos, imágenes y datos de este libro, lo que se denomina religioso ha asumido nuevos rostros que rompen con las tradicionales maneras de concebirlo. Es claro que Dios ya no está ni en la institución ni en el templo, está “en todos lados”; su ícono no es solo el crucifijo o incluso la Virgen, sino que se puede manifestar de generosas formas. Una mirada al disco compacto que acompaña este texto, donde se muestra la cantidad de altares populares regados en todo el territorio de la colonia Ajusco, es otro indicador de esta expansión —resignificada— de las formas religiosas. Esta observación ha sido explicada en otros trabajos y ámbitos, por ejemplo el de Cristina Gutiérrez que analiza las redes de mercadeo en Guadalajara “como parte de la reconfiguración cultural y religiosa de la sociedad tapatía” (Gutiérrez, 2005: 14).

Este proceso no impide que los grandes lugares sacros por excelencia sigan convocando multitudinariamente a creyentes, pero ahora, a diferencia de otros momentos, tienen que compartir su popularidad. Esta observación empírica es la que ha llevado a los científicos sociales a la necesidad de replantearse lo que se entiende por religión, poniendo en el centro la discusión sobre su elasticidad y nuevas formas (De la Torre, 2012).

Aunque los datos aquí no nos conducen a ello, podemos sugerir que estos procesos de reconstitución de la religiosidad en sus creencias y prácticas no suceden solamente en el ámbito religioso, sino que, a la vez, procesos similares operan en otros ámbitos. Es decir, aventuramos la hipótesis de que, con base en la observación del

dinamismo religioso, lo que está en transformación es la propia cultura mexicana, que precisamente está atravesando por un momento de resignificación rompiendo sus lugares tradicionales de enunciación y representación, idea que es ampliada y discutida en los libros *El nuevo malestar en la cultura* (Suárez, Zubillaga, Bajoit [coords.], 2012), *La sociedad de la incertidumbre* (Suárez, Bajoit, Zubillaga [coords.], 2013) y *Las formas de pertenecer* (Suárez [coord.], 2014)

NUEVAS FORMAS DE LA RELIGIOSIDAD URBANA

El presente estudio penetra en el corazón de la relación entre ciudad, fiesta y religión. Esta interacción ha sido ampliamente trabajada en México —como se señala en el capítulo segundo— por autores como Portal, Salles y Valenzuela, De la Peña y De la Torre, etc. Sin embargo, una de las características propias de la colonia Ajusco es que, al no ser propiamente un “pueblo urbano” ni una unidad habitacional o una vecindad, la forma identitaria se construye alrededor de la fiesta religiosa, pero no con las características de homogeneidad que develaban los estudios de la década de 1990 sobre el tema, sino más bien el rasgo particular es la heterodoxia y la heterogeneidad.

Así, las fiestas, las mayordomías, los sistemas de cargos y demás formatos de organización festiva y participación colectiva tienen una importancia capital, pero conviven con otras expresiones que pueden ser completamente distintas (como los paseos que realizan grupos pentecostales por las calles del barrio o las prédicas dominicales en plena Av. Aztecas), o pueden interactuar con las propias fiestas populares encontrando en ellas un canal de participación y comunicación (como la presencia de danzantes aztecas en la fiesta del Señor de la Misericordia). El dinamismo de este tejido barrial ya no depende exclusivamente de la fiesta (aunque en ella se encuentran múltiples actores). Dicho de otro modo, chinelos, vírgenes, Santa Muerte, danzantes, predicadores, grafiteros, etc., construyen un espacio público con grados diferentes de interacción —normalmente sin generar mayor conflicto— y rediseñan una dinámica barrial basada en la diversidad y la convivencia. En esta dinámica, por supuesto que

es la religiosidad popular la que alberga en su gran paraguas múltiples expresiones, dejando que la creatividad y la reinención sean la característica principal.¹

LAS FRONTERAS BORROSAS DEL CAMPO RELIGIOSO

En el sugerente artículo donde Bourdieu analiza el campo religioso europeo a mediados de la década de 1980, observa una “redefinición de los límites del campo religioso”, donde se da una “suerte de disolución de lo religioso en un campo más amplio que está acompañada por una pérdida del monopolio de la cura de las almas en el sentido antiguo”. Este autor concluye que “en este campo religioso redefinido, campo de fronteras difusas, asistimos a una lucha de la competencia nueva entre agentes de un nuevo tipo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia” (Bourdieu, 1985: 257-258).

El análisis de Bourdieu sirvió para construir el capítulo cuarto y la distribución de los actores en el campo religioso de la colonia Ajusco y, como se vio en aquel apartado, el estado de evolución del campo cuya característica es que las fronteras están poco definidas en las ofertas. De hecho, el formato es movedizo y dinámico, lo que lleva a la constante adecuación de los agentes, los discursos, los servicios; en suma, una redefinición de los valores del capital que posee cada agente. Quizás uno de los ejemplos que mejor ilustran esta dinámica es la transformación de miembros de Comunidades Eclesiales de Base que, luego de transitar por una militancia socio-política y espiritual, devienen médicos homeópatas —sin dejar sus anteriores atribuciones—; el lugar en la parroquia que otrora estaba dedicado a una cooperativa que socializaba víveres y alimentos, hoy es su consultorio.

Si al interior del campo religioso las fronteras son porosas, lo propio sucede en la relación de este con otros campos. No deja de llamar la atención que, como se describió oportunamente, el día de la fiesta nacional el acto central se lo realice en el atrio de la

¹ Una reflexión más pormenorizada sobre el tema se puede encontrar en Suárez, 2015.

parroquia y el “Grito” lo dé el sacerdote con una retórica que evoca la independencia, la religión y la crítica social (Suárez, 2015).

EL *HABITUS FLEXIBLE* DE LA RELACIÓN CON LO SAGRADO: LAS NUEVAS TRANSACCIONES DE SENTIDO

Los datos cualitativos y cuantitativos recogidos en esta investigación muestran cómo los creyentes administran registros culturales de distintos orígenes. En el México de hoy se puede tener devoción a la Virgen de Guadalupe y a la Santa Muerte; creer en la Trinidad y en la naturaleza; ir a eucaristía católica y consultar a chamanes; en suma, es un tiempo no de opciones excluyentes sino complementarias, no contradictorias. Es el tiempo del “y”, no del “o”; de la asociación, no de la oposición.

El fenómeno no es nuevo, de hecho ha sido una preocupación de las ciencias sociales en el continente desde hace varias décadas. Zavaleta habla de la “formación social abigarrada” para explicar los múltiples proyectos societales que conviven en una sola nación —particularmente pensando en Bolivia— (Zavaleta, 2010).² Bastide, en sus tempranas observaciones sobre la religiosidad afrobrasileña, anotó cómo ciertos individuos pertenecían a dos mundos y lograban conciliarlos sin conflicto porque se sentían de ambos y podían administrarlos con facilidad, lo que llamó el “principio de corte” (Bastide, 1955); años más tarde Frigerio reflexionará sobre el mismo tema proponiendo la idea de “puentes cognitivos” entre la religiosidad popular y la umbanda (Frigerio, 1999).

En México la discusión tiene también larga data. Bolívar Echeverría por ejemplo analiza el *Nican mopobua* como un documento donde “coinciden dos proyectos de enfrentar de manera igualmente barroca una situación de crisis ontológica de identidad: el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles expulsados del suyo” (Echeverría, 2010: 206), de

² Dice Luis Tapia: “Las sociedades multisociales son aquellas donde coexisten y se superponen diferentes sociedades o matrices de relaciones sociales de diversa cualidad y tiempos históricos, en su carácter desarticulado y de duración más o menos colonial de la sobre posición” (Tapia, 2002).

donde surgiría el *ethos* barroco como “un drama histórico cuya peculiaridad reside en que está determinado por un estado de empaté e interdependencia entre dos propuestas antagónicas de forma para un mismo objeto” (Echeverría, 2011: 47).

Bonfil Batalla argumentó su propia lectura centrándose en la discusión sobre el mestizaje: “Hubo mestizaje. Lo hay. Pero no como mezcla equilibrada de sangres en la que cuenta lo mismo la india que la europea, sino más bien como injertos de allá en el sólido tronco de aquí, o como arroyuelos que se incorporan al majestuoso curso del río que es el indio” (1989, 32).³ García Canclini acuñó la tesis de las “culturas híbridas”, estudiando cómo se mezclan “los cruces socioculturales” entre lo tradicional y lo moderno, subrayando la “heterogeneidad multitemporal” de las naciones (García Canclini, 2009: 14-15). Lomnitz sugiere una “*coexistencia* de varias formulaciones de la vida y el tiempo” (Lomnitz, 2006: 20).

Estudios empíricos sobre lo religioso abonaron a la misma discusión. Salles y Valenzuela, en su trabajo sobre las fiestas e identidades en Xochimilco, observaron que estas “incorporan de manera abigarrada elementos sacros y profanos, novedosos y tradicionales, oficiales y populares, de integración y de resistencia cultural” (Salles y Valenzuela, 1997: 17). De hecho, sus sistemáticas observaciones los llevan a sostener que “para explicar la pervivencia de tales tradiciones, recurrir al componente rural del contexto demostró ser ampliamente insuficiente. Por eso, sostenemos que dichas expresiones reflejan sincretismos que combinan herencias de culturas pretéritas con rasgos contemporáneos” (Salles y Valenzuela, 1997: 18). Por su parte, Portal, al estudiar la religiosidad popular en Tlalpan y Milpa Alta, observaba que “lo que tenemos ante nosotros no

³ Dice Bonfil: “La noción del mexicano como mestizo es una patraña ideológica, un eufemismo para tratar de ocultar, o al menos minimizar, la abrumadora predominancia de lo indio en el conjunto del pueblo mexicano. Solo el aislamiento creciente y el pertinaz racismo de algunas elites les permite no reconocer esa piel morena, ese cabello negro y lacio, esos pómulos altos y esos ojos rasgados de mirada intensa, los rastros distintivos y más generalizados del rostro mexicano. Nuestra cara, sin afeites, disimulos o negaciones imposibles. Este es, a fin de cuentas, un pueblo indio, por más que les pese a algunos” (1989: 32). “No ha habido fusión de civilizaciones que haya dado lugar a una nueva cultura ‘mestiza’, diferente de las dos originales; persiste, en cambio, la presencia en muchos aspectos antagónica e incompatible de la civilización india y la occidental” (1989: 40).

es un fenómeno arcaico o una reminiscencia del pasado, sino una práctica religiosa híbrida, que representa uno de los pilares de la construcción de la imagen del mundo moderno, a través de la cual estos grupos construyen su identidad, ya no como campesinos, sino como ciudadanos del DF” (Portal, 1995: 41).

Como se ha mencionado, Daniel Gutiérrez realiza una diferenciación en las distintas maneras de conceptualizar el fenómeno. Para este autor, existe

pluralidad religiosa cuando se trata de una convivencia de diversos elementos espirituales y sagrados en un espacio y tiempo específicos, donde no existe una verdadera combinación sino una cohabitación [...]. Se trata de una interrelación de diferentes elementos, pero que no llegan a mezclarse o a intrarrelacionarse, sino que cada elemento religioso se encasilla en el espacio designado (Gutiérrez, 2005: 621).

