

LA GEOGRAFÍA DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA EN UNA COLONIA POPULAR EN LA CIUDAD DE MÉXICO

The geography of religious practice in a working-class neighborhood in Mexico City

HUGO JOSÉ SUÁREZ

Instituto de Investigaciones Sociales – UNAM
Circuito Mario de la Cueva S/N
Ciudad Universitaria (CP 04510) Coyoacán, México D.F.
hugoiose@unam.mx

Recibido: 13.04.16

Aceptado: 31.10.16

Resumen

El artículo analiza la geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la ciudad de México, a propósito de la elaboración de un disco interactivo. La pregunta guía es cuál es la relación de los creyentes con el espacio en un barrio caracterizado por el dinamismo religioso, preponderancia de la religiosidad popular e intensa urbanización. Luego de la realización de decenas de entrevistas y un proceso sostenido de observación de campo durante cuatro años, se explican cinco formas de la territorialización religiosa: el anclaje oficial católico, los templos protestantes y pentecostales, las expresiones de la religiosidad popular, los circuitos de apropiación del territorio y los lugares íntimos de lo sagrado. Se concluye que en la colonia se puede observar un proceso de resignificación de los espacios mediante una nueva geometría sacra que implica la directa

participación de comunidades de creyentes que inventan territorios y formas religiosas que respondan a sus necesidades de fe.

Palabras clave: religiosidad popular, territorio y religión, Ciudad de México.

Abstract.

This paper, analyzes the geography of religious practice in a working-class neighborhood in Mexico City. It aims to answer the research question: what is the relationship between believers and space in a neighborhood characterized by religious dynamism, dominance of popular religiosity and intense urbanization. Dozens of interviews and a robust process of field work over four years, provide data to explain five forms of religious territorialization: the embedded official Catholicism, Protestant and Pentecostal temples, expressions of popular religiosity, and appropriation of territory and sacred intimate places. This study concludes that in this neighborhood, a process of re-signification of spaces can be observed through a new sacred geometry that implies the direct participation of believers communities, who invent territories and religious forms that respond to their needs of faith. This paper is also part of the development of an interactive CD.

Keywords: popular religiosity, territory and religion, Mexico City.

INTRODUCCIÓN

Aunque son varios los autores que se han ocupado de la compleja relación entre espacio y vida colectiva en la historia de las ciencias sociales, la desconfianza entre disciplinas como sociología y geografía tiene larga data (García, 2014: 267). Es en las últimas décadas cuando se da, por un lado, una reinterpretación de obras clásicas buscando un diálogo entre la descripción material y lo social, y por otro lado, algunos acercamientos que efectivamente conjugan el problema del territorio con el enfoque sociológico (García, 2014: 268-271; Lefebvre, 1969; Massey, 1994; Harvey, 2001; De Certeau, 1996; Haesbaert 2011; Giménez, 2007).

La cuestión religiosa no ha estado al margen de esta discusión. A principios del siglo XX, Hervieu-Léger proponía tres “registros de

exploración” de la relación entre religión y espacio: las modalidades territoriales de comunalización de la religión, las geografías de lo religioso y la simbolización religiosa del espacio (2002: 99-100). Por su parte, Abbruzzese reflexionaba sobre el problema de la “resemantización del territorio” y de las nuevas “geografías de la práctica” puestas en juego en las sociedades contemporáneas (1999). De entonces a nuestros días, los diferentes aportes que se han ocupado de las lógicas religiosas y el territorio han sido múltiples y diferenciados, profundizando sea experiencias específicas o regiones particulares (Hancock y Srinivas, 2008; Saint-Blancat y Cancellieri, 2014; Hatziprokopiou y Evergeti, 2014).

Con respecto a la experiencia mexicana, los estudios sobre el tema han enfocado cuatro grandes orientaciones.

- I. Análisis históricos. Algunos textos han explorado la conformación del espacio religioso en el tiempo y las confrontaciones respectivas de sus actores. Por ejemplo, Rangel narra cómo en Guanajuato en el siglo XVII se dio una disputa por la definición del “lugar sagrado por excelencia” entre clero – que defendía la parroquia- y responsables de una cofradía indígena –que optaban por la capilla- (Rangel, 2004).
- II. También existen estudios de lugares específicos -barrio, ciudad o estado-, fiestas, trayectorias de los santos y vírgenes, tanto en ámbitos urbanos como rurales; es decir territorios específicos donde ocurren las experiencias religiosas (Salles y Valenzuela, 1997; Portal, 2009; Álvarez (Coord.), 2011; De la Torre, 1995; Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011; Cortés Ruiz *et al*, 2005; Garma, 2004; Rivera *et al*, 2005).
- III. Algunos investigadores han focalizado su atención en distintas dinámicas de las movilidades religiosas, desde aquellas que son una abierta exportación de imágenes y formas a territorios ajenos, particularmente como resultado de experiencias migratorias (Odgers, 2008; Gómez-Barris e Irazábal, 2009; Irazábal y Dyrness, 2010; Gálvez, 2009); hasta los complejos procesos de transnacionalización y relocalización de religiones

mexicanas hacia otros contextos o de religiones extranjeras afincadas en México (Argyriadis, (coord.), 2008; Juárez, 2014).

