

Hugo José Suárez, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, Ciudad de México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, 378 pp.

RENÉE DE LA TORRE

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-Occidente
renee@cicasa.edu.mx

El libro *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México* (de la saga de Ver y Creer, véase Suárez, 2012) es producto de una investigación de campo original con resultados muy valiosos, pues aborda los cambios en la configuración del campo y de la experiencia religiosa que tienen lugar en el barrio del Ajusco, en la Ciudad de México. El artífice es Hugo José Suárez, un sociólogo que no duda en utilizar distintas técnicas y herramientas de investigación para generar resultados densos y con una mirada bifocal abarcadora que incluye encuestas sobre formas de creer y practicar la fe; fotografías que permiten hacer una crónica de la vida cotidiana del Ajusco; una cartografía de las marcas de lo religioso como formas de apropiación y conquista del espacio público; y entrevistas a profundidad para la reconstrucción oral de la memoria colectiva, e incluso historias de vida sobre trayectos y sentidos de vida de la experiencia religiosa intimista de los distintos habitantes y practicantes del barrio. Sus aportes pueden ser relevantes en el marco de la discusión académica sobre religiosidad popular en América Latina, sobre los cambios religiosos en México, pero también sobre la organización territorial de las identidades urbanas (barrios). Y desde estas coordenadas espacio-temporales, Hugo José Suárez aporta argumentos fértiles para dialogar y debatir con las teorías contemporáneas de la sociología de la religión.

El libro recoge la memoria oral del barrio del Ajusco, que fue estudiado por Jorge Alonso a finales de la década de 1970 para entender la movilización política (Alonso, 1980), y que en el presente es seleccionado como caso de estudio para entender las complejidades de la manifestación de la fe, la organización popular del tiempo y el territorio barrial y la actividad política urbana. Pero también tiene un lugar especial en la historia, pues fue una especie de experimento de la Compañía de Jesús de pastoral urbana vinculada a las comunidades de base. Por ello el autor se refiere a su ser “ajusqueño”, porque su estudio actual representa un caso estratégico para entender los reacomodos entre identidades barriales (ser, sentirse y representarse como parte de un barrio), movilizaciones sociales y, fundamentalmente, el papel que ha tenido la religión (hoy las religiones, las religiosidades y espiritualidades) en la compleja construcción de la sociedad urbana.

Sus resultados no sólo entablan una discusión sobre cómo entender la recomposición de la religión en las culturas populares urbanas del siglo XXI, sino también

con los estudios previos sobre identidades barriales, en que destacan los trabajos de Portal (2009), Salles y Valenzuela (1999), así como De la Peña y De la Torre (1990), que en los años noventa destacaban el papel de las fiestas y actividades religiosas como factor de identidad barrial, pero con un acento claro en una identidad comprimida y más o menos homogénea que establecía rasgos comunes y acciones colectivas.

No puedo dejar de evocar la primera investigación que realicé como asistente de Guillermo de la Peña, en 1985, sobre los procesos de inserción urbana en tres barrios marginales de Guadalajara, donde a pesar de ser alérgica a los temas religiosos, me topé con que la Iglesia católica, y más específicamente el modelo de gestión parroquial, era la organización barrial más activa y reconocida para orquestar la acción social y la representación identitaria de sus pobladores; en su mayoría eran pobladores que emigraban del campo y tenían que construir nuevas redes de solidaridad y estrategias para integrarse a la ciudad; llegaban sin dinero y sin relaciones; eran extranjeros en un mundo que les era hostil. Pero tenían fe y cargaban con sus devociones, lo que les permitía sumarse a la vida parroquial de los nuevos barrios y vecindarios marginales. Sobre todo tener la fe y la práctica católica resultaba ser un elemento compartido entre los migrantes. Representaba un espacio comunitario de encuentro y participación que ayudaba a recrear una identidad barrial mediante la cual se reconocían como parte del nuevo espacio urbano. En esta experiencia de investigación descubrimos que la religión (en ese tiempo indiscutiblemente católica) era el principal recurso (este término había sido usado por Mercedes González de la Rocha [1986] para atender las estrategias de sobrevivencia de los marginados) social, político y cultural para insertarse y participar de, y en la ciudad. Los barrios populares tenían como centro de su organización la parroquia, un lugar antropológico (en términos de Marc Augé, 1998) que otorgaba cohesión y unidad para la representación y la acción vecinal. Ello no obstaculizaba que la existencia de diferentes modelos de gestionar la acción pastoral (tradicional, comunidades eclesiales de base y renovación carismática), pero a pesar de las negociaciones y tensiones internas, la actividad parroquial involucraba a la mayoría de los pobladores y les permitía construirse una identidad de pertenencia al barrio. Por ejemplo, la parroquia organizaba el tiempo y el espacio público y privado, al diseñar el calendario ritual y del ocio. Mediante sus asociaciones (acción católica o las comunidades eclesiales de base) se ayudaba a conseguir trabajo y se emprendían las obras asistencialistas. También eran quienes promovían la educación a través de escuelas. Incluso regía el compromiso entre las parejas y los compadrazgos. Pero además la religiosidad ritual católica aportaba un lenguaje simbólico que era apropiado para la acción reivindicativa y ciudadana de las clases populares.