Pero a la vez “cuando este pluralismo religioso se ve superado y trastocado en sus límites por la combinación de diversos elementos opuestos o similares, nos encontramos con un proceso llamado sincretismo religioso” (Gutiérrez, 2005: 622).⁴

¿Cuál es la orientación conceptual más apropiada para explicar lo que hemos observado en los datos empíricos a lo largo de este libro? La respuesta es tan compleja como la propia realidad. Lo que podemos observar es que, retomando la reflexión teórica del capítulo primero, las disposiciones o *habitus* individuales que hoy se ponen

⁴ “Por lo general se habla de sincretismo cuando se hace referencia a la complejidad de elementos en parte autóctonos [...] en combinación con elementos extranjeros [...], donde los últimos parecen no ser lo suficientemente asimilados o son adaptados a las estructuras míticas de la tradición autóctona, con los que conforma una religiosidad específica con tintes originarios [...]. La hibridación religiosa, por lo general, es aquel espacio o entidad conformada por una concatenación o colección de varios productos espirituales que no se combinan ni se mezclan entre sí, más bien se ‘rejunten’ como herramientas espirituales utilizadas separadamente o específicamente según el momento en que se requiera” (Gutiérrez, 2005: 622-623). “Para el análisis de la religiosidad mexicana es importante la manera en que los agentes sociales pueden combinar perfectamente diferentes prácticas sin por ello cuestionar su adhesión institucional a alguna religión oficial o considerada como tal, pues eso complementa los anteriores estudios y planteamientos, y nos hace ver que la combinación de creencias y la diversidad de apropiaciones no solamente están presentes en el ámbito popular rural cristiano (religiones populares), sino también en la esfera del catolicismo mismo, no como forma de transformación sino como modo de complementariedad y actualización” (Gutiérrez, 2005: 625).

en juego son transacciones estructurales de sentido donde “los trazos simbólicos potencialmente disponibles son reapropiados en una composición parcialmente nueva” (Remy, 1990: 131). La recomposición en el *habitus religioso flexible* es el resultado tanto de las búsquedas de sentido personales y de la estructura precedente, como de la disponibilidad de opciones de la oferta cultural en la cual el individuo se desenvuelve. Se trata del trabajo que los sujetos realizan consigo mismos, “renegociando sus interiorizaciones de sentido y reconfigurándolas de acuerdo a las provocaciones [que] resultan de sus experiencias de existencia” (Hiernaux, 2005: 328).

Esta idea está presente, como lo hemos visto al inicio, en la reflexión del *habitus clivé* de Bourdieu (Suárez, 2012c). Además, similar interpretación ha hecho Pierre Sanchis respecto de la realidad brasilera cuando explica su idea del sincretismo como

la tendencia a utilizar relaciones aprehendidas en el mundo del otro para resistemizar en su propio mundo [...]. No se trata [...] de una forma de confusión o mezcla de “naturalezas” sustantivas [...] sino de afirmar la universalidad de un proceso, polimorfo y causante en múltiples e imprevistas dimensiones que consiste en la percepción —o la construcción— colectiva de homologías de relaciones entre el universo propio y el universo del “otro” (Sanchis, 1994: 7).

Así, operativamente se puede comprender que en un relato una persona pueda vivir sin contradicción devociones distintas, o que perciba intensamente la presencia de Dios tanto en un ritual católico oficial como en el consumo de estupefacientes. Aunque con acentos y proporciones distintas, esta disposición —construida en el transcurso de la historia personal, alimentada por las experiencias significativas y rediseñada constantemente en un contexto social particular— permea la religiosidad actual en sus distintos rostros y se posesiona como un nuevo modelo de relacionamiento con lo sagrado.

EXPERIENCIA RELIGIOSA

La religiosidad actual se nutre de experiencias religiosas significativas que son las que marcan y construyen el *habitus flexible* del que

venimos de hacer referencia. Empíricamente, hemos visto cómo la diversidad de vivencias —que pueden ser institucionales, cotidianas o extra-ordinarias—, son las que le alimentan la fe. En términos sociológicos, la noción de “experiencia” es trabajada por Dubet (1994), quien al constatar el agotamiento de la sociedad industrial y los modelos de la sociología clásica para analizarla, y considerando que el mundo social carece de un centro y una visión unificada, sugiere la construcción del concepto de *experiencia social* para “designar conductas individuales y colectivas dominadas por la heterogeneidad de sus principios constitutivos, y por la actividad de los individuos que deben construir el sentido de sus prácticas en el seno mismo de esa heterogeneidad” (Dubet, 1994: 15).⁵

Frente a las diferencias en los principios que constituyen la vida colectiva, y el hecho de que los actores se enfrenten a múltiples lógicas de acción, los individuos acuden a su experiencia como fuente de sentido. Esta evoca dos dimensiones: por un lado, una emocional (una “manera de probar”) que tiene que ver con una representación de lo vivido (experiencia amorosa, estética, religiosa, etc.), y, por otro lado, es una actividad cognitiva, “una manera de construir lo real y sobre todo de ‘verificarlo’, de *experimentarlo*” (Dubet, 1994: 93). Esto no niega que la experiencia suceda en un contexto cultural preestablecido que pone barreras y límites y de donde se alimenta; pero no es menos cierto que estos sean cuestionados o releídos —sea para aceptarlos o rechazarlos— desde las experiencias vividas.

La experiencia religiosa cumple precisamente con esas funciones en la manera de relacionarse con lo sagrado, como se ha podido observar en los distintos capítulos de este libro.

⁵ De acuerdo con esta perspectiva, la noción de *experiencia* es más adecuada para analizar conductas sociales (más que los roles, clases, posiciones, estrategias de interés, etc.) y sugiere tres elementos que la constituyen:

La heterogeneidad de los principios culturales y sociales organiza las conductas. Los actores se desenvuelven no a partir de un programa sino a partir de “elementos diversos de su vida social y la multiplicidad de las orientaciones que llevan en sí”.

La distancia subjetiva que los individuos sostienen con el sistema. Los actores guardan distancia con su lógica de acción (no se encuentran plenamente identificados con ella), y distancia consigo mismos que proviene de la heterogeneidad de las lógicas de acción.

La construcción de la experiencia colectiva reemplaza la noción de alienación en el corazón del análisis sociológico (Dubet, 1994: 16-18).

TRES MATRICES CULTURALES

Los datos observados nos muestran que la religiosidad mexicana actual —pensando a partir de la colonia Ajusco, pero el razonamiento no se restringe en esa colonia— se nutre de tres matrices culturales de largo aliento: la rural-popular, la urbano-moderna, la *ecosofía*. La primera está compuesta por las dinámicas del catolicismo popular, la cultura indígena y sus formas de devoción, intercambio y negociación con lo sagrado. Como se ha visto, en la colonia Ajusco estas expresiones son las que marcan el ritmo cultural y religioso del barrio. Pero no se restringen al ámbito de lo sagrado, sino que a la vez ingresan a otros campos, por ejemplo —y con contundencia—, al de la salud, donde los curanderos o chamanes juegan un rol fundamental en la atención del cuerpo. Asimismo estas prácticas establecen una dinámica paralela y con amplios grados de autonomía en la distribución de poderes, dinero, prestigio, reorganización de los tiempos, etc. El proceso de urbanización y digitalización de la vida contemporánea no ha desplazado esta matriz, sino que más bien esta se ha montado en la tecnología y la urbanidad para su expansión y desarrollo.

La segunda matriz es el resultado de la urbanización y en general del proyecto de modernización racionalista instalado en México en el transcurso del siglo XX como parte del eco del impulso revolucionario. La práctica religiosa difundida por la teología de la liberación —por ejemplo, pero se puede pensar en otras expresiones— es en parte resultado de la idea de emancipación racional propia de la modernidad que ha tenido un impacto importante en la sociedad mexicana. Y al igual que en el caso anterior, no se restringe a lo religioso —aunque ahí se expresa con claridad— sino que abarca también lo educativo, la salud, la política. En los datos aquí enseñados, es fácil encontrar trazos de esta matriz tanto en datos cuantitativos como en los relatos.

El tercer elemento que denominamos *ecosofía* contiene elementos propios del discurso global que estamos viviendo y que se materializa en el ingreso de nociones nuevas a los dispositivos de creencia, como la reencarnación, el encuentro con el cosmos, la energía, el rol de la naturaleza en la religiosidad y su cuidado, etc. Son contenidos

que pueden tener distintos orígenes, desde orientales hasta ser el resultado de los medios de comunicación masiva con las películas norteamericanas, sin dejar de considerar que en ocasiones se trata de reinterpretaciones de las propias prácticas indígenas tradicionales con el lente contemporáneo.

Se debe señalar que los operadores de base que atraviesan las tres matrices son los contenidos del catolicismo tradicional que de múltiples maneras son retomados o reinterpretados por cada una de las opciones. Asimismo, se trata no de una triada excluyente, sino que, por el contrario, todas las combinaciones son posibles, poniendo el acento en una u otra, o dejando que la preponderancia de alguna se deje ver con mayor claridad sin negar la presencia de las demás. Los modelos puros no son los más significativos, sino que más bien la característica de la religiosidad actual es la combinación y las nuevas formas de articulación que los creyentes realizan en su práctica. Varían las proporciones y preponderancias.

UNA DIMENSIÓN GENERACIONAL

Como se ha visto en el capítulo quinto, el factor generacional es fundamental. Particularmente, las personas de menos de 30 años, es decir nacidas en la década de 1980, tienen mayor sensibilidad a formas religiosas nuevas, y encarnan con más claridad el *habitus flexible* al que hemos hecho referencia párrafos arriba. Esta generación, consumidora de medios masivos de comunicación y que vive las contradicciones propias del último periodo histórico, así como sus angustias y salidas, se desmarca de los otros grupos etarios que globalmente presentan una menor distancia entre ellos. Decíamos entonces que, por un lado, la tesis de la “mutación cultural” de Bajoit y Franssen (1995) cobra relativa relevancia, y por otro lado lo hacen las reflexiones de Yves Lambert (2004) en el sentido de que la edad sería, en estos tiempos, un factor clave de diferenciación de actitudes religiosas.⁶

⁶ La comparación en términos generacionales en el ámbito nacional con base en distintas encuestas la encontramos en Suárez, 2014.

Sin duda, ocuparse del problema religioso en México en la actualidad es un desafío desbordante por su complejidad y por las múltiples dimensiones que se deben contemplar. Este libro trata de explicar y comprender algunos de los comportamientos y dar un aporte a la amplia bibliografía sobre el tema, pero a la vez, como en toda investigación, despierta nuevas preguntas que tendrán que ser atendidas en nuevos proyectos.

Bibliografía general

- ABORTES, Luis. 2004. "El último tramo, 1929-2000". En *Nueva historia mínima de México*. México: El Colegio de México.
- AGUADO, José Carlos, y María Ana Portal. 1992. "Identidad, ideología y ritual". *Texto y Contexto*, núm. 9 (UAM-I).
- ALBÓ, Xavier (comp.). 1981. *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA.
- ALBÓ, Xavier, y Matías Preiswerk. 1986. *Los señores del Gran Poder*. La Paz: CTP.
- ALONSO, Jorge (comp.). 1980. *Lucha urbana y acumulación de capital*. México: La Casa Chata.
- ALONSO, Jorge. 1984. *Crepitar de banderas rojas*. México: Cuadernos de La Casa Chata núm. 101, CIESAS.
- ÁLVAREZ SANTALÓ (coord.). 1989. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos.
- AMEIGEIRAS, Aldo Rubén. 2008. *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional / Universidad Nacional de General Sarmiento.

- AMEIGEIRAS, Aldo, y Beatriz Alem. 2011. *Culturas populares y culturas masivas*. Buenos Aires: Imago Mundi / Universidad Nacional de General Sarmiento.
- ARAUJO, Kathya, y Danilo Martuccelli. 2012. *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. Santiago: LOM.
- ARGYARIADIS, Kali, 2005a. “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos*, núm. 18: 29-52.
- ARGYARIADIS, Kali, 2005b. “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. *Desacatos*, núm. 17: 85-106.
- ARGYARIADIS, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.). 2008. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco / CEMCA / IRD / CIESAS / ITESO.
- AZUELA, Antonio. 1999. *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México: El Colegio de México.
- BAJOIT, Guy, y Abraham Franssen. 1995. *Les Jeunes dans la Compétition Culturelle*. París: Presses Universitaires de France.
- BAJOIT, Guy. 1992. *Pour une sociologie relationnelle*. París: Presses Universitaires de France.
- BAJOIT, Guy. 2003. *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago: LOM.
- BAJOIT, Guy. 2008a. “La renovación de la sociología contemporánea”. *Cultura y representaciones sociales*, año 3, núm. 5 (septiembre).
- BAJOIT, Guy. 2008b. *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- BAJOIT, Guy. 2009. “La tiranía del ‘Gran ISA’”. En *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 3, núm. 6 (marzo).