- IV. Finalmente se encuentran los ejercicios de reinterpretación de datos que, al tomar otras unidades analíticas territoriales, ofrecen resultados diferentes; tal es el caso del *Atlas para la diversidad religiosa*, trabajo en el cual se analizan los resultados de los CENSOS mexicanos (desde 1950 hasta el del 2000) no concentrándose en el país o los estados, sino en los municipios. Esta apuesta interpretativa permitió dar cuenta de la evolución y cambio religioso con mayor claridad (De la Torre y Gutiérrez, 2007).

Es a esta discusión, y atendiendo particularmente a la problemática sobre la religión en los barrios y los procesos de resemantización del territorio en lo urbano —o lo que Portal llamaría “creencias en el asfalto” (2009)—, que el presente artículo pretende aportar a partir de una investigación llevada a cabo en la colonia popular Ajusco de la ciudad de México en los últimos años. Las preguntas que se buscará responder son: ¿cuál la relación con el espacio en la experiencia religiosa en la colonia Ajusco? ¿Cómo se manifiesta la religión en un barrio con esas características? O dicho de otro modo, retomando la categoría de Abruzzese, ¿cuál es la “geografía de la práctica religiosa” en ese lugar? Lo anterior se puede observar un disco interactivo que enseña visualmente otra ruta analítica del fenómeno (disponible en la web en <http://creyentesurbanos.com>).

Para ello, el artículo se divide en tres partes. Primero se expone la posición teórica y metodológica, luego se explican las características particulares de la colonia Ajusco, para después pasar a la exposición de las formas y tensiones del espacio en la vida religiosa y así llegar a las conclusiones.

I. HERRAMIENTAS TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

Globalmente, esta reflexión se inscribe en la teoría del espacio de Pierre Bourdieu y la de Jean Remy y Liliane Voyé. Bourdieu propone que las “unidades territoriales” (regiones, departamentos, barrios, edificios,

manzanos, etc.) son los lugares donde se confrontan los distintos *puntos de vista* (Bourdieu, 2001: 145-146). De hecho, “la dificultad de vivir” explicada en *La Miseria del mundo* responde a que las urbanizaciones “reúnen a las personas que todo separa, obligándolas a cohabitar, sea en la ignorancia o la incompreensión mutua, sea en el conflicto, latente o declarado, con todos los sufrimientos que resultan de ello” (Bourdieu, 1999: 9). En consonancia con su argumento sobre la *complicidad* y “*correspondencia* entre estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo (...) y los principios de visión y de división que los agentes le aplican” (Bourdieu, 1989: 7), para este autor el espacio social y el espacio físico están correlacionados: en la distribución y jerarquía de los agentes en un espacio físico se aprecia su posición en el espacio social (Bourdieu, 1999: 120). Así, las disputas, tensiones, presencias en los territorios o las posiciones “objetivadas en el espacio físico” son parte de las mismas disputas que operan en el espacio social y que, a su vez, “tienden a reproducirse en los espíritus y el lenguaje en la forma de posiciones construidas de un principio de visión y división, vale decir, tanto categorías de percepción y evaluación o de estructuras mentales” (1999: 121).

Una idea similar, aunque con categorías paralelas, es desarrollada con amplitud por Remy y Voyé en el libro *La ciudad y la urbanización*, donde se propone la existencia de una interacción compleja entre tres estructuras sociales: la espacial, la social y la cognitiva. Estas tres formas interrelacionadas ni se deducen una de la otra ni son engendradas la una por la otra; son diferentes pero “mantienen entre sí relaciones necesarias” (Remy y Voyé, 1976: 42) que le dan el dinamismo y la especificidad a la naturaleza del orden social. Remy le otorga al espacio un rol activo, se trata de un protagonista “en el nivel de la explicación”; por ello su observación, su estudio, su descripción, no son elementos aislados de la comprensión de un fenómeno, todo lo contrario, están en el corazón de la manera de entender cómo se organizan las relaciones sociales (Remy, 1998: 89). En ese sentido, se debe considerar al espacio en tres de sus dimensiones: como soporte físico (materialidad) que, por su presencia e interacción, contribuye a la constitución de un “sistema de interdependencias”; como un código cultural que se refleja en los

códigos de percepción de los sujetos que lo habitan (adelante/atrás, alto/bajo, etc.); como una determinación del campo de las posibilidades -tanto en sentido general del tipo de intercambio que posibilita como en la manera como cada actor se puede desenvolver en él- (Remy, 1998: 90-91). Así, para Remy el estudio del espacio es sociológicamente importante para observar “las relaciones sociales que en él son vividas, relaciones sociales que en él se expresan y que contribuyen a reproducir” (Remy, 1998: 172).

