

A

AGENTES PARAECLESIALES

HUGO JOSÉ SUÁREZ

¿Cuáles son, en el caso latinoamericano, los especialistas de la administración de lo sagrado más allá de las estructuras eclesiales? ¿Cómo teorizar la experiencia religiosa en un lugar donde ésta se construye no sólo a partir de la presencia y potencia institucional sino, además, a través de la interacción con las formas culturales propias?

Uno de los patrones de la experiencia religiosa latinoamericana, desde el inicio de la evangelización hasta nuestros días con distintos acentos y formas, fue la tensión entre una estructura eclesial poderosa pero insuficiente para atender a un extenso público que, además, poseía una cultura religiosa profundamente arraigada. Múltiples episodios muestran cómo ese desfase generó confrontaciones y diferentes maneras de resolverlas. Por ejemplo, un estudio de Rangel¹ describe un conflicto en Salamanca (Guanajuato) en el siglo XVII, donde indios y clero local disputaron el control de los bienes simbólicos particularmente concentrados en la batalla por la territorialidad sagrada: mientras que indios promovían actividades en la capilla, sacerdotes lo hacían en la parroquia. Si bien la disputa se resolvió a favor de la Iglesia, logrando consolidar su espacio como “lugar sagrado por excelencia”,² el episodio muestra lo complejo de la interacción y los vacíos en la administración de lo sagrado.

En distintos lugares de América Latina, bajo el amplio manto de la religiosidad popular, surgieron figuras tensamente autónomas. En el mundo quechua, Marzal analiza los “dos vectores” fundamentales, compuestos por el catolicismo —particularmente en la fiesta del santo patrón—, y el de origen andino —el “pago a la Pachamama”—.³ Este “doble sistema ritual” generó a la vez “dos tipos de especialistas: el sacerdote católico y el sacerdote an-

¹ J. Rangel Silva, “Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII”, en P. Moctezuma, J. C. Ruiz, y J. Uzeta (coords.), *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*, Universidad de Guanajuato / El Colegio de San Luis, Guanajuato / San Luis Potosí, 2004.

² *Ibid.*, p. 136.

³ M. Marzal, “La religión quechua surandina peruana”, en M. Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, CRT/UIA, México, 1994, p. 137.

dino”, cada uno con funciones específicas.⁴ Es similar la situación de lo que Spedding llama “especialistas andinos” del mundo aymara, identificando tres formas: el sacerdote católico, el *yatiri* (curandero) y el pastor evangélico.⁵ En México fueron las cofradías, mayordomías y, en general, los sistemas de cargos las instancias desde donde se reproducía la vida religiosa;⁶ incluso en múltiples ocasiones, desde ellas se “rechazaba cualquier interferencia directa de la Iglesia”, generando zonas de relativa autonomía religiosa.⁷

Desde la teoría sociológica, Weber buscó una respuesta desarrollando una tipología de sacerdotes, magos y profetas que, en buena medida, se definen a partir de la combinación entre las formas de dominación, el poder y la legitimidad, y la tensión entre carisma y doctrina.⁸ Bourdieu afina el instrumento analítico proponiendo una doble ruptura con Weber, por un lado busca concentrarse en el *interaccionalismo simbólico* y la “relación entre los agentes religiosos”; y, por otro lado, pretende observar la *lógica de interacciones* que se establecen entre agentes (particularmente entre profetas, sacerdotes, magos y laicos) y “las estrategias que se oponen, la construcción de la estructura de relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan en el campo religioso”.⁹ Sin embargo, el esquema bourdieuneano y su análisis de la interacción entre los cuatro agentes, deja vacíos para interpretar la experiencia latinoamericana actual. Como se explicará en lo que sigue, si bien los cuatro agentes de Bourdieu ayudan a comprender el funcionamiento del campo religioso, observaciones empíricas muestran en la religiosidad popular la existencia de figuras intermedias que, sin ser sacerdotes, magos o profetas, conjugan distintas posiciones o transitan entre ellas dependiendo la circunstancia; y ocupan, además, una función capital en la vida religiosa, tanto que sería imposible entender el mundo de la fe sin su presencia.