Aunque el Ajusco fue en los años ochenta escenario de procesos similares a los que yo estudié en los barrios de Guadalajara, el reciente estudio llevado a cabo por Suárez muestra otra cara: la de su diversidad religiosa, que acarrea las marcas y expresiones rituales y simbólicas en búsqueda ya no de unidad, sino de reconocimiento de la diferencia. El Ajusco del siglo XXI es, como muchos otros asentamientos urbanos, el escenario de la heterodoxia y la heterogeneidad como activadores de la presencia de lo religioso en el espacio público urbano.

De hecho, el gran acierto del autor es mostrar cómo se mantiene un campo religioso (concepto operativo que retoma de Pierre Bourdieu, 2006) dinámico y activo en medio de procesos de desregulación institucional y no necesariamente de gestión monopólica, como lo pensaba el propio Bourdieu. Estos rasgos los advirtió el equipo coordinado por Ana Lourdes Suárez con un estudio similar en las villas populares del Gran Buenos Aires, que coinciden en destacar la relevancia de la religiosidad en el espacio público, que se renueva constantemente, y que lejos de mostrar el desencanto del mundo, pone de manifiesto la relevancia del milagro, la magia y la intervención de fuerzas ocultas para buscar resolver los problemas que no encuentran respuesta institucional (Suárez, 2016). Este sentido cosmológico, como señaló Pablo Semán: “está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo immanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad” (Semán, 2008, p. 302). Lo sagrado entonces aparece por doquier, se multiplica en diferentes templos y lugares de culto que no sólo responden al catolicismo —ni siquiera al cristianismo—, pero también rechaza estar contenido en los recintos sagrados de los templos o iglesias. No es una existencia privada, sino pública, a diferencia de lo que insisten en recalcar los sociólogos franceses sobre la tendencia invisible e individualizadora de las nuevas y contemporáneas formas de creer, que ha planteado en especial Hervieu-Léger (2004). Tampoco es una presencia institucional, pero sí social —nos dice Suárez—; ello se evidencia (basta con verlo para saberlo) en las distintas marcas religiosas encontradas, fotografiadas y mapeadas por Hugo José Suárez. Más bien pareciera que lo religioso se revela y sale a las calles para mostrarse en una constante epifanía que no reconoce formas estéticas estandarizadas ni lugares sagrados para hacerse visible. Lo sagrado puede tanto manifestarse en un crucifijo que evoca el sufrimiento y el sacrificio de Jesús; en la Virgen de Guadalupe incorporada al *graffiti* urbano; o en la tradición de altares callejeros que continuamente expresa la atención maternal de la virgen por sus hijos (no importan la facha ni las mañas); en San Judas Tadeo, revestido de collares santeros; o en la imagen aterradora de la santa muerte, que a pesar de su figura descarnada es capaz de ofrecer consuelo y una promesa de justicia universal e igualitaria (“por todos viene la muerte sin importar clases sociales”).