Es necesaria la referencia a este cuerpo conceptual porque en el estudio sobre la cuestión religiosa en la colonia Ajusco, se utilizó la teoría de los campos –particularmente buscando comprender la composición del campo religioso- y el análisis de las estructuras cognitivas. Se buscó entender cómo los agentes socioreligiosos construyen sus dispositivos de sentido y dan cuenta de su fe en un territorio claramente delimitado.

Concretamente, el estudio se llevó a cabo entre los años 2007 y 2013 con la intención de explorar cómo viven su religiosidad los creyentes de la colonia Ajusco en la ciudad de México, en un contexto de mutación cultural e intensificación de la diversidad religiosa. Para la recolección de información se realizaron 70 entrevistas en profundidad, 20 entrevistas exploratorias, observación no participante en decenas de eventos sociales y religiosos, registro fotográfico de 2000 tomas y una encuesta de 500 casos. Metodológicamente se aplicó el análisis estructural de contenido a las entrevistas transcritas para encontrar las estructuras de sentido de los actores religiosos (Hiernaux, 1995; Suárez, 2008c); se utilizó la observación etnográfica en eventos de especial densidad (Geertz, 2006; Guber, 2012); se analizaron los datos cuantitativos; se usaron los principios de la sociología visual para ordenar y explicar las imágenes recolectadas (Suárez, 2008a y 2012); se elaboró una cartografía de los circuitos religiosos y la apropiación del territorio por parte de distintos grupos, presentada como un disco compacto interactivo.

Los principales resultados de la investigación fueron presentados en el libro *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015); que tuvo como complemento el disco donde se podía observar, de manera gráfica, la presencia, importancia e interacción de un campo especialmente dinámico. Gracias a la elaboración de dicho soporte y su respectiva presentación en

distintos foros académicos, se vio como necesario elaborar una reflexión sobre la relación entre espacio y religión en la colonia Ajusco, que es el contenido de este artículo.

2. LA COLONIA AJUSCO Y SU EXPERIENCIA RELIGIOSA

La colonia Ajusco es un barrio popular ubicado al sur de la ciudad en la delegación Coyoacán, poblado en las últimas cinco décadas que cuenta con 30.000 habitantes en dos kilómetros cuadrados. El poblamiento fue el resultado de la creciente urbanización a partir de los años cincuenta que implicó la llegada de miles de personas provenientes de provincias a la ciudad de México. Los grandes contingentes se instalaron en territorios poco o nada poblados; en el caso de la colonia Ajusco, la zona era básicamente piedra volcánica, por lo que el asentamiento fue muy trabajoso teniendo que lidiar tanto con la naturaleza, como con las autoridades con quienes había que batallar en búsqueda de su reconocimiento legal y la implementación de servicios básicos. En la actualidad, la colonia está completamente integrada a la vida urbana, cuenta con todos los servicios, transporte y educación. Se la considera una "colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación", entendiéndose por ello a zonas que "no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación" (Suárez, A., 2000: 394). El nivel socioeconómico es bajo, así como el "grado del desarrollo social" (Evalúa, 2011), la escolaridad promedio es de nueve años, 72% tiene casa propia (Alonso, 1980; Azulela, 1999; Zermeño, 2005; INEGI, 2010). Más de 70% cuenta con televisión abierta, casi 30% con internet y 25% con televisión por cable; 55% de la población está casada y 50% trabajan por "cuenta propia" o "en el hogar". Políticamente, 20% de la población se considera de izquierda -en todas las elecciones la izquierda siempre obtuvo el voto mayoritario- y sólo 4% de derecha; al 66% no le interesa la política. El 70% de los vecinos se sienten orgullosos de vivir ahí (Suárez, 2015).

En términos religiosos el dinamismo es notable. Existen cuatro instancias católicas (dos parroquias y dos capillas), dos iglesias protestantes, siete pentecostales, dos bíblicas no evangélicas, dos tiendas

de santería, un culto a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos se celebran catorce misas católicas y trece ceremonias de otros cultos; aproximadamente más de 5000 personas participan en diferentes eventos dominicales. Por las calles de la colonia transitan decenas de imágenes en peregrinaciones barriales que van de un domicilio a otro. Asimismo, las fiestas patronales y la celebración del día de la Guadalupana (el 12 de diciembre) son eventos de magnitudes mayores, movilizandando cientos de personas y recursos materiales y económicos. Se trata de una población preponderantemente católica (78%) pero con un elevado porcentaje de no creyentes (14% mayor que la media nacional), y de adscritos a religiosidades no católicas (8%). Las prácticas y creencias religiosas son muy importantes: 86% pertenece a alguna religión, 92% practica la oración regularmente -con distintos ritmos, 60% lo hace cada día-, 48% ha recibido alguna imagen en su hogar, 31% reza el rosario en las festividades guadalupanas en diciembre; 90% cree en Dios, 75% en el cielo, 72% en los milagros, 77% en la Virgen de Guadalupe¹.