- BAJOIT, Guy. 2012. "Conclusiones". En *El nuevo malestar en la cultura*, coordinado por Suárez, Zubillaga y Bajoit. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- BAJOIT, Guy. 2013. "La emancipación del individuo en la historia de la cultura occidental". En *La sociedad de la incertidumbre*, coordinado por Suárez, Bajoit y Zubillaga. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- BASTIAN, Jean Pierre. 1986. "Disidencia religiosa protestante e imperialismo en México". En *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México: Siglo XXI.
- BASTIAN, Jean Pierre. 1989. *Los disidentes: protestantes y revolución en México*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- BASTIAN, Jean Pierre. 1990. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA.
- BASTIAN, Jean Pierre. 1997. *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean Pierre. 2011. "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas". En *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Odgers. Tijuana / México: Colef / CIESAS.
- BASTIDE, Roger. 1955. "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien". *Anais do XXXI congresso internacional de Americanistas (1)*, Sao Paulo, Anhembi: 493-503.
- BOFF, Clodovis. 1993. *Teologia e prática. Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes.
- BONFIL BATALLA, Carlos. 1989. "Los rostros verdaderos del México profundo". En *Signos de identidad*, coordinado por Carlos Martínez Assad. México: IISUNAM / INBA.
- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron. 1998. *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.

- BOURDIEU, Pierre, y Loïc Wacquant. 1995. *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre. 1971a. "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1.
- BOURDIEU, Pierre. 1971b. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, XII.
- BOURDIEU, Pierre. 1979. *La distinction: critique sociale du jugement*. París: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. "Le mort saisit le vif: Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*: 32-33.
- BOURDIEU, Pierre. 1985. "Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique". En *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coordinado por Gilbert Vincent. Ginebra: Labor et Fides.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre. 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*. París: Raison d'Agir.
- CALDERÓN, Fernando, y Mario Dos Santos. 1984. "Hacia un nuevo orden estatal en América Latina". *Cuadernos del Claeh*, núm. 54.
- CALDERÓN, Fernando, y Mario Dos Santos. 1995. *Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración económica en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- CALDERÓN, Fernando, y Norbert Lechner. 1998. *Más allá del Estado, más allá del mercado: la democracia*. La Paz: Plural.
- CAMPICHE, Roland. 1992. *Croire (s) en Suisse*. Lausana: L'Âge d'Homme.
- CANO, Diana. 2012. "Santería cubana en la ciudad de México". Tesis de Licenciatura en Sociología. México: FES-Aragón, UNAM.

- CASILLAS, Rodolfo. 1996. "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes". En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez. México: IFAL / IISUNAM.
- CAVALLI, S. *et al.* 2006. *Âges de la vie et changements perçus*. Ginebra: Centre Interfacultaire de G rontologie, Universidad de Ginebra.
- CERTEAU, Michel de. 1973. *L'absent de l'histoire*. París: Rep res-mame.
- CIRPIANI, Roberto. 2004. *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- COLQUE y Estermann (coords.). 2010. *Movimientos sociales y teología en América Latina*. La Paz: ISEAT.
- CONCHA, Miguel (coord.). 1986. *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México: IISUNAM.
- CORCUFF, Philippe. 2008. "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas". *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 2, núm. 4 (marzo).
- CORCUFF, Philippe. 2009. "Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual". *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 4, núm. 7 (septiembre).
- CORCUFF, Philippe. 2010. "Los procesos de individuación en las ciencias sociales. Debate con el Dr. Philippe Corcuff en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones". En *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 4, núm. 8 (marzo).
- CORTÉS Ruiz *et al.* 2005. *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas en el Estado de México*. México: INAH.
- COVARRUBIAS, Karla, y Rogelio de la Mora (comps.). 2002. *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima: Altexto.
- DASSETTO, Felipe, Jean Pierre Hiernaux y Emile Servais. 1977. "Recherche Sociologique et instrumentation 'linguistique'", *Recherches Sociologiques*, vol. III, núm. 2, Louvain la Neuve: 165-187.
- DE IPOLA, Emilio. 1994. "Las cosas del creer (amenaza, creencia, identidad)". *Revista Sociedad*, de la Facultad de Ciencias Sociales

UBA, s/n, consultada en: http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/ecologiapolitica/cosas_del_creer.pdf en enero 2012.

DE LA FUENTE, Sergio. 2013. "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco". Tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales. México: FCPyS-UNAM.

DE LA PEÑA, Guillermo, y Renée de la Torre. 1990. "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara". *Estudios Sociológicos*, VIII, núm. 24.

DE LA PEÑA, Guillermo. 1980. *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México: Ediciones de La Casa Chata.

DE LA PEÑA, Guillermo. 2004. "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México". *Relaciones*, núm. 100 vol. XXV (otoño).

DE LA TORRE, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez, Zalpa. 2014. *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad de Aguascalientes / Conacyt / CIESAS / El Colegio de Jalisco.

DE LA TORRE, Renée, y Cristina Gutiérrez (coords.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Universidad de Quintana Roo / Subsecretaría de Población / Conacyt.

DE LA TORRE, Renée, y Cristina Gutiérrez. 2011. "La exploración de imaginarios creyentes en Jalisco". En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Higuera. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / Rifrem / La editorial manda.

DE LA TORRE, Renée. 1995. *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. Guadalajara: ITESO.

DE LA TORRE, Renée. 1999. "El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses". En *Creyentes y creencias en Guadalajara*,

- coordinado por Patricia Fortuny, 101-131. Guadalajara: CIESAS / Conaculta / INAH.
- DE LA TORRE, Renée. 2002. "Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización". En *La antropología sociocultural en el México del milenio*, coordinado por De la Peña y Vázquez. México: Fondo de Cultura Económica.
- DE LA TORRE, Renée. 2006. *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: Fondo de Cultura Económica / CIESAS.
- DE LA TORRE, Renée. 2009. "Vigencia de las teologías latinoamericanas". *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Creencias, política y sociedad*, núm. 124, Buenos Aires.
- DE LA TORRE, Renée. 2012. *Religiosidades nómadas / Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS.
- DEL VALLE, Luis. 1996. "Teología de la liberación en América Latina". En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica.
- DELGADO, Álvaro. 2003. *El Yunque: La ultraderecha en el poder*. México: Plaza & Janés.
- DELGADO, Álvaro. 2005. *El ejército de Dios: Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*. México: Plaza & Janés.
- DEMAZIERE, Didier, y Claude Dubar. 1997. *Analyser les entretiens biographiques*. París: Nathan.
- DÍAZ ENCISO, Fernando. 2002. *Las mil y una historias del pedregal de Santo Domingo*. México: Gobierno del Distrito Federal / Conaculta / Habitat.
- DÍAZ NÚÑEZ, Luis Gerardo. 2009. *La teología de la liberación latinoamericana hoy*. México: UNAM.
- DORANTES, Alma. 1999. "Sexo, edad, escuela y religión. En *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinado por Patricia Fortuny Loret de Mola. México: INAH y CIESAS.

- DUBAR, Claude. 2002. *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona: Bellaterra.
- DUBET, Francois, y Danilo Martuccelli. 2000. *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.
- DUBET, Francois. 1994. *Sociologie de l'expérience*. París: Seuil.
- DURAND, Víctor Manuel. 2010. *Desigualdad social y ciudadanía precaria*. México: IISUNAM / Siglo XXI.
- DURKHEIM, Emile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France.
- DUSSEL, Enrique. 1984. *Historia de la iglesia en América Latina*. Bogotá: USTA.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 2011. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- ENCUESTA RECTORÍA DE LA RESURRECCIÓN. 2007. "Encuesta". Fotocopias.
- EUFRASIO, María Montserrat. 2006. "Los ángeles: creencias globales en contextos locales". Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social. Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- EVALÚA D.F. 2011. *Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal*. México: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal.
- FOLLMANN, Ivo. 1994. "Les catholiques et le Parti des travailleurs brésilien". *Social Compass*, vol. 41, núm. 4.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia (coord.). 1999. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS / Conaculta / INAH.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia. 1996. "Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana". En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Giménez. México: IFAL / IISUNAM.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia. 2003. "Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa". En *Religión y*

- cultura*, compilado por Hernández y Juárez. Zamora / México: El Colegio de Michoacán / Conacyt.
- FRAGOSO LUGO, Perla Orquídea. 2007. “La muerte santificada: la fe desde la devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México”. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología social. México: CIESAS.
- FREUD, Sigmund. 1996. *L’avenir d’une illusion*. París: Quadrige Presses Universitaires de France.
- FRIGERIO, Alejandro. 1999. “Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social de movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*. México: UAM Iztapalapa, 18: 5-18.
- GAIGER GERMANI, Luiz Inacio. 1991. “Culture, religion et praxis socio-politique: la pastorale de libération et le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil”. Tesis de doctorado en Sociología defendida en la Universidad Católica de Lovaina.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2009. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Random House Mondadori.
- GARCÍA RUIZ, Jesús. 1990. “Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 71 (julio-septiembre).
- GARCÍA, Roberto. 2010. “Religión en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo”. Tesis de doctorado en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- GARMA, Carlos. 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: UAM / Plaza y Valdés.
- GARZA, Gustavo (coord.). 2000. *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*. México: Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México.
- GARZA, Gustavo, y Crescencio Ruiz. 2000. “La ciudad de México en el sistema urbano nacional”. En *La ciudad de México en el fin del*

- segundo milenio*, coordinado por Garza. México: Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México.
- GAUCHET, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. París: Gallimard.
- GAYTÁN, Felipe. 2008. "Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en México del siglo XXI". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VI, núm. 1: 40-51.
- GIMÉNEZ, Gilberto (coord.). 1996. *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL / IISUNAM.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- GOMEZCÉSAR HERNÁNDEZ, Iván. 2011. "Introducción. Los pueblos y la ciudad de México". En *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, coordinado por Alvarez. México: UNAM / Porrúa.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 1986. "Cuando hablamos de democracia, ¿de qué hablamos?". *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVIII, núm. 3 (julio-septiembre).
- GONZÁLEZ, Fernando. 2011. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección (1961-1968)*. México: Tusquets.
- GONZÁLEZ, José Luis. 2002. *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*. México: Dabar.
- GREIMAS, Algirdas Julien. 1995. *Sémantique Structurale. Recherche de la méthode*. París: Presses Universitaires de France.
- GUTIÉRREZ, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro (coords.). 2011 *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México / Guadalajara: El Colegio de Jalisco / CIESAS.
- GUTIÉRREZ, Cristina. 1996. *Nuevos movimientos religiosos*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- GUTIÉRREZ, Cristina. 2005. *Congregaciones del éxito: interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara.