De acuerdo con los distintos contextos, periodos históricos y enfoques teóricos estas figuras han asumido diversos nombres; genéricamente, aquí se

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ A. Spedding, *Religión en los Andes*, ISEAT, La Paz, 2008, pp. 173-192.

⁶ G. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978; V. Salles y J. M. Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997; M. A. Portal y C. Sánchez, “Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa”, *Nueva Antropología*, vol. XXIII, núm. 73 (2010); M. Portal, y L. Alvarez, “Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica”, en L. Alvarez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, UNAM / Porrúa, México, 2011; E. Cortés Ruiz, et. al. *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomanos y nahuas en el Estado de México*, INAH, México, 2005.

⁷ G. de la Peña, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100 (otoño de 2004), p. 24.

⁸ M. Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica México, 1987.

⁹ P. Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1 (1971), p. 5.

desarrollará la idea de *agentes paraeclesiales* como un concepto de trabajo que debe ser sistemáticamente sometido y ajustado de acuerdo a observaciones empíricas. Se entiende por ello a quienes “administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial —aunque sin quebrar radicalmente con ella— y que reconfiguran de manera semiautónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa”.¹⁰ Sus principales atributos son: competencia —y tensa convivencia— con la institución eclesial y con el control y monopolio de la gestión de bienes de salvación —aunque no se llegue a una ruptura y, por tanto, el nacimiento de una nueva empresa religiosa—, grados de autonomía en la definición de formas, contenidos, agenda de la creencia y capacidad de —como diría Bourdieu— “poner en juego el *monopolio del ejercicio del poder; modificar en forma durable y profunda la práctica y visión del mundo de los laicos*”.¹¹

El perfil sociológico del *agente* comprende al menos cuatro dimensiones. En primer lugar, es una persona de capital cultural, educativo y económico muy similar al público que atiende, por tanto no está ajeno a la dinámica interna del barrio o de los problemas de los fieles, de hecho es uno de ellos que deviene en un especialista por múltiples circunstancias. Un segundo aspecto es que el ejercicio de su profesión no tiene que ver con su vocación religiosa, son mundos separados, pero su oficio le permite un tiempo libre —o capital temporal— que lo invierte en la organización y atención de la imagen. En tercer lugar, en su propia trayectoria como creyente, la imagen se le manifestó de una manera extraordinaria —curación, nueva dirección en su vida, salida de situaciones difíciles, etc.—, de donde le nació la devoción y la promesa de impulsar el culto, lo que conduce a un cuarto punto que se refiere a que el *agente* ha construido un carisma propio que lo coloca en una posición especial; incluso sus servicios pueden ser requeridos para otro tipo de eventos como defunciones o bautizos.

Dos estudios permiten dibujar con mayor precisión el funcionamiento operativo de esta figura de la religiosidad popular. El primero, es el caso de la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos que transita por hogares de los habitantes de una colonia popular en Guanajuato. Se trata de un microcampo religioso conformado por don Francisco (dueño de la virgen), el sacerdote católico y los laicos que reciben la imagen en casa. Francisco es un laico de 50 años de edad y escaso capital económico y educativo, que adquirió la imagen y la circula en regulares peregrinaciones barriales —semana tras semana— desde hace más de un lustro. Su devoción nació a partir de que unos amigos lo invitaron a un grupo peregrino; luego adquirió una ima-

¹⁰ H. Suárez, “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, 2008), p. 88.

¹¹ P. Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion...”, *op. cit.*, p. 11.

gen y se convirtió en su promotor sin descanso. En términos operativos, la virgen se desplaza a los domicilios a partir de las solicitudes de los laicos que la requieren; son ellos quienes se acercan a don Francisco pidiéndole una visita y él planifica una agenda de acuerdo con la demanda. Hasta el momento en que se realizó el trabajo de campo etnográfico,¹² la imagen se desplazaba cada cuatro días o cada semana y había recorrido más de 450 hogares. El tránsito de un hogar a otro sucede a plena luz del día en una pequeña peregrinación acompañada por rezos y cantos, tanto de quienes acaban de tener la imagen en casa como de aquellos que la recibirán. En las casas receptoras se sitúa la imagen en un altar especial y se le ofrecen rosarios y veladoras, además de organizar encuentros con los vecinos para realizar oraciones colectivas. Por supuesto que es don Francisco quien lleva la batuta jugando un papel espiritual, operativo y animador.