3. GEOGRAFÍA DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA EN LA COLONIA AJUSCO

En el contexto expuesto párrafos arriba, son seis las tensiones y dimensiones de la apropiación del espacio religioso en la colonia.

3.1. El anclaje territorial oficial católico

La empresa religiosa mejor posesionada es la iglesia católica, que se expresa oficialmente en dos templos: La Resurrección -administrado por la Compañía de Jesús- y Nuestra Señora de Guadalupe -por la Congregación de la Oración de San Felipe Neri-; y en dos capillas: La

¹ Los datos más precisos se encuentran en los capítulos 4 "El campo religioso en la colonia Ajusco" y 5 "La encuesta sobre la experiencia religiosa" del libro *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015).

Anunciación -de los jesuitas- y El Señor de los Milagros -de religiosidad popular-.

La Parroquia de la Resurrección, instalada desde los años 1970, abarca un amplio terreno ubicado en la avenida principal. En la parte central se encuentra el templo rodeado por una cancha de fútbol rápido, una de baloncesto, un estacionamiento, patio de fiestas y cuatro aulas. El interior tiene capacidad para albergar 350 personas; un Cristo de madera con los brazos abiertos se ubica en el medio acompañado de cuadros de la Virgen de Guadalupe y de San Ignacio. Los servicios no son sólo religiosos sino también sociales y culturales (hay consultorios médicos – tradicionales y homeópatas-, dentista, educación, etc.). La capilla de la Anunciación es más modesta, con poco espacio fuera del templo. En su interior pueden caber alrededor de 150 personas. En el centro, con fondo de una pared de madera, se encuentra la virgen mirando al ángel que le anuncia la llegada de Jesús.

La parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe es amplia y cómoda, puede albergar alrededor de 400 personas. En el centro se encuentra la representación de la virgen de Guadalupe y a su lado un Cristo crucificado de grandes dimensiones. El diseño arquitectónico, cuidado y elegante, alberga tres vitrales donde aparece 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 capilla del Señor de los milagros es la más atípica por ser el resultado de las fricciones entre los sacerdotes jesuitas y la religiosidad popular en los años 1970. En aquel tiempo, luego de una confrontación los administradores de la capilla decidieron no depender de la Iglesia de la Resurrección sino de un templo de una colonia vecina. Se ubica en una calle secundaria, es de grandes dimensiones, ocupa un terreno amplio con un atrio espacioso para recibir a muchos fieles e imágenes con comodidad. En su interior caben 120 personas. En el centro del altar se encuentra la figura de El Señor de los Milagros vestido de blanco - coronado y adornado con flores-, y ángeles de menor tamaño. Lo acompañan a los costados la Virgen de Santa Úrsula –que tiene una flecha atravesada en el pecho- y un Cristo Rey crucificado, semidesnudo y sangrante. Al fondo, la imagen de la Virgen de Guadalupe. Siete vitrales

decoran la nave, tres por la pared lateral y uno en la parte superior de la entrada, todos narran episodios bíblicos. La administración recae no en funcionarios burocráticamente asignados sino en mayordomos que van turnándose responsabilidades. Se construyó la capilla con el apoyo de la mayordomía y los aportes de los vecinos. Uno de los impulsores del proyecto, que falleció hace unos años, tiene una placa en su honor incrustada en una pared que recuerda que él fue “el fundador”.

Los cuatro territorios oficiales del catolicismo asumen formas distintas de pastoral que responden a varias orientaciones teológicas.

3.2. Anclaje territorial protestante y pentecostal

En la colonia existen múltiples cultos cristianos no católicos. La Iglesia metodista se encuentra en una calle secundaria del barrio; tiene una discreta presentación hacia afuera con una cruz y una flama; un slogan los identifica: “Roca de salvación”. En su interior, un panel colgado en la pared muestra dos calendarios con las tareas de aseo y ornato para todo el año y sus respectivos responsables, además de información sobre las actividades de la Iglesia en México; una pequeña hoja impresa en tamaño carta describe la organización del templo con los nombres del pastor, vicepresidente, y cada representante de los rubros desarrollo cristiano, testimonio cristiano, administración y finanzas. La sala principal tiene como 50 asientos plegables con cómodas almohadas. Dos gradas arriba está el altar con piso de alfombra guinda. Una sobria y sencilla mesa de madera clara que contrasta con la pared de madera oscura del fondo está cubierta por un mantel verde con flecos dorados, y en el costado principal una placa de metal con símbolos religiosos y el mensaje “en memoria de mí”. A unas cuerdas, la comunidad anglicana administra la Iglesia de San Lucas construida en el terreno de una casa; el distintivo es el escudo de la iglesia con la inscripción bíblica “la verdad te hará libre”.