- GUTIÉRREZ, Daniel (coord.). 2010. *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- GUTIÉRREZ, Daniel. 2005. "Multireligiosidad en la ciudad de México". *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 5.
- GUTIÉRREZ, Daniel. 2008. "La creencia en lo trágico: el culto de la Santa Muerte". En *Religiao & Imagética: Caminhos da devocao popular no Brasil e no México*, coordinado por André Luiz da Silva. Porto Alegre: Marmazem digital.
- GUTIÉRREZ, Daniel. 2010. "De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción". En *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, coordinado por Gutiérrez. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- GUTIÉRREZ, De la Torre y Ávila. 2007. "Censo y diversidad religiosa: alcances y límites". En *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, coordinado por De la Torre y Gutiérrez. México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Universidad de Quintana Roo / Subsecretaría de Población / Conacyt.
- HAESBAERT, Rogério. 2011. *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- HERNÁNDEZ, Alberto, y Carolina Rivera (coords.). 2009. *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: Colef / CIESAS / Colmich.
- HERNÁNDEZ, Miguel. 1999. *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1993. *La Religion pour Mémoire*. París: Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti*. París: Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2008. "Algunas paradojas de la modernidad religiosa". *Versión* 21: 15-29.

- HIERNAUX, Jean Pierre, y Agnés Ganty. 1977. "Sociologie des groupes chrétiens contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective". Louvain-la-Neuve, fotocopia.
- HIERNAUX, Jean Pierre, y Jean Remy. 1978. "Sociopolitical' and 'charismatic' symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning". *Social Compass*, XXV, / 1.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 1977. "L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique". Dissertation doctoral, 3 vols. Louvain-la-Neuve: UCL.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 1987. "Rapport a soi et fonctionnement ideologique / Une procedure d'analyse". En *La représentation de soi - Etudes de Sociologie et d'ethnologie*, compilado por Kellerhals et Lalive d'Epinay. Ginebra: Université de Genève.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 1995. "Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux". En *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*. París: Armand Colin.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 1996. "Symboliques sociales et 'religion'. Rétrospectives et prospectives autour de l'objet". En *Figures des Dieux, Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, compilado por Liliane Voye. París / Bruselas: De Boeck Université.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 1997. "Lire pour médite. Documentation de référence pour le cours 'Systèmes symboliques et Religion'". Louvain la Neuve: UCL, fotocopias.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 2005. "Bricolages religieux ou transactions symboliques". *Social Compass*, vol. 52, núm. 3.
- HIERNAUX, Jean Pierre. 2006. "Repensar la religión en un mundo en transformación". *Relaciones*, 108, vol. XXVII.
- HIGUERA, Antonio (coord.). 2011 *Religión y culturas contemporáneas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / RIFREM.
- HIGUERA, Antonio. 2007. "Testigos de Jehová en Quintana Roo". En *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, coordina-

- do por De la Torre y Gutiérrez. México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Universidad de Quintana Roo / Subsecretaría de Población / Conacyt.
- HIRIART, Hugo. 2009. “La biblioteca de Babel”. *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, núm. 62 (abril).
- HOUTART, François. 1961. “Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine”. *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 12 (julio-diciembre).
- HOUTART, François. 1996. “Nouveaux Mouvements religieux issus du Protestantisme en Amérique Latine”. En *Figures de Dieux. Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, compilado por Liliane Voye. Bruselas: De Boeck Université.
- HUTCHINSON, Steven. 2001. *Economía ética en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- INEGI. 2000. *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI.
- INEGI. 2005. *La diversidad religiosa en México / XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes: INEGI.
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli Beatriz. 2009. “Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México”. *Stockholm Review of Latin American Studies*, núm. 4 (marzo).
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli Beatriz. 2014. *Un pedacito de dios en casa / Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: CIESAS / El Colegio de Michoacán / Universidad Veracruzana.
- LAHIRE, Bernard. 1998. *L’homme Pluriel. Les ressorts de l’action*. París: Nathan.
- LAHIRE, Bernard. 2002. *Portraits Sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. París: Armand Colin.
- LAHIRE, Bernard. 2006. *La culture des individus*. París: La Découverte.

- LALIVE D'EPINAY, C., y S. Cavalli. 2007. "Changements et tournants dans la seconde moitié de la vie", fotocopias. Universidad de Ginebra.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. 1968. *El refugio de las masas. El movimiento pentecostal en Chile*. Santiago: Ed. del Pacífico.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. 1975. *Religion, dynamique sociale et dépendance. Le protestantisme en Argentine et au Chili*. París: Mouton.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. 1991. *Vieillir, ou, la vie à inventer*. París: L'Harmattan.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. 1996. *Entre retraite et vieillesse: travaux de sociologie compréhensive*. Lausana: Réalités sociales.
- LALIVE D'EPINAY, Christian *et al.* 2005. "De l'étude des personnes âgées au paradigme du parcours de vie". En *L'analyse du social. Les modes d'explication*, coordinado por D. Mercure. Quebec: Presses de l'Université Laval.
- LAMBERT, Yves. 2004. "De la classe sociale a la génération comme facteur principal de différenciation des attitudes religieuses". *Social Compass* 51-2: 249-254.
- LEGORRETA, José. 2006. *Identidades eclesiales en disputa: aproximación "socioteológica" a los católicos de la ciudad de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- LEVINE, Daniel. 1980. "Religion and politics, politics and religion / An introduction". En *Churches and Politics in Latin America*, compilado por Daniel Levine. Londres: Sage.
- LOMNITZ, Claudio. 2006. *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ, Armando. 2009. "Intentamos el cambio por razones de fe. El Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) y su opción por un cristianismo de liberación (1964-1999)". Tesis para obtener el título de licenciado en historia. México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- LÓPEZ, Rafael. 2006. *Vestida de sol*. México: Era.

- LOWY, Michael. 1996. *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*. Londres: Verso.
- LOWY, Michael. 1999. *Guerra de dioses*. México: Siglo XXI.
- LUCKMANN, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*. Nueva York: Macmillan.
- LUCKMANN, Thomas. 1976. “Religión y persona en la sociedad moderna”. En *Sociología de la religión*, coordinado por F. Fürstenberg. Salamanca: Sígueme.
- LUCKMANN, Thomas. 1980. “La decadencia de la religión en la iglesia”. En *Sociología de la religión*, coordinado por R. Robertson. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍN, Eloísa. 2007. “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’”. En *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, coordinado por Carozzi y Ceriani. Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur / Biblos.
- MARTUCCELLI, Danilo, y François de Singly. 2012. *Las sociologías del individuo*. Santiago: LOM.
- MARTUCCELLI, Danilo. 2006. *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. París: Armand Colin.
- MARTUCCELLI, Danilo. 2007. *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago: LOM.
- MARZAL, Manuel. 1994. “La religión quechua surandina peruana”. En *El rostro indio de Dios*, compilado por Manuel Marzal. México: CRT / UIA.
- MASFERRER, Elio. 2011. *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.
- MEYER, Jean. 1988. *La Cristiada 1. Guerra de los cristeros; 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado (1926-1929); 3. Los cristeros*. México: Siglo XXI.
- MICHEL, Patrick. 1993. “Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institu-

- tion, hommage à Michel de Certeau”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 82 (abril-junio).
- MÍGUEZ, Daniel, y Pablo Seman (comps.). 2006. *Entre santos, cumbras y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.
- MORELOS, René. 2000. “Delegación Coyoacán”. En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, coordinado por Gustavo Garza. México: Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México.
- NAVARRO, Bernardo, y Pedro Moctezuma. 1989. *La urbanización popular en la ciudad de México*. México: Nuestro Tiempo / IIEUNAM.
- NEGRETE, María Eugenia. 2000. “Migración”. En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, coordinado por Gustavo Garza. México: Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México.
- ODGERS, Olga (coord.). 2011. *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana / México: Colef / CIESAS.
- PARKER G., Cristián. 1986. *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*. Lovaina-la-Nueva: Centre de Recherches Socio-religieuses, Universidad Católica de Lovaina.
- PARKER G., Cristián. 1993. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- PARKER G., Cristián. 2005. “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”. *América Latina Hoy*, núm. 41.
- PARKER G., Cristián. 2008. “Introducción”. *Social Compass*, vol. 55, núm. 3.
- PARKER G., Cristián. 2011. “Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad”. En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Higuera. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / RIFREM.

- PASTOR, Raquel. 2008. "El proceso de los cristianos identificados con la teología de la liberación". En *Identidad, sociedad y política*, coordinado por Bokser y Velasco. México: UNAM.
- PATIÑO, Eugenia. 2005. *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes: Conciuculta / Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- PERDIGÓN CASTAÑEDA, J. Katia. 2008. *Santa Muerte, protectora de los hombres*. México: INAH-Educal.
- PIXLEY, Jorge, y Clodovis Boff. 1987. *Opção pelos Pobres*. Petrópolis: Vozes.
- PORTAL ARIOS, Ana María. 1995. "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". *Alteridades*, v. 5 (9).
- PORTAL ARIOS, Ana María. 2009. "Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México". *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 30.
- PORTAL, María Ana, y Cristina Sánchez. 2010. "Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa". *Nueva Antropología*, vol. XXIII, núm. 73.
- PORTAL, María Ana, y Lucía Álvarez. 2011. "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica". En *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, coordinado por Álvarez. México: UNAM / Porrúa.
- PUENTE LUTTEROTH, María Alicia. 2002. *El movimiento cristero. Una pluralidad desconocida*. México: Progreso.
- RAMÍREZ KURI, Patricia. 2007. "Espacio local y diferenciación social en la ciudad de México". *Revista Mexicana de Sociología*, 69, núm. 4 (octubre-diciembre): 641-682.
- RAMÍREZ SAIZ, Juan Manuel. 1986. *el movimiento urbano popular en México*. México: Siglo XXI / IISUNAM.

- RECTORÍA DE LA RESURRECCIÓN. 2004. "Planificación estratégica 2004-2007". Fotocopias, México.
- REMY, Jean, Jean Pierre Hiernaux, Emile Servais. 1975. "Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques". En *Changement social et Religion, Actes de la 13^e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*. París.
- REMY, Jean, Liliane Voye, Emile Servais. 1991. *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*. Bruselas: De Boeck.
- REMY, Jean, y Jean Pierre Hiernaux. 1982. "Utopies et crises de l'ordre symbolique: Essai de conceptualisation et d'instrumentation pour des analyses comparatives". *The annual review of the social sciences of Religion*, vol. 6.
- REMY, Jean, y Jean Pierre Hiernaux. 2001. "Entre structures psychiques et structures sociales: Régulations croisées, irréductibilité et autonomies relatives". En *Religion et développement humain: questions psychologiques*, bajo la dirección de V. Saroglou y D. Hutsebaut. París: L'Harmattan.
- REMY, Jean. 1990. "L'analyse structurale et la symbolique sociale", *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- RIVERA FARFÁN, Carolina (coord.). 2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México. UNAM / CIESAS / Cocytch / Secretaría de Gobierno de Chiapas / Secretaría de Gobernación.
- RIVERA FARFÁN, Carolina. 1988. *Vida Nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- ROMERO DE SOLÍS, José Miguel. 2006. *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1989-1992)*. México: Universidad de Colima / Archivo Histórico del Municipio de Colima / El Colegio de Michoacán / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- SAENZ, Jaime. 2008. *Piedra imán*. La Paz: Plural.

- SALLES, Vania, y José Manuel Valenzuela. 1997. *En muchos lugares y todos los días / Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México: El Colegio de México.
- SANCHIS, Pierre. 1994. “Pra nao dizer que nao falei de sincretismo”. *Comunicacoes do ISER*, núm. 45.
- SEVILLA, Amparo, y María Ana Portal. 2005. “Las fiestas en el ámbito urbano”. En *La antropología urbana en México*, coordinado por García Canclini. México: Conaculta / UAM / Fondo de Cultura Económica.
- SILVA GOTAY, Samuel. 1989. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. San Juan de Puerto Rico: Huracán.
- SOTA GARCÍA, Eduardo. 2010. *Religión “por la libre”: un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. México: Universidad Iberoamericana.
- SPEDDING, Alison. 2011. *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Mama Huaco.
- SUÁREZ, Alejandro. 2000. “La situación habitacional”. En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, coordinado por Gustavo Garza. México: Gobierno del Distrito Federal / Colegio de México.
- SUÁREZ, Hugo José (coord.). 2008. *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. México: El Colegio de Michoacán / IISUNAM.
- SUÁREZ, Hugo José (coord.). 2014. *Las formas de pertenecer. Institución, individuo y sociedad. Memoria del Coloquio Internacional Creatividad social y cultura emergente*, realizado del 12 al 14 de abril de 2011, versión electrónica. México.
- SUÁREZ, Hugo José, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coords.). 2013. *La sociedad de la incertidumbre*. México: IISUNAM.
- SUÁREZ, Hugo José, Verónica Zubillaga y Guy Bajoit (coords.). 2012. *El nuevo malestar en la cultura*. México: IISUNAM.