En consonancia con el título evocativo de Richard Sennett (2003), *Carne y piedra*, Hugo José Suárez concluye que el barrio del Ajustco ha sido “construido con las manos de sus habitantes —migrantes— picando piedra volcánica los domingos durante décadas”; y que si bien estuvo confinado desde su inicio a la marginalidad, hoy “vive una suerte de recolonización del territorio por los íconos religiosos y sus prácticas” (Suárez, 2015). Esta cita es clave para entender el valor de registrar los marcadores materiales de lo religioso en cada esquina. No sólo para dar cuenta de la diversidad religiosa, sino para entender el sentido por el cual se imprime y practica en cada barda, tronco o callejón; en la piel o en la camiseta; en el altar de la esquina o resguardado en el templo; en un negocio, en el taller mecánico o en la casa. A esto le llama proceso de sacralización del espacio, que le da un nuevo significado a la piedra. Suárez entiende el campo religioso como espacio con fronteras porosas y en transformación constante y competencia, negociación y disputa, tanto entre distintos agentes religiosos como con otras prácticas rituales y narrativas de sacralización

(como la de los rituales patrios y el nacionalismo). El *habitus* —concepto aportado por Pierre Bourdieu— también es visto en recomposición continua, y más que hacer énfasis en la estructura de valoración, representación y acción, lo explica como la manera en que “los creyentes administran registros culturales de distintos orígenes” (Suárez, 2015). Concluye que los ajusqueños tienen *habitus* flexibles, pues debido al carácter de su capacidad combinatoria y de su habilidad para buscar y seleccionar múltiples creencias y prácticas religiosas, son más que nada disposiciones a establecer continuas transacciones estructurales de sentido.

Podría seguir destacando aportaciones del autor en este libro, pero mejor extiendo una invitación a su lectura, que seguro provocará gozo por la pluma sencilla, pero elegante y precisa, con que traza horizontes de nuevos paradigmas teóricos para repensar las particularidades de la recomposición religiosa en el Ajusco, México y América Latina. Contextos culturales herederos de un sincretismo generador de híbridos que retan a los investigadores a salir de los estudios que siguen limitándose a ver lo religioso en las congregaciones e instituciones. Pero por otro lado también cuestionan aquellos estudios y metodologías que invitan a descubrir lo religioso en dinámicas de individuación y de desinstitucionalización. La otra lógica, aquella que destacó Cristián Parker (1993) como característica de la religión latinoamericana, es también la que Suárez describe y analiza; e invita a atender las tramas de la religiosidad popular (que no es sólo católica ni mucho menos eclesial). Pero tampoco se trata de mera espiritualidad individual pues, como el libro evidencia, la religiosidad popular tiende a reafirmarse en el espacio público y a afianzarse en las actividades colectivas (lo cual no le resta que sean subjetivadas “a la manera” de cada historia personal).

Así, este libro es un granito de arena significativo para guiar una discusión y un debate que pretenden pensar a partir de nuestra propia realidad, de nuestros estilos y lugares, pero en diálogo y discusión con la sociología de la religión contemporánea.

Bibliografía

- Alonso, J. (Ed.) (1980). *La lucha urbana y acumulación de capital*. Ciudad de México: México, Casa Chata.
- Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, XXII (108), 29-83.
- De la Peña, G. & De la Torre, R. (1990). Religión y política en los barrios populares de Guadalajara. *Estudios Sociológicos*, VIII(24), 571-602.
- González de la Rocha, M. (1986). *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos en Guadalajara*. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México, México: Ediciones del Helénico.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América latina: religión popular y modernización capitalista*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Portal, A. M. (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*, (30).
- Salles, V. & Valenzuela, J. M. (1999). En muchos lugares y todos los días. *Estudios Sociológicos*, 17(50), 581-585.
- Semán, P. (2008). Cosmología holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. In A. P. Oro (Ed.), *Latinidade da América latina: enfoques socioantropológicos* (pp. 291-318). Sao Paulo, Brasil: Hucitec.
- Sennett, R. (2003). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, España: Alianza.
- Suárez, A. L. (Ed.) (2016). *Crear en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Suárez, H. J. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. Ciudad de México, México: Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Suárez, H. J. (2012). *Ver y crear. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, Quinta Chilla.