El mundo pentecostal se expresa en varias agrupaciones: Iglesia Cristiana Interdenominacional, Iglesia Evangélica Presbiteriana, Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés Nacional, Iglesia Presbiteriana Reformada, Iglesia Evangélica “Gracia de Dios”, Congregación Nacional

Presbiteriana Conservadora, Iglesia Universal del Reino de Dios. Cada una tiene una manera distinta de ocupar el espacio tanto dentro como en el exterior: la Iglesia Universal alquila un salón de fiestas ubicado en el lugar más importante del barrio acompañado por vistosos carteles; la Iglesia Cristiana Interdenominacional cuelga un pequeño cartel en la entrada de un domicilio particular donde anuncia el horario de los servicios y con las letras rojas en mayor tamaño la frase “Dios es amor”, en su interior, luego de atravesar un patio de cemento, una pequeña puerta de hierro y vidrio conduce a la sala principal con unas treinta sillas de madera y paredes blancas sin imágenes; la Iglesia Cristiana Evangélica opera en un garaje y es difícil identificarla a primera vista. Pero también están los grupos cuya prédica no se ancla en un territorio fijo, los domingos se instalan en el camellón central de la colonia sin más compañía que un cartel, un equipo de sonido (guitarra eléctrica, micrófono y amplificador) y una biblia en manos del predicador.

Mención aparte merece la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones) y el Salón del Reino de los Testigos de Jehová. Las instalaciones de los mormones están en la avenida principal y responden a la arquitectura estandarizada propia de esta agrupación religiosa en cualquier lugar del mundo. El edificio central está compuesto por dos alas comunicadas por un pequeño pasillo con puertas de vidrio. Afuera, un amplio estacionamiento, una cancha de baloncesto y jardines limpios con pasto bien cuidado. El salón de los Testigos de Jehová está construido en un amplio terreno de calles interiores, es una casa elegante y bien iluminada de dos pisos. En su pared blanca está inscrito en azul sobrio el nombre de la agrupación.

3.3. Expresiones territoriales de la religiosidad popular: nichos, cruces, ermita

Los nichos callejeros son pequeñas construcciones aproximadamente de un metro de altura que albergan la imagen de la virgen de Guadalupe —o eventualmente alguna otra virgen o un santo—. A menudo están protegidos dentro de una casita con paredes de vidrio y una puerta que puede ser asegurada con candado. Al lado de la imagen, los fieles pueden

poner múltiples objetos que van desde veladoras hasta un vaso de agua, estampas u otras imágenes. En la colonia existen casi 60 nichos repartidos en todo el barrio, particularmente en las calles interiores. Su origen responde a iniciativas de los vecinos que pueden ser variadas, tanto religiosas –por ejemplo, que en ese lugar haya sucedido un milagro– como de urbanidad –construir un nicho para que no se tire basura–. Su administración recae en familias de vecinos que los heredan o delegan a otras personas. Dependiendo del caso, el 12 de diciembre, día de la virgen de Guadalupe, algunos nichos se convierten en lugar para rezar rosarios, se ponen sillas alrededor, se invita algo de tomar y comer. En otros, se realizan grandes fiestas de barrio que pueden implicar rodeo y “jaripeo” con toros traídos del campo, grupos de música con amplificación, fuegos artificiales, mariachis y eucaristía. La organización de las actividades se lleva a cabo durante todo el año y se gestan grandes sumas de dinero.

La gran cantidad de nichos repartidos por toda la colonia, muestran la importancia de esta forma de resemantización del espacio a partir no de programas institucionales sino, básicamente, apoyadas en iniciativas personales.

La ermita es una construcción de similar funcionamiento, pero de mayores dimensiones. Se trata de un cuarto de tabique de dos metros de altura y aproximadamente ocho metros cuadrados de superficie. La imagen de la virgen de Guadalupe se encuentra en el centro, al frente dos hileras de bancos para rezar. Al igual que las capillas, su instalación, funcionamiento y dinamismo, dependen básicamente de los vecinos que son los encargados de cuidar, limpiar y organizar actividades.

En la colonia existen ocho cruces, normalmente al borde de las avenidas, que recuerdan a alguna persona que falleció por un accidente, casi siempre, automovilístico. La pequeña cruz trae el nombre del difunto y la fecha del suceso. A veces se construye un pequeño nicho para albergar un jarrón o una veladora en recuerdo del muerto, aunque casi siempre el nicho se encuentra vacío y descuidado.