- SUÁREZ, Hugo José. 2003a. *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz: Muela del Diablo.
- SUÁREZ, Hugo José. 2003b. *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*. La Paz: Muela del Diablo.
- SUÁREZ, Hugo José. 2006. “Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria”. *Relaciones*, vol. XXVII, núm. 108 (otoño), Zamora, Michoacán: 19-27.
- SUÁREZ, Hugo José. 2008. “Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 142 (abril-junio).
- SUÁREZ, Hugo José. 2009. “El modelo de catolicismo socioreligioso. Análisis de una entrevista a partir del método estructural”. En *Pluralismo epistemológico*, coordinado por Luis Tapia. La Paz: Clasco / CIDES / Muela del Diablo / Comuna.
- SUÁREZ, Hugo José. 2010a. “Lo religioso y lo político en América Latina”. En *Movimientos sociales y teología en América Latina*, coordinado por Colque y Estermann. La Paz: ISEAT.
- SUÁREZ, Hugo José. 2010b. “El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D.F.)”. *Revista Estudios Sociales Nueva Época*, núm. 7.
- SUÁREZ, Hugo José. 2011. “Un catolicismo estratégico”. En *Religión y culturas contemporáneas*, compilado por Higuera. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / RIFREM.
- SUÁREZ, Hugo José. 2012a. *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: IISUNAM / Quinta Chilla.
- SUÁREZ, Hugo José. 2012b. “Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas”. *Alteridades*, núm. 45.
- SUÁREZ, Hugo José. 2012c. “Habitus clivé. Time in the theory of habitus in Pierre Bourdieu”. *Revista Latina de Sociología*, 2: 56-68, <http://revistalatinadesociologia.com>.
- SUÁREZ, Hugo José. 2013. “Compromiso y fe. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la colonia El

- Ajusco". En *La sociedad de la incertidumbre*, coordinado por Hugo José Suárez, Guy Bajoit, Verónica Zubillaga. México: IISUNAM.
- SUÁREZ, Hugo José. 2014. "Con el peso de los años". En *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, coordinado por De la Torre, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez, Zalpa. México: Universidad de Aguascalientes / Conacyt / CIESAS, El Colegio de Jalisco.
- SUÁREZ, Hugo José. 2015. "La fiesta religiosa popular en la ciudad". En *La fiesta mexicana*, coordinado por Florescano. México (en prensa).
- TAHAR CHAOUCH, Malik. 2007^a. "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina". *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, núm. 1.
- TAHAR CHAOUCH, Malik. 2007b. "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología*, v. 69, núm. 3.
- TAPIA, Luis. 2002. *La condición multisocietal. Multiculturalismo, pluralismo, modernidad*. La Paz: Muela del Diablo.
- TOURAINE, Alain. 1988. *La Parole et le Sang, Politique et société en Amérique Latine*. París: Odile Jacob.
- TOURAINE, Alain. 2005. *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. París: Fayard.
- UÑA JUÁREZ, Octavio, y Alfredo Hernández Sánchez (coords.). 2004. *Diccionario de sociología*. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos / ESIC, consultado en http://books.google.com.mx/books?id=oSzo_Nqwe20C&pg=PA1203&lpg=PA1203&dq=religiosidad+popular&source=web&ots=Pf7gVJUzYw&sig=lpdhbpXMb0KIPcYBV6fhvmyfT5s&hl=es&sa=X&oi=book_result&resnum=10&ct=result#PPA1203,M1 el 2 de octubre de 2008.
- VOYÉ, Liliane, y Karen Dobbelaere. 2001. "De la religion: ambivalentes et distancements". En *Belge Toujours. Fidélité, stabilité, tolé-*

rance. Les valeurs des Belges en l'an 2000. Bruselas: De Boeck Université.

WEBER, Max. 1978. *Sociología de la religión.* Buenos Aires: La Pléyade.

WEBER, Max. 1987. *Economía y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

ZALPA, Genaro. 2003. *Las iglesias en Aguascalientes.* Aguascalientes: CIEM / Universidad Autónoma de Aguascalientes / El Colegio de Michoacán.

ZAVALETA, René. 2010. *Lo nacional popular en Bolivia.* La Paz: Plural.

ZERMEÑO, Sergio. 2005. *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días.* México: Océano.

Anexos

Anexo 1

Cuestionario aplicado de la encuesta de la experiencia religiosa en la Colonia El Ajusco



Nombre del aplicador:		Fecha: __ / __ / 20__
Colonia: 1. Ajusco Norte [] 2. Ajusco Sur [] 3. Otra: _____	Calle:	

El presente cuestionario, se aplica con la finalidad de obtener información para la realización de una investigación acerca del **LA VIDA RELIGIOSA EN ESTA COLONIA**. Misma que es dirigida por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Sociales. El uso de *la información obtenida será exclusivamente confidencial*, por lo cual se agradecen sus sinceras respuestas.

Instrucciones para el aplicador: marque con una **X** la opción que indique el encuestado.

SECCIÓN I: DATOS GENERALES		3. SEXO: F [] M []
1. EDAD: ____ 2. AÑO DE NACIMIENTO: 19 ____		
4. ESTADO CIVIL: 1. SOLTERO [] 2. CASADO O UNIÓN LIBRE [] 3. DIVORCIADO O SEPARADO [] 4. VIUDO []		5. ¿PERTENECE A ALGUNA RELIGIÓN?: 0. NO. SIN RELIGIÓN [] 1. CATÓLICA [] 2. OTRA [] (MOSTRAR TARJETA) CUAL? _____

6. ESCOLARIDAD (MÁXIMO NIVEL ALCANZADO AUNQUE NO HUBIERA FINALIZADO): 1. SIN INSTRUCCIÓN [] 2. PRIMARIA [] 3. SECUNDARIA [] 4. PREPARATORIA O BACHILLERATO [] 5. TÉCNICO [] 6. UNIVERSITARIO [] 7. POSTGRADO []	
7. OCUPACIÓN-EMPLEO: 1. DESEMPLEADO [] 2. PROFESIONISTA [] 3. ESTUDIANTE [] 4. COMERCIANTE, OFICIOS, CUENTA PROPIA [] 5. TRABAJO EN EL HOGAR (AMA DE CASA) [] 6. ASALARIADO NO PROFESIONAL [] 7. JUBILADO [] 8. OTRO: _____	
8. CON QUIÉN VIVE 1. SOLO [] 2. PAREJA [] 3. PADRE/MADRE [] 4. HIJOS [] 5. OTRO FAMILIAR [] 6. AMIGOS []	9. ¿TIENE HIJOS? 1. SÍ [] 2. NO []
10. ¿COMO EVALÚA SU ESTADO DE SALUD? 1. MUY BUENO [] 2. BUENO [] 3. SATISFACTORIO [] 4. BASTANTE MALO [] 5. MALO []	11. APROXIMADAMENTE ¿CUÁL ES EL INGRESO FAMILIAR (EN ESTE HOGAR) MENSUAL POR DISTINTOS CONCEPTOS? 1. MENOS DE 3.500 [] 2. ENTRE 3.500 Y 8.000 [] 3. ENTRE 8.000 Y 16.000 [] 4. MÁS DE 16.000 PESOS [] 12. SU VIVIENDA CUENTA CON: 1. INTERNET [] 2. TELEVISIÓN ABIERTA [] 3. TELEVISIÓN POR CABLE [] 4. TELÉFONO []

SECCIÓN II: CAMBIOS Y EVENTOS EN EL TRANSCURSO DE LA VIDA
13. CAMBIOS IMPORTANTES EN EL TRANSCURSO DEL AÑO PASADO EN EL TRANSCURSO DEL ÚLTIMO AÑO (DESDE SEPTIEMBRE DEL 2008), ¿HA HABIDO CAMBIOS IMPORTANTES EN SU VIDA? SÍ [] NO [] (PASAR A LA 14)
Si sí: ¿CUÁLES FUERON ESOS CAMBIOS? POR FAVOR, DESCRIBA BREVEMENTE CADA UNO DE ELLOS E INDIQUE SI, REALMENTE, HA REPRESENTADO UNA GANANCIA Y/O UNA PÉRDIDA PARA USTED.
CAMBIO 1
Ganancia ☐ Pérdida ☐ Ambas ☐ Ni una, ni otra ☐ No sabría ☐
CAMBIO 2
Ganancia ☐ Pérdida ☐ Ambas ☐ Ni una, ni otra ☐ No sabría ☐

CAMBIO 3		
Ganancia ☐ Pérdida ☐ Ambas ☐ Ni una, ni otra ☐ No sabría ☐		
Otros cambios:		
Ganancia ☐ Pérdida ☐ Ambas ☐ Ni una, ni otra ☐ No sabría ☐		
14. LOS PUNTOS DE INFLEXIÓN EN LA VIDA CONSIDERE AHORA SU VIDA EN GENERAL, ¿CUÁLES HAN SIDO LOS PRINCIPALES PUNTOS DE INFLEXIÓN —DE QUIEBRE—, ESOS MOMENTOS QUE HAYAN SIGNIFICADO ALGO IMPORTANTE EN SU VIDA?		
1. Descripción		
¿En qué ha sido un punto de quiebre?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?
2. Descripción		
¿En qué ha sido un punto de quiebre?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?
3. Descripción		
¿En qué ha sido un punto de quiebre?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?
4. Descripción		
¿En qué ha sido un punto de quiebre?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?

15. LOS EVENTOS HISTÓRICOS QUE MARCARON SU VIDA CONSIDEREMOS AHORA LOS GRANDES EVENTOS O CAMBIOS QUE SE PRODUJERON EN EL PAÍS Y EL MUNDO DURANTE EL TRANCURSO DE SU VIDA. ¿CUÁLES FUERON LOS QUE MÁS LO MARCARON? (MENCIONE COMO MÁXIMO CUATRO EVENTOS)		
1. Descripción		
¿Por qué lo ha marcado de manera particular?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?
2. Descripción		
¿Por qué lo ha marcado de manera particular?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?
3. Descripción		
¿Por qué lo ha marcado de manera particular?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?
4. Descripción		
¿Por qué lo ha marcado de manera particular?		
Año	Su edad en ese momento	¿Dónde se produjo?