La relación del dueño de la virgen con las autoridades eclesiales es periódica, pues una vez al año se une a la gran peregrinación nacional al santuario de la virgen en San Juan de los Lagos, lo que implica coordinar múltiples aspectos. Sin embargo, a nivel parroquial, el intercambio es prácticamente nulo. De hecho, el sacerdote responsable no sabe de la existencia de esa imagen ni de su impulsor, y se ocupa, sobre todo, de la atención a los creyentes que se acercan a su parroquia. Por su parte, los laicos que reciben a la virgen tienen una relación estrecha con don Francisco y más bien distante y esporádica con el templo y sus sacerdotes.

Un segundo caso es la importancia de las imágenes en la colonia Ajusco, en la Ciudad de México.¹³ Se trata de un barrio densamente poblado con una vida religiosa tan intensa como diversa. El campo está conformado por organizaciones de distinto origen, pero con predominio del catolicismo: existen dos Iglesias protestantes históricas, siete pentecostales, dos puestos de la santa Muerte, dos tiendas de santería, testigos de Jehová y mormones; en el ámbito católico cohabitan tanto Comunidades Eclesiales de Base administradas por jesuitas, como sacerdotes de la Congregación de Oración de san Felipe Neri. En el pequeño barrio de no más de dos kilómetros cuadrados y 30 000 habitantes, durante los domingos suceden 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos. La religiosidad popular es la orientación más importante, que se alimenta de múltiples formas, particularmente con decenas de imágenes y peregrinaciones de barrio durante todo el año. El funcionamiento de la vida de las imágenes y su relación con el ámbito eclesial es de tres maneras. En primer lugar lo que se podría llamar el “modelo eclesial”, que son imágenes que pertenecen a una de las parroquias —donde radican física-

¹² El levantamiento de datos se llevó a cabo en el transcurso de 2006. Se realizaron múltiples entrevistas y observaciones participantes.

¹³ Los detalles de esta experiencia se encuentran en el libro de mi autoría: H. Suárez, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México*, UNAM, México, 2015.

mente—. Son las comisiones pastorales las encargadas de organizar la gran fiesta, movilizándolo para ello todos los recursos e infraestructura con que cuenta la Iglesia. A menudo, las imágenes son las que dan el nombre al templo y su fiesta es la mayor celebración oficial. El segundo modelo es “intermedio”, pues son imágenes que, si bien pueden alojarse en la parroquia, el grupo responsable de la fiesta y la promoción de la devoción no responde a la estructura eclesial, sino más bien a otras formas de organización. Por ejemplo, la imagen de san Luis Rey, devoción originalmente de Michoacán, es atendida por la Comisión de Residentes Michoacanos, quienes son responsables de cada uno de los detalles de la fiesta. La imagen de san Luis está medio año en la iglesia y el otro medio año en manos de la comisión que la hace circular por casas hasta el día del festejo. Por último, el “modelo autónomo”—más bien cercano a lo que sucede en Guanajuato— se refiere a las imágenes que pertenecen a particulares sin permitir la participación de sacerdotes salvo que fueran específicamente convocados para alguna celebración.

Mención aparte merecen las más de 40 capillas callejeras con imágenes, preponderantemente a la virgen de Guadalupe, que son construidas y atendidas por los vecinos. Cada una de ellas tiene una dinámica e historia diferente; algunas se instalaron para que no se tirara basura, otras son atendidas con veladoras regularmente por devotos, y hay aquellas alrededor de las cuales se llevan a cabo importantes fiestas. Tal es el caso de la capilla de una calle interior en la que el 12 de diciembre de cada año se organiza una celebración mayor: se cierra el paso para armar un rodeo, se llevan toros, mariachi y banda. La fiesta, con misa incluida, dura hasta el día siguiente. Este tipo de expresiones dibujan de otra manera el campo religioso y le imprimen un sello propio.

Los dos estudios muestran cinco tensiones e interacciones que introducen los agentes paraeclesiales en el campo religioso.