También se debe hacer referencia a los cinco grafitis con motivos religiosos. En los muros se reproducen imágenes de distinta naturaleza,

desde íconos legítimos como la Virgen de Guadalupe pintada idéntica al original, hasta innovaciones en las cuales se puede ver a Jesucristo con el pelo suelto y barba evocando más bien el espíritu guerrillero de los años 1970, o el ingreso de imágenes de la cultura azteca que comparten el espacio con referencias católicas.

Por último, existe un peñasco de grandes dimensiones (aproximadamente cinco metros de alto y cuatro por cuatro metros de base) cuya historia evoca las tensiones de apropiación del espacio religioso. En 2006 se pintó una virgen de Guadalupe y se hizo una pequeña iglesia en la cima; dos años más tarde un grupo de grafiteros pintó íntegramente la piedra con varias imágenes de la religiosidad popular, desde Guadalupe, hasta San Judas Tadeo o la Santa Muerte. En el año 2011 las autoridades delegacionales pintaron la piedra de negro, pusieron una placa que homenajeaba a los habitantes de la colonia, construyeron unas jardineras a su alrededor y dibujaron un mural en la pared del fondo. Dejaron en pie la cruz y la iglesia en la parte superior. Para 2015, el peñasco volvió a ser grafitado, pero ahora sin ningún mensaje religioso, en los pies se empezó a acumular escombros y la cruz superior fue destruida.

Las capillas, la ermita, las cruces y la peña son una expresión de la religiosidad popular que toma la calle de acuerdo con sus necesidades de fe convirtiendo los espacios cotidianos y de paso en íconos religiosos de intensa actividad.

3.4. Circuitos de apropiación del espacio

En la colonia Ajusco son innumerables las imágenes peregrinas que transitan por el barrio y las casas sin pedir permiso a autoridades religiosas ni civiles; de hecho, 54% de los católicos de la colonia han recibido a la virgen en casa. Se trata de múltiples imágenes que toman las calles –sin importar el tráfico causado, el ruido o cualquier otra consideración– siguiendo una ruta predefinida por sus administradores o dueños. Los movimientos pueden responder a tres patrones distintos. En primer lugar, el “modelo eclesial” se refiere a las imágenes que

pertenecen a una parroquia –incluso a menudo son la figura que les da el nombre como Cristo Rey– en cuyo día se celebra una importante peregrinación organizada por una comisión de festejos que se encarga de toda la cuestión operativa. Las fiestas son muy importantes, involucran a centenas de personas; la imagen recorre distintas calles visitando varios templos y confluyen en la iglesia luego de semanas de haberse desplazado por la colonia. El “modelo intermedio” corresponde a imágenes que, si bien pueden alojarse en la parroquia, el grupo responsable de la organización y promoción de la devoción no responde a la estructura oficial, por lo que se mantiene más bien en una relación instrumental con las autoridades. Es el caso de San Luis Rey, el santo de Nahuátzen (Michoacán) que es llevado a la ciudad de México por migrantes michoacanos. Son ellos los que se encargan de los asuntos operativos, económicos o simbólicos. El tercer modelo es el “autónomo”; evoca las imágenes que pertenecen a particulares que no permiten ninguna injerencia de sacerdotes en sus actividades; si estos participan, es por invitación puntual para dar una eucaristía. Se trata de personas que han obtenido su imagen por sus propios medios y razones vinculadas con su propia experiencia. Ellos controlan el tiempo, el dinero, la ruta, el contenido de la figura.

El dinamismo de las imágenes peregrinas resignifica los espacios cotidianos volviéndolos sagrados. Así, el garaje de un hogar que sólo tiene una utilidad práctica, por unos días se convierte en el lugar principal de socialidad religiosa: ahí se instala la virgen, se le rezan rosarios, se reciben visitas. La calle, que normalmente no es más que un lugar de tránsito, se viste de fiesta con pasacalles y adornos para ver pasar la imagen que se anuncia con ruidosos cohetes y música. En suma, lo ordinario se convierte temporalmente en espacio sagrado.

La apropiación del espacio con imágenes religiosas va de la mano de la instauración de una nueva temporalidad que quiebra el calendario oficial católico, o se encuentra con él sólo en algunas fechas puntuales como los días de los santos o el 12 de diciembre dedicado a la devoción guadalupana. El ritmo, las fechas, las horas de tránsito de las imágenes responden así a la iniciativa y voluntad de sus dueños o responsables.

La diversidad y maleabilidad, de acuerdo con las necesidades de los creyentes, hacen que la religiosidad popular sea la manera más dinámica y autónoma de resemantización del territorio.