SECCIÓN III: LA VIDA RELIGIOSA				
A. LAS CREENCIAS				
16. Usted cree en....				
	Sí	No	Tal vez / no sé	No responde
a) Dios	1	2	3	8
b) El diablo	1	2	3	8
c) La virgen de Guadalupe	1	2	3	8
d) San Luis Rey	1	2	3	8
e) El Señor de los Milagros	1	2	3	8
f) La virgen de la Anunciación	1	2	3	8
g) La virgen de Juquila	1	2	3	8
h) El Niño Pa	1	2	3	8
i) Duendes y troles	1	2	3	8
j) La Santa Muerte	1	2	3	8
k) El Espíritu Santo	1	2	3	8
l) Fantasmas, aparecidos, espíritus	1	2	3	8
m) Nahuales	1	2	3	8
n) Ángeles guardianes	1	2	3	8
o) El cielo	1	2	3	8
p) El infierno	1	2	3	8
q) Los milagros	1	2	3	8
r) La energía dentro de uno mismo	1	2	3	8
s) Otra _____				

17. ¿Qué cree usted que hay después de la muerte? (marcar una)

1. Nada____
2. Vida y resurrección____
3. Cielo, paraíso, infierno____
4. Un encuentro con el cosmos____
5. Reencarnación u otro ciclo vital____
6. No sé____
7. Otra cosa:_____

18. ¿Qué es dios para usted? (marcar una)

1. La fuerza vital o energía____
2. Un ser muy bueno____
3. La Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo)____
4. No sé____
5. No creo en dios____
6. Otra cosa:_____

19. Para usted Jesucristo fue... (marcar una)

1. El que fundó la iglesia Católica____
2. El que vino a liberar a los pobres____
3. El que trae el espíritu divino____
4. Un salvador y redentor del pecado____
5. Un líder religioso al lado de muchos otros____
6. Otra cosa:_____

20. Para usted dónde está dios (marcar una)

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1. En el templo____ | 4. En los pobres____ |
| 2. En la imagen de la Virgen o en otras imágenes____ | 5. Dentro de uno mismo____ |
| 3. En todas partes____ | 6. En ninguna parte (no existe)____ |

B. LA RELACIÓN CON LA INSTITUCIÓN

21. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones?				
	De acuerdo	En desacuerdo	Ni de acuerdo ni en desacuerdo	No sabe / no responde
Yo cumplo las leyes y obligaciones de mi iglesia	1	2	3	8
Yo escucho las recomendaciones de mi iglesia e intento cumplirlas	1	2	3	8
Confío en el sacerdote, pastor o ministro porque representa la autoridad de mi iglesia	1	2	3	8
No necesito ir a la iglesia porque tengo a la Virgen (o al santo) en mi casa	1	2	3	8
Yo tengo mi propio modo de unirme con Dios sin iglesias o ceremonias religiosas.	1	2	3	8

22. ¿Con qué frecuencia participa en una ceremonia religiosa? (marcar una)

- Una vez por semana o más ____
- Una vez al mes ____
- Una vez al año (ceremonias importantes, bautizos, Navidad, etc.) ____
- Casi nunca o nunca ____

C. PRÁCTICAS

23. Cuáles son las razones para no asistir a una ceremonia religiosa (marcar una)

- | | |
|--|-----------------------|
| 1. Falta de tiempo____ | 4. Me aburro____ |
| 2. Falta de interés____ | 5. Está muy lejos____ |
| 3. No me gusta el sacerdote o pastor____ | 6. Otra____ |

24. ¿Qué tan frecuentemente hace usted oración? (marcar una)

- | | |
|----------------------------|---------------------------------|
| 1. Nunca____ | 4. Una vez al mes____ |
| 2. Diario____ | 5. Cada que me nace____ |
| 3. Una vez a la semana____ | 6. Cuando tengo un problema____ |

25. ¿Dónde se siente más a gusto para rezar? (marcar una)

1. En el templo____ 4. Con otros creyentes de mi comunidad ____
 2. En cualquier parte____ 5. No rezo____
 3. Frente a la Virgen o una imagen____ 6. Otro____

26. Existen muchas personas que alimentan su religiosidad utilizando la televisión o la radio. Para alimentar y practicar su fe usted...

	Sí	No	No responde
a) ¿Ve televisión?	1	2	8
b) ¿Escucha radio?	1	2	8
c) ¿Usa Internet?	1	2	8
d) ¿Usa otro medio?	1	2	8

27. ¿Cuál de estas actividades, acostumbra usted practicar?

	Siempre	A veces	Nunca	No sabe/ no responde
a) Altar de muertos	1	2	3	8
b) Peregrinaciones a santuarios	1	2	3	8
c) Carga de energía durante el equinoccio en lugares sagrados como pirámides o santuarios naturales	1	2	3	8
d) Rituales indígenas como danza ritual o baño de temascal	1	2	3	8
e) Limpias con yerberos, curanderos o brujos	1	2	3	8
f) Pagos de manda a virgen o santo milagroso	1	2	3	8
g) Leer Tarot, I-Ching, caracoles, café, runas, que le hagan su carta astral etc.	1	2	3	8
h) Otra_____				

D. RELIGIOSIDAD POPULAR**28. En su hogar, ¿tiene un altar u objeto religioso como una imagen, crucifijo u otro?**

1. Sí____ 2. No____ (pasar a 30. 3. No sabe/ no responde____

29. Si usted tiene un altar personal en casa, ¿a quién, o a quienes, lo tiene dedicado? (marque varias si es necesario)			
	Sí	No	No sabe / No responde
a) A la Virgen de Guadalupe	1	2	8
b) A su ángel guardián	1	2	8
c) Al papa	1	2	8
d) A la Santa Muerte	1	2	8
e) Al santo patrón o patrona de la parroquia	1	2	8
f) A Buda o alguna divinidad oriental	1	2	8
g) A alguna divinidad de Santería cubana (Changó, Yemayá...)	1	2	8
h) Juan Soldado, Malverde, Max Simón, etc. (algún santo no reconocido por la iglesia católica)	1	2	8
i) A otra persona como monseñor Romero o don Sergio Méndez Arceo	1	2	8
j) A algún personaje indígena como Moctezuma, Cuauhtémoc, etc.	1	2	8
k) Al Che Guevara, Emiliano Zapata, Subcomandante Marcos, etc.	1	2	8
l) Otro ¿cuál? _____			

30. ¿Ha recibido alguna imagen de la Virgen o algún santo en su hogar?

1. Sí____ 2. No____ 3. No sabe/ no responde____

31. ¿Con qué frecuencia visita un santuario o realiza un viaje religioso como peregrinación? (marcar una).

1. Nunca____ 3. Una vez al año____ 5. No sabe/ no responde____
2. Una vez al mes____ 4. Cada varios años____

32. En las festividades de la Virgen de Guadalupe en diciembre, ¿reza el rosario con personas del barrio?

1. Sí____ 2. No____ 3. No sabe/ no responde____

33. Durante el año pasado, ¿hizo una manda o algún sacrificio personal como expresión de su fe, como ayunar, seguir alguna dieta especial o dejar de hacer alguna actividad durante algún periodo como la Cuaresma?

1. Sí____ 2. No____ 3. No sabe/ no responde____

E. IMAGEN DE SÍ

34. Usted se describiría a sí mismo como: (marcar una)

- 1) Muy interesado en la religión y lo sagrado____
2) Nada interesado en la religión y lo sagrado____
3) Medianamente interesado en la religión y lo sagrado____
4) No sabe / No responde____

35. ¿Usted cree que es un “buen creyente”?

1. Sí____ 2. No____ 3. No sabe/ no responde____

36. Si es creyente, ¿cómo es un “buen creyente”? (marcar una).

1. El que cumple con las leyes de Dios y los sacramentos
(ir a misa, confesarse, comulgar, etc.)____
2. El que se solidariza con los pobres y oprimidos____
3. El que recibió al espíritu____
4. El que confía plenamente en la Virgen o en otras divinidades____
5. Otro, ¿cómo?_____

37. ¿Con qué frecuencia ha sentido la presencia de una poderosa fuerza espiritual? (marcar una).

1. Nunca en mi vida____ 3. Regularmente ____
2. Una o dos veces____ 4. No sabe / no responde____

F. TOLERANCIA RELIGIOSA**38. Si le invitaran a una ceremonia de una religión distinta a la suya ¿asistiría?**

1. Si____ 2. No____ 3. No sabe / no responde____

39. ¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión? (marcar una).

1. Ya no lo trataría más____
2. Trataría de convencerlo de que está en un error____
3. Respetaría su decisión____
4. Lo apoyaría____
5. No sabe / no responde____

40. ¿Ha participado en alguna ceremonia religiosa que no sea de la religión a la que pertenece? (marcar una).

1. Alguna vez____ 3. Participo regularmente____
2. Nunca____ 4. No sabe / no responde____

G. CUESTIONES DE ORDEN MORAL, POLÍTICA Y TERRITORIO

41. ¿Podría mencionar usted si está o no de acuerdo con las siguientes prácticas?				
	Si	No	Depende de la circunstancia	No sabe / no responde
a) Divorcio	1	2	3	8
b) Relaciones sexuales prematrimoniales	1	2	3	8
c) Uso de métodos anticonceptivos	1	2	3	8
d) Aborto	1	2	3	8
e) Homosexualidad y el matrimonio entre homosexuales	1	2	3	8

42. ¿Qué piensa usted que Dios quiere para el mundo? (marcar una).

1. Que cumplamos la ley y vayamos a misa cada semana____
2. Que adoremos a la Virgen u otra imagen o santo____
3. Que la sociedad sea más justa____
4. Que recibamos al espíritu____
5. Otra____
6. No sabe/ no responde____

43. ¿Usted participa en alguna organización de la colonia Ajusco? (si no, pasar a la 45).

1. Sí____
2. No____
3. No sabe / no responde____

44. Si sí, es de tipo: (marcar una).

1. Política____
2. Religiosa____
3. Educativa____
4. Económica____
5. Movimiento social____
6. Otra, ¿cuál?____

45. ¿Participa en alguna actividad religiosa fuera de su colonia?

1. Sí____
2. No____
3. No sabe / no responde____

46. ¿Participa en alguna actividad política fuera de su colonia?

1. Sí____
2. No____
3. No sabe / no responde____

47. ¿Usted se siente orgulloso de vivir en esta colonia?

1. Sí____
2. No____
3. No sabe / no responde____

48. ¿Quién es el verdadero “ajusqueño”? (marcar una).

1. El que tiene una casa, taller o trabajo en esta colonia____
2. El que se involucra en los problemas de la colonia____
3. El que vive en la colonia____
4. No sabe / no responde____

49. Usted se considera una persona (marcar una).

1. De derecha____
2. De izquierda____
3. No le interesa la política____
4. No sabe / no responde____

50. De acuerdo con sus convicciones religiosas, usted cree que es bueno o malo...				
	Bueno	Malo	Depende de la circunstancia	No sabe / no responde
a) Participar en un partido político	1	2	3	8
b) Participar en un sindicato o movimiento social	1	2	3	8
c) Votar	1	2	3	8
d) Preocuparse por problemas sociales y políticos	1	2	3	8
e) Participar en marchas y movilizaciones	1	2	3	8

H. PREGUNTAS DE CULTURA CATÓLICA (PARA CATÓLICOS)

Si usted es católico (si no, concluye la entrevista):

51. Cuando participa en ceremonias religiosas (marcar una).

- 1. Va a la parroquia más cercana de su hogar__
- 2. Va a cualquier parroquia sin importar la distancia__
- 3. Escoge a qué parroquia ir de acuerdo a la simpatía con el sacerdote o la imagen a la que le tiene fe__
- 4. Va a una parroquia fuera de la colonia__

52. ¿Conoce usted la parroquia que le corresponde de acuerdo con el lugar donde vive? (si no, pase a la 54).

- 1. Si__
- 2. No__
- 3. No sabe / no responde__

53. Si sí, ¿cómo se llama? (marcar una)

- 1. La Resurrección (La Resu)__
- 2. La Lupita (Nuestra Señora de Guadalupe)__
- 3. La Anunciación: __
- 4. Señor de los Milagros__
- 5. Otra: __ Cuál__

54. ¿Usted cumple con sus deberes religiosos?

- 1) Sí__
- 2) No__
- 3) No sabe / no responde__

55. ¿Qué tanto conoce la doctrina católica? (marcar una).