- i)* Manejo autónomo de los bienes de salvación. En su forma más radical, el dueño de la imagen tiene autonomía para su uso operativo. Las distintas dimensiones, formas, tiempos y contenidos de los eventos responderán básicamente a su iniciativa personal, su voluntad, contactos y demandas de la población. Asimismo, será el responsable de las rutinas, la selección de las lecturas, cantos, etc. Eso no impide que existan múltiples intercambios con autoridades eclesiales que pueden ser rutinarios, armónicos o conflictivos; tampoco implica necesariamente su exclusión automática —en algunas ocasiones se puede solicitar su presencia—, pero queda claro que su participación es marginal y sobre todo no intervienen en el protocolo y naturaleza del evento.

- ii) Reorganización de la territorialidad. El tránsito de las imágenes por calles y domicilios configura un nuevo circuito sagrado que va más allá de la parroquia, espacio que fuera el privilegiado para el mensaje y la salvación. Tanto las pequeñas capillas callejeras como los desplazamientos itinerantes de vírgenes y santos reconfiguran el territorio religioso. Como lo estudió Portal,¹⁴ sobre el asfalto surgen lugares de culto, nacen cruces, historias, resignificando el espacio constantemente y dotándolo de un nuevo sentido.
- iii) Reorganización del calendario religioso. Si bien el tiempo sagrado está regido por un calendario oficial, la agenda paralela que se establece a partir de la vida de las imágenes es diferente. En algunas ocasiones, como sucede con el “modelo eclesial” o incluso con el “intermedio” puede haber coincidencia con la planificación oficial, pero el modelo “autónomo” marca un ritmo que responde estrictamente a la negociación que se realiza entre el dueño o responsable de la imagen y el público que lo requiere. El intercambio se efectúa entre las partes involucradas de acuerdo con la conveniencia mutua.
- iv) La cuestión económica: En la fiesta de una capilla dedicada a la virgen de Guadalupe en la colonia Ajusco que se refirió párrafos antes, la organización de la fiesta implica un despliegue económico mayor. La laboriosa tarea de recolectar dinero se realiza en el transcurso de todo el año, y se gasta en un fin de semana sin control alguno de las autoridades eclesiales o financieras. Lo propio sucede con las imágenes peregrinas que, aunque en dimensiones menores, para cada desplazamiento de un hogar a otro, es la familia receptora la encargada de pagar lo necesario (invitar comida, rentar sillas y mesas, colocar una manta de bienvenida, etc.). Estos pequeños gastos generan una dinámica económica autónoma que permite a los responsables decidir libremente las inversiones.
- v) La eficacia de lo sagrado en la vida diaria. El sacerdote de la parroquia del barrio guanajuatense referido con anterioridad se quejaba de que la gente no iba a la iglesia porque “todo lo quieren palpar... y si no veo la acción de Dios en mi vida, es que no existe, significa que Dios me ha abandonado”. Precisamente, la presencia de las imágenes en los hogares y las calles le da al creyente una relación con la

¹⁴ A. Portal Ariosa, “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 (2009); M. Portal y L. Álvarez, “Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica”, en L. Álvarez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, UNAM / Porrúa, México, 2011.

divinidad que influye en su cotidianidad. Los relatos de los fieles que recibieron a la virgen en su casa se refieren a que su presencia les resolvió problemas de salud y de convivencia familiar. No se trata de una manera de profundizar una reflexión racional sobre lo sagrado, sino de vivir su eficiencia.

En suma, el concepto de *agente paraeclesial*, que surge de la observación empírica, permite afinar la teoría sociológica y comprender de manera más fiel el complejo funcionamiento de la religiosidad popular latinoamericana.

Véanse también

“Marianismo”, “Peregrinación, romería y turismo religioso”, “Santuarios y altares”, “Exvoto”.

BIBLIOGRAFÍA

- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.
- Marzal, Manuel, “La religión quechua surandina peruana”, en Manuel Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, CRT/UIA, México, 1994.
- Peña, Guillermo de la, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones*, vol. xxv, núm. 100 (otoño de 2004).
- Portal, María Ana, y Cristina Sánchez, “Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa”, *Nueva Antropología*, vol. xxiii, núm. 73 (2010).
- Salles, Vania, y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997.