3.5. Los territorios íntimos de lo sagrado: altares de casa

En la colonia Ajusco 81% de los vecinos tienen un altar en casa, y de ellos, 88% lo tiene dedicado a la Virgen de Guadalupe, 28% a ángeles guardianes, 20% al Papa Juan Pablo II y 16% a santos patronos.

El altar doméstico es el lugar donde acontece con mayor facilidad la innovación religiosa. Regularmente se encuentra en la sala –o en el negocio, si es el caso-. Los objetos que contiene son de distinta naturaleza, origen y función. El centro de la pequeña mesa lo ocupa la figura religiosa dominante, que suele ser la Virgen de Guadalupe que puede tanto estar representada en una estampa o como una figura de yeso. A ella están dirigidas las veladoras, flores, agua bendita u objetos de adoración. A su lado la pueden acompañar otras imágenes de religiosidad popular católica (San Judas Tadeo, Niño Pa, Virgen de Juquila, etc.) o de promoción oficial de la Iglesia (como la fotografía de Juan Pablo II o algún rezo acuñado en el templo). Pero también en el altar se pueden incorporar imágenes o íconos de múltiples orígenes, desde Buda, ángeles guardianes, líderes indígenas o revolucionarios (como Moctezuma, el Che Guevara o Emiliano Zapata). No faltan quienes nutren sus altares con figuras provenientes del consumo cinematográfico cuyo origen son películas como *El Señor de los Anillos*, *Harry Potter* o *La Guerra de las Galaxias*.

Pero el altar también se convierte en el espacio desde donde se alimenta y recrea la historia familiar. Se exhiben las fotos de los difuntos cercanos, de eventos familiares importantes (como el bautizo o matrimonio), o collages sintéticos en los que se cuenta la historia de vida de uno de los miembros. La manera de alimentar y dar vida al altar es también autónoma y creativa. Se prenden veladoras, se incorporan objetos –desde agua y vino, con el argumento de que esa era la manera de pedir favores a los santos aprendida en una película-, hasta manzanas con miel y canela

para la abundancia. En suma, los territorios íntimos de lo sagrado son micro-territorios incorporados en la vida y espacio cotidianos que tienen canales de comunicación con el nicho callejero, las visitas de las imágenes en las casas y las peregrinaciones por el barrio, y los grandes eventos religiosos urbanos. Son espacios donde los dueños de casa se permiten elaborar sus propias formas religiosas, incorporando elementos de diversas tradiciones entremezcladas con una narrativa familiar intensa.

CONCLUSIONES

La intención de este artículo ha sido describir analíticamente la manera cómo en la colonia Ajusco lo religioso se expresa en el territorio, apropiándose de él y resignificándolo mediante una nueva gramática sacra, análisis que surgió al elaborar un disco interactivo para la información y que dio lugar a elementos de reflexión. La “geografía de la práctica religiosa” en la colonia asume distintas formas. Se trata de una “geometría variable” cuyas dimensiones se complementan y responden a necesidades específicas de los creyentes. El altar personal, el de la calle o la imagen oficial en el templo, le permiten al creyente moverse en el espacio religioso con comodidad. No existe contradicción entre las varias maneras de apropiarse del territorio, más bien se complementan y ofrecen múltiples rutas, lugares y formas de practicar la fe. Dicho de otro modo: la vida parroquial, la religiosidad de la calle y el altar de la casa son tres dimensiones articuladas del territorio, por las cuales el creyente puede entrar y salir sin dificultad.

Por otro lado, como lo señala Portal (2009: 70-71), la presencia de altares callejeros en toda la colonia es una manera de resemantizar el territorio definiendo las “fronteras de pertenencia; linderos entre lo conocido y lo propio, y lo externo / ajeno como potencialmente peligroso”. Es una manera de marcar el lugar haciendo del barrio algo propio y otorgándole una narrativa religiosa.

El complejo proceso de apropiación del espacio por medio de las expresiones religiosas –tanto fijas como las capillas o móviles, como las peregrinaciones barriales– reposan en formas de organización de los

fieles, a veces vinculadas a instancias eclesiales –por ejemplo, comisiones pastorales- u organizaciones espontáneas de vecinos. En este proceso, los *agentes paraeclesiales* son clave para la organización y reproducción de las imágenes (Suárez, 2008b).

A diferencia de observaciones realizadas en otros contextos –por ejemplo, las reflexiones sobre Grecia de Hatziprokopiou y Evergeti (2014)- en la colonia no hay ni una intervención estatal que busque regularizar y ordenar las expresiones religiosas, ni interés eclesial por monopolizar o controlar la fidelidad con la doctrina. Tampoco se trata de una tensión entre opciones religiosas diferenciadas en busca de mayor visibilidad en el espacio público. Es dentro de la religiosidad popular donde sucede la construcción del territorio religioso.