- 1. Mucho. Profundizo mis conocimientos__
- 2. Solo lo elemental que aprendí de niño__
- 3. Casi nada, se me olvidó__

56. ¿Podría decir si usted participa en alguna de las siguientes organizaciones religiosas?			
	Sí	No	No sabe / no responde
a) Comunidades eclesiales de base	1	2	8
b) Oratorios (Comunidades de oración)	1	2	8
c) Mayordomías	1	2	8
d) Coros, grupos de baile, animación	1	2	8
f) Grupos de catequesis, oración, etc.	1	2	8
g) Comités parroquiales (de diversa índole)	1	2	8
h) Otro, Cuál__			

ALGUNA ANOTACIÓN O COMENTARIO POR PARTE DEL ENTREVISTADOR
¡MUCHAS GRACIAS!

Anexo 2

Apuntes sobre el levantamiento de la encuesta sobre la experiencia religiosa

La EER fue uno de los instrumentos de recolección de observación. La búsqueda global era indagar sobre los contenidos de la experiencia religiosa en una colonia popular, habida cuenta de que el panorama religioso mexicano se ha transformado en los últimos años y las maneras de creer se han diversificado considerablemente. El cuestionario cuenta con 56 preguntas divididas en tres secciones. La primera se refiere a los “datos generales”, sus 12 preguntas buscan mostrar una radiografía del tipo de entrevistado en sus rasgos generales (edad, sexo, ingresos, etc.). Se puso especial acento en la variable etaria y en indicadores de escolaridad, sexo y ocupación. La idea era que la edad y el género son dos dimensiones clave para comprender los comportamientos religiosos en la actualidad. La pregunta sobre la ocupación y el empleo fue de suma utilidad para comprender el tipo de asalariado de la zona; los datos de ingresos familiares también dibujaron con mayor precisión el perfil del barrio, información que fue enriquecida con el INEGI. Además se buscó tener información más tangencial sobre el estado de salud o la tecnificación de su vida cotidiana (por ejemplo, si cuentan con internet en su vivienda).

La segunda sección abordó tres preguntas que responden a una agenda de investigación paralela sobre el transcurso de la vida. Se trata de interrogantes abiertas que abordan la percepción de los

cambios importantes tanto en la vida del entrevistado como en su contexto inmediato (el país y el mundo). Se abre la posibilidad de que se describa brevemente el tipo de acontecimiento, por qué lo marcó de esa manera, e incluso que pueda numerar hasta cuatro eventos que le hayan sido significativos. Los datos en esta sección buscaban encontrar las maneras como los individuos resultaron marcados por cambios en el transcurso de su existencia y cómo fueron percibidos tales cambios. Esta orientación se inscribe en una investigación internacional coordinada con la Universidad de Ginebra y otras instituciones en diversos países donde se intenta poner especial atención a la edad (Lalive d'Epinay *et al.*, 2005; Cavalli *et al.*, 2006). Sus resultados no abordan directamente el problema religioso, pero sitúan con mayor claridad la relación entre historia global y personal en el contexto que nos ocupa.

En la tercera sección entramos de lleno a la vida religiosa; se divide en ocho apartados con preguntas cerradas. En el primero se cuestiona sobre las creencias, desde las más tradicionales como Dios o el diablo, hasta la energía dentro de uno mismo o la idea que se tiene sobre quién era Jesús. La segunda parte explora la relación con la institución, tanto respecto de los mandatos oficiales, como de la participación en ceremonias. El tercer apartado se concentra en las prácticas, particularmente en aspectos de la oración (frecuencia y espacio) y ritos de distinto orden (como realizar altar de muertos o leer el Tarot). La sección siguiente se sumerge en la religiosidad popular, buscando saber a quiénes se levantan altares, qué relación se tiene con las imágenes y con la Virgen de Guadalupe, etc. Luego, en tres preguntas, se busca saber cuál es la imagen de sí de los creyentes, tanto en la autopercepción de “ser un buen creyente” como en su interés por lo sagrado. El sexto apartado está dedicado a la tolerancia religiosa, retomando preguntas clásicas sobre la participación en otros cultos y la actitud frente a personas de creencias diferentes. En la siguiente sección se abordan tres temas: lo moral, la política y el territorio. Primeramente interrogantes sobre el divorcio, aborto, etc., luego el nivel de participación en organizaciones de la colonia (políticas, religiosas, educativas, etc.), aspectos de la identidad del barrio y finalmente posicionamiento político e ideológico. La última sección se dirige a los católicos y busca indagar

respecto del conocimiento de su iglesia (territorial, doctrinal y organizativamente).

La EER se la aplicó entre noviembre de 2009 y febrero de 2010. El grupo de encuestadores estuvo compuesto 10 por asistentes y becarios del proyecto de investigación que se dirigieron a la colonia distribuidos en distintas manzanas y tocaron puerta por puerta para aplicar el cuestionario. La estrategia analítica fue concentrarnos en una unidad territorial (Ajusco) y se buscó que la muestra fuera cualitativa e intencional basada en cuotas equitativas de sexo y generación. Se recolectaron 500 casos (de una población de 30 000 habitantes de la colonia). Se puso atención especial en que cada entrevistado entrase en rangos etarios y de género diseñados.

Anexo 3

Entrevistas realizadas

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Orientación religiosa</i>	<i>Fecha</i>
1	27 años	Masculino	Estudiante Artes Plásticas INBA	CEB	Octubre 2010
2	40 años	Femenino	Comerciante	CEB	Octubre 2010
3	60 años (aprox.)	Femenino	Promotora de salud	CEB	Octubre 2009
4	64 años	Femenino	Jubilada	CEB	Octubre 2009
5	69 años	Femenino	Hogar	CEB	Octubre 2009
6	45 años	Masculino	Músico/cantautor	CEB	Agosto 2008
7	- -	Femenino	- -	CEB	Octubre 2009
8	66 años	Femenino	Hogar	CEB	Octubre 2009
9	72 años	Masculino	Plomería y mantenimiento	CEB	Octubre 2010
10	38 años	Femenino	Administrador de empresas	CEB	Octubre 2009
11	45 años	Masculino	Técnico dental	CEB	Octubre 2009
12	23 años	Femenino	Activista con grafiteros	CEB Jóvenes	Enero 2010

RELIGIOSIDAD POPULAR

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Adscripción</i>	<i>Fecha</i>
1		Femenino		Católica	Agosto 2008
2	74 años	Masculino	Trabajador de la iglesia de “Los Reyes”	Católico	Agosto 2008
3	47 años	Masculino	Comerciante	Católico	Septiembre 2008
4	60 años (aprox.)	Femenino	Hogar	Católica	Enero 2010
5	32 años	Femenino	Negocio propio de comida	Católica / creyente de la Santa Muerte	Enero 2010
6	22 años	Masculino	Grafitero	Creyente	Enero 2010
7	34 años	Masculino	Empleado	Católico	Enero 2010
8	30 años	Femenino	Empleada/comerciante	Creyente	Enero 2010
9	43 años	Masculino	Empleado	Católico	Enero 2010
10	18 años	Masculino	Estudiante	Católico	Enero 2010
11	65 años (aprox.)	Femenino	Hogar	Creyente	Enero 2010
12	25 años	Femenino		Católica	Enero 2010
13	34 años	Femenino		Católica	Enero 2010
14	22 años	Femenino	Empleada	Católica	Enero 2010
15	70 años	Femenino	Hogar	Católica	Enero 2010
16	35 años	Femenino		Católica	Enero 2010

CATÓLICOS TRADICIONALES

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Fecha</i>
1	60 años	Femenino	Jubilada	Septiembre 2010
2	42 años	Femenino	Empleada	Septiembre 2010
3	45 años	Masculino	Sacristán	Septiembre 2010
4	20 años	Masculino	Estudiante	Octubre 2010
5	69 años	Femenino	Hogar	Septiembre 2010
6	76 años	Femenino	Hogar	Septiembre 2010

CATÓLICOS PERIFÉRICOS

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Fecha</i>
1	28 años	Femenino	Profesora de Relaciones Internacionales	Enero 2010
2	28 años	Femenino	Psicóloga	Enero 2010
3	38 años	Masculino	Profesor de Baile en “la Resu”	Enero 2010
4	34 años	Masculino	Electricista/ exmilitante de “la Resu”	Enero 2010

PENTECOSTALES

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Adscripción</i>	<i>Fecha</i>
1	40 años	Femenino	Negocio propio de serigrafía	Iglesia Eberea	Agosto 2010
2	63 años	Masculino	Evangelista	Iglesia Eberea	Octubre 2010
3	22 años	Masculino	Contador	Iglesia Eberea	Octubre 2010
4	32 años	Femenino	Recepcionista de un local	Iglesia Eberea	Septiembre 2010

ENTREVISTAS A INFORMANTES CLAVE

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Orientación religiosa</i>	<i>Fecha</i>
1	44 años	Masculino	Católico, sacerdote de la rectoría de “La Lupita ”	Septiembre 2010
2	60 años	Masculino	Católico, “Monumento de Piedra”	Enero 2011
3	40 años (aprox.)	Masculino	Protestante Pastor de la Iglesia Metodista	Septiembre 2008
4		Masculino	Católico, sacerdote de la parroquia de “Los Reyes”	Agosto 2008
5		Femenino	Mormones, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días	Septiembre 2008

6	40 años (aprox.)	Masculino	Mormones, Obispo de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días	Septiembre 2008
7		Masculino	CEB (grupo Siloé)	Junio 2008
8		Femenino	CEB (grupo Siloé)	Junio 2008
9		Masculino	CEB (grupo Siloé)	Junio 2008
10	71 años	Masculino	Católico, “Monumento de piedra”	Abril 2011
11	84 años	Masculino	Católico, representante de la colonia Ruiz Cortines “Monumento de piedra”	Mayo 2011
12	40 años	Femenina	Iglesia Anglicana Madre Celisu	Septiembre 2008
13	45 años (aprox.)	Masculino	Pastor de la Iglesia Metodista	Septiembre 2008
14		Masculino	Católico, sacerdote de la Parroquia de “La Resurrección”	Julio 2007

CATÓLICOS CONSERVADORES

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Adscripción</i>	<i>Fecha</i>
1	60 años	Femenino	Jubilada	Integrante del grupo Misión permanente de la Parroquia “La Lupita”	Septiembre 2010
2	42 años	Femenino	Empleada	Integrante del grupo Misión permanente de la Parroquia “La Lupita”	Septiembre 2010
3	45 años	Masculino	Sacristán	Sacristán de la Parroquia “La Lupita”	Septiembre 2010
4	20 años	Masculino	Estudiante	Catequista e integrante del grupo Misión Permanente de “La Lupita”	Octubre 2010
5	69 años	Femenino	Hogar	Integrante del grupo de franciscanos y Misión Permanente	Septiembre 2010

6	76 años	Femenino	Hogar	Integrante del grupo de franciscanos y Misión Permanente	Septiembre 2010
7		Masculino	Párroco	Párroco de “La Lupita”	Septiembre 2010

PRESBITERIANOS REFORMADOS

Núm.	Edad	Sexo	Ocupación	Adscripción	Fecha
1	22 años	Masculino	Contador	Iglesia Eberea	Octubre 2010
2	63 años	Masculino	Evangelista	Iglesia Eberea	Octubre 2010
3	40 años	Femenino	Negocio propio de serigrafía	Iglesia Eberea	Agosto 2010

PENTECOSTALES

Núm.	Edad	Sexo	Ocupación	Orientación religiosa	Fecha
1	47 años	Masculino	Empleado	Iglesia Interdenominacional	Agosto 2010
2	31 años	Masculino	Empleado de seguridad	Iglesia Interdenominacional	Agosto 2010
3	45 años (aprox.)	Femenino y masculino (matrimonio)	Albañil/hogar	Iglesia Interdenominacional	Agosto 2010
4	38 años	Masculino	Taxista	Centro fe y esperanza	Agosto 2010
5	45 años	Masculino	Taxista	Centro fe y esperanza	Agosto 2010
6	23 años	Masculino	Estudiante de Diseño	Iglesia Interdenominacional	Septiembre 2010
7	32 años	Femenino	Recepcionista de un local	Iglesia Interdenominacional	Septiembre 2010