Finalmente, como sugería Bourdieu, en la colonia –vista como una “unidad territorial”- se advierte una correspondencia entre las “la distribución y jerarquía de los agentes en un espacio físico” y su posición en el espacio social (1999: 120). La composición del campo religioso marcado por la predominancia de la religiosidad popular pero que permite dinamismo, diversidad e innovación, se ve reflejado en las expresiones territoriales y en el delineamiento religioso que los agentes imprimen al espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, L. (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, México D.F.: UNAM-Porrúa.
- Abbruzzese, S., (1999). Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 107, (1), 5-19.
- Alonso, J. (1980). *Lucha urbana y acumulación de capital*, México, DF.: Casa Chata.
- Argyriadis, K. et al. (2008). *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México, DF.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Bourdieu, P. (1989). *La Noblesse d'État, grandes écoles et esprit de corps*. París: Minuit.

- _____ (1999). *La miseria del mundo*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Cortés Ruiz, E. et al. (2005). *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas en el Estado de México*. México, DF: INAH.
- De Certeau, M. (1979). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Torre, R. (1995). *Los Hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara – ITESO – CIESAS.
- _____ & Gutiérrez, C. (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.
- Evalúa D.F. (2011). *Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal*. México D.F.: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal.
- Gálvez, A. (2009). *Guadalupe in New York: Devotion and the Struggle for Citizenship Rights among Mexican Immigrants*. New York and London: New York University Press.
- García, A. (2014). La territorialización en el análisis sociológico (267-326). En H. Suárez, & K. Pirker, *Sociólogos y su sociología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México, DF: UAM y Plaza y Valdés.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA – ITESO: México.
- Gómez-Barris, M. & Irazábal, C. (2009). Transnational Meanings of La Virgen de Guadalupe: Religiosity, Space and Culture at Plaza México *Culture and Religion*, 10 (3), 339-357.
- Guber, R. (2012). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Gutiérrez, C., De la Torre, R., & Castro C. (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco – CIESAS.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del Fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México, DF: Siglo XXI.
- Hancock, M. y Srinivas, S. (2008). Space of modernity: religion and the urban in Asia and Africa. *International Journal of Urban and Regional Research*, 32, 617-630.
- Harvey, D. (2001). *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. Nueva York: Routledge.
- Hatziprokopiou, P. & Evergeti, V. (2014). Negotiating Muslim identity and diversity in Greek urban spaces. *Social & Cultural Geography*, 15 (6), 603-626.
- Hervieu-Léger, D. (2002). Space and Religion: new approaches to religious spatiality in modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1), 99-105.
- Hiernaux, J. (1995). "Analyse structurale de contenu et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux"(111-144). En VV.AA., *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*. Paris: Armand Colin.
- INEGI (2010), *Censo de Población y Vivienda*. Aguascalientes: INEGI.
- Irazábal, C. & Dyrness, G. (2010). Promised land? Immigration, religiosity, and space in southern California. *Space and Culture*, 13, 1–20.
- Juárez, N. (2014). *Un pedacito de Dios en casa*. México D.F.: CIESAS.
- Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. Minneapolis, Minesota: University of Minnessota Press.
- Odgers, O. (2008). Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, 4 (61), 91-106.
- Portal, A. (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, 59-75.

- Rangel, J. (2004). Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII (113-150). En P. Moctezuma, J.C Ruiz & J. Uzeta, *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*. Guanajuato y San Luis Potosí: Universidad de Guanajuato – El Colegio de San Luis.
- Remy, J. & Voyé, L. (1976). *La ciudad y la urbanización*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Remy, J. (1998). *Sociologie urbaine et rural. L'espace et l'agir*. Paris: L'Harmattan.
- Rivera, C., et al. (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México, DF: UNAM-CIESAS COCYTECH, Secretaría de Gobierno de Chiapas, Secretaría de Gobernación.
- Saint-Blancat, C. & Cancellieri, A. (2014). From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of Santacruzán in Padua, Italy. *Social & Cultural Geography*, 15(6), 645-663.
- Salles, V. & Valenzuela, J. M. (1997) *En muchos lugares y todos los días Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México, DF.: El Colegio de México.
- Suárez, A. (2000). La situación habitacional (390-397). En Garza, G., *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*. México, DF.: Gobierno del Distrito Federal y Colegio de México.
- Suárez, H.J. (2008a). *La fotografía como fuente de sentidos*. Cuadernos de Ciencias Sociales, FLACSO – Costa Rica, 150, 7-117.
- _____ (2008b). Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 142, 87-111.
- _____ (2008c). *El sentido y el Método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Sociales.
- _____ (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México D.F.: IIS-UNAM – Quinta Chilla.
- _____ (2015). *Creyentes Urbanos. Sociología de la Experiencia Religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. México, DF.: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Zermeño, S. (2005). *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, México, DF.: Océano.