PROTESTANTES HISTÓRICOS

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Adscripción</i>	<i>Fecha</i>
1	35 años	Femenino	Comerciante/hogar	Templo Roca de Salvación	Octubre 2010
2	30 años	Femenino	Comerciante	Iglesia Interdenominacional	Octubre 2010
3	33 años	Femenino	Comerciante	Templo Roca de Salvación	Octubre 2010
4	37 años	Femenino	Comerciante/hogar	Templo Roca de Salvación	Octubre 2010
5	39 años	Masculino	Comerciante	Templo Roca de Salvación	Octubre 2010

SANTERÍA

<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Adscripción</i>	<i>Fecha</i>
1	47 años (aprox.)	Femenino	Comerciante/Santera	Santería	Octubre 2010
2	25 años	Masculino	Comerciante/Babalao	Santería	Septiembre 2010
3	49 años	Femenino	Comerciante/Santera	Santería/medicina tradicional	Noviembre 2010
4	30 (aprox.)	Femenino	Comerciante/Santera	Culto Santa Muerte Limpias/santera	Octubre 2010

CULTO SANTA MUERTE

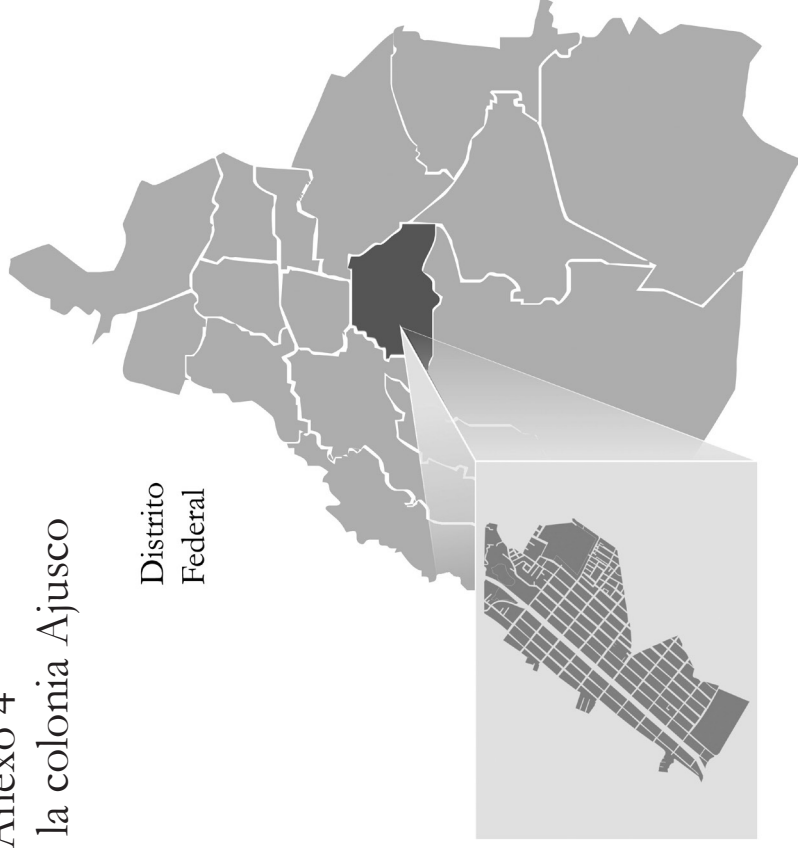
<i>Núm.</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Adscripción</i>	<i>Fecha</i>
1	30 años (aprox.)	Femenino	Comerciante/Santera	Culto Santa Muerte Limpias/santera	Octubre 2010
2	39 años	Masculino	Comerciante	Culto Santa Muerte	Octubre 2010
3	32 años	Femenino	Negocio propio de comida	Católica/creyente de la Santa Muerte	Enero 2010



Anexo 4

Mapas de la colonia Ajusco

Distrito
Federal



Mapa 5. Estructura religiosa y cultos (templos y altares)

	Católicos	1 Iglesia de La Resurrección	1 Iglesia Cristiana Interdenominacional
		2 Iglesia de La Lupa	2 Iglesia Cristiana Evangélica
		3 Capilla de la Anunciación	Pentecostales
		4 Capilla del Señor de los Milagros	4 IURD "Pare de sufrir"
	Bíblicas no evangélicas		4 Iglesia Evangélica Presbiteriana Reformada
	Mormones		5 Iglesia Evangélica Presbiteriana
	Testigos de Jehová		6 Iglesia Evangélica Presbiteriana Conservadora
	Protestantes históricos		7 Iglesia Evangélica "Gracia de Dios"
	Iglesia Metodista de México		
	Comunión Anglicana		

Anexo 6 Oferta religiosa en la colonia Ajusco

<i>Oferta</i>	<i>Denominación</i>	<i>Fecha de inicio</i>	<i>Servicios religiosos</i>	<i>Otro tipo de servicios</i>
Católica	Rectoría de la Resurrección. Dependiente de la Compañía de Jesús	1970	Eucaristía Bautizo Matrimonio Primera Comunión Confirmación Cursos Fiestas parroquiales Comunidades Eclesiales de Base Grupos de reflexión	Comisión de Derechos Humanos, médico, dentista homeópata kínder, clases de baile, futbol
	Rectoría de Nuestra Señora de Guadalupe “La Lupita”	1960	Eucaristía Bautizo Matrimonio Primera Comunión Confirmación Cursos	Despensa

Católica	Capilla la Anunciación Dependiente de la rectoría de la Resurrección, de la Compañía de Jesús	1972	Misa dominical Bautizos Bodas XV años Presentaciones para niños de tres años Reuniones de CEB	
	Capilla El Señor de los Milagros, dependiente de la Iglesia Los Reyes, ubicada en la colonia Santo Domingo.	1958	Eucaristía Formación Preparación para la primera comunión	
	Iglesia de San Lucas Comunión Anglicana. Santa Católica y Apostólica	1978	Misa dominical y los miércoles Oración contemplativa o estudio bíblico los jueves Comunión Preparación y realización de bautismos Unción de enfermos Reconciliación o confesión Matrimonio Preparación para confirmación	Talleres: inglés básico y música
Pentecostales	Iglesia Metodista de México A.R. Roca de Salvación	1974	Escuela dominical Culto dominical Culto de oración (martes) Célula de crecimiento (jueves)	
	Iglesia Cristiana Interdenominacional de la República Mexicana A.C. “Eben-Ezer ICIRMAR”	1978	Bodas XV años Pláticas a grupos de AA, para anunciar el evangelio o consejería	Servicios según las profesiones u oficios de los hermanos: médico, cortes de pelo, etc.

Pentecostales	Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés Nacional A.R.	1967	Servicio religioso Campañas de evangelización	Escuela bíblica de vacaciones
	Iglesia Evangélica Presbiteriana. “Templo Berea”	N/d	N/d	Eventos deportivos como carreras
	Iglesia Presbiteriana Reformada A.R.	1968	Escuela Bíblica dominical y culto familiar los domingos Cursos para gente laica y culto familiar los miércoles Bautizos a gente en situación de calle	Servicio social a la comunidad Escuela bíblica de vacaciones
	Congregación Nacional Presbiteriana Conservadora “El Señor de Huerto”	1970 (aprox.)	Cultos dominicales	N/d
	Iglesia Evangélica “Gracia de Dios”	2009	Domingos de culto de 11 a 13 horas	Despensa a personas necesitadas. Los sábados se da capacitación para las personas a las que les interesa ser pastores.
	Iglesia Universal del Reino de Dios “Pare de sufrir”	2010	Oraciones por cada día de la semana. Domingo: Reunión Encuentro con Dios; lunes: Prosperidad; martes: Enfermos; miércoles: Hijos de Dios; jueves: Familia; viernes: Liberación Espiritual; sábado: Causos imposibles. Evangelización	Grupo de Jóvenes Asociación de Beneficencia Cristiana (ABC). Ayuda a regularización para presentar examen del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos
Bíblicas no evangélicas	Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	2000	Culto dominical (doctrina y ceremonia) Grupos de niños, de jóvenes (varones y mujeres), de varones solteros y de mujeres	Servicio a la comunidad Bolsa de trabajo
	Salón del Reino de los Testigos de Jehová	1998	Servicios dominicales Evangelización	Predicación de casa en casa

Santería	Tienda de Religión Yoruba y Palo “Botánica”	2008	Limpias (registros) Resolución de problemas espirituales, sociales y de salud	Venta de aceites de palma, artículos de materiales como: bronce, madera, caracoles. Piedra, rayo, pimienta de Guinea, cascarrilla, pilones de cetro y madera tropical, etc.
	Tienda	2008	Limpias (registros) Resolución de problemas espirituales, sociales y de salud	Venta de plantas aromáticas para baño, cuadros de san Martín Caballero, velas, incienso
	Casa Esotérica “Santa”	2005	Limpias, venta de velas, amarres, desamarres, lectura de velas, limpias de fin de año Resolución de problemas espirituales, sociales y de salud	Venta de amuletos, imágenes de San Martín Caballero, póster de la Virgen de Gpe., incienso, cirios, oraciones
Religiosidad popular	Distintas imágenes, celebraciones, peregrinaciones barriales			

NOTA: Este cuadro es referencial y solo tiene el objetivo de ordenar la presentación de las opciones religiosas. No se trata de una construcción con implicaciones analíticas, sino descriptivas. Ya varios autores han reflexionado sobre las fronteras poco rígidas de una u otra posibilidad religiosa y cómo eso dificulta una clasificación fina. Por ejemplo, la Iglesia Presbiteriana Reformada la colocamos entre las agrupaciones pentecostales cuando formalmente es protestante; esta decisión responde a que el formato de su acción en la colonia Ajusco corresponde más bien a las características del pentecostalismo.

*Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa
en una colonia popular de la ciudad de México,*

editado por el Instituto de Investigaciones Sociales en coedición
con el Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir el 19 de junio de 2015,
en los talleres de Editores e Impresores FOC, S.A. de C.V.,
calle Los Reyes 26, Col. Jardines de Churubusco,
Delegación Iztapalapa, 09410, México, D.F.

La composición tipográfica se hizo en Garamond 12/14,
11/12, 9/11. La edición en offset consta de quinientos ejemplares
en papel cultural de 75 gramos.

Otros títulos del autor

Un sociólogo vagabundo en Nueva York
2015

Creer y practicar en México
Libro colectivo, 2014

Sociólogos y su sociología
Coordinador, 2014

Las formas de pertenecer
Coordinador, 2014

La sociedad de la incertidumbre
Coordinador, 2013

Sueño ligero. Memoria de la vida cotidiana
2012

*Ver y creer. Ensayo de sociología visual
en la colonia El Ajusco*
2012

El nuevo malestar en la cultura
Coordinador, 2012

Tertulia sociológica
2009

*El sentido y el método. Sociología
de la cultura y análisis de contenido*
Coordinador, 2008

CREYENTES URBANOS

Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México

Este libro es el resultado de una investigación sobre la experiencia religiosa en la colonia Ajusco de la ciudad de México. El objetivo fue indagar cómo los creyentes dan sentido a su fe en un contexto urbano. Para ello se realizaron decenas de entrevistas en profundidad, cientos de fotografías, una encuesta y múltiples observaciones puntuales de eventos religiosos.

En los capítulos de esta obra se dibuja tanto el campo religioso como las principales orientaciones de los creyentes y se pone especial atención a la manera en que son ellos los responsables de la administración de su religiosidad en un tiempo de crisis de los grandes monopolios de sentido. Asimismo, como fruto del análisis de los datos empíricos, se discuten las tensiones teóricas para la comprensión del fenómeno religioso en México.

Acompaña al texto un CD interactivo donde se ofrece una ruta gráfica para explicar el mismo tema.

