

La experiencia religiosa en una colonia urbano-popular

HUGO JOSÉ SUÁREZ

Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

Este trabajo resume el resultado de una investigación de varios años que tuvo como objetivo analizar las distintas orientaciones religiosas en la colonia Ajusco, en la Ciudad de México. La pregunta guía buscaba entender cómo viven su experiencia religiosa los creyentes de esa colonia y cómo dan sentido a su fe. El producto fueron varios textos publicados donde se pueden apreciar con detalle tanto las orientaciones globales como algunos casos particulares (Suárez, 2011, 2012, 2013, 2015a, 2015b).¹ En este texto no se intentará sólo un resumen apretado de lo observado, sino una lectura transversal que se concentre en la especificidad de las formas religiosas en un ámbito popular.

Para esto, el capítulo se divide en cuatro partes. La primera para explicar cómo fue el proceso de construcción del problema concreto de investigación, la pregunta guía, el soporte teórico y el metodológico. Después, en las tres partes siguientes, para exponer aspectos puntuales de la experiencia religiosa en la colonia Ajusco: la adscripción tripolar que rompe con el patrón nacional, las tres matrices de creencias que son los pilares sobre los que reposa la vida religiosa y la fiesta que está en el corazón de la alimentación y recreación de la fe.

¹ Para la elaboración de este texto, retomo episodios, contenido y datos de mi libro *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015a), donde se podrá hacer una lectura más detallada de lo que aquí se expone.

UN PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN: ORIENTACIONES RELIGIOSAS
EN LA COLONIA AJUSCO

Este estudio fue territorialmente situado, lo que tuvo aspectos positivos y negativos. ¿Por qué la colonia Ajusco? Antes de empezar la investigación, otras observaciones mostraron que los agentes religiosos jugaban un rol proactivo sin necesidad de mediación institucional en las afueras de la ciudad de Guanajuato (Suárez, 2008). En la Ciudad de México se buscó un laboratorio urbano para analizarlo con cuidado, un lugar donde se pudiera caminar cada una de las calles, entrar a cada una de las iglesias, participar en todo lo que se tuviera al alcance. Dos razones que influyeron en la decisión sobre dónde concentrarse para la investigación aparecieron rápidamente: por un lado, en mis años de estudiante participaba en grupos jesuitas que trabajaban en la zona; llamé a un amigo que entonces era seminarista y resultó que ahora era el párroco de la iglesia de la Resurrección del Señor, en el centro de la colonia Ajusco. Su generosidad fue mayor, abrió todas las puertas y facilitó ampliamente la búsqueda. Además, la zona coincidía con las premisas científicas del estudio: la situación socioeconómica, la integración a la vida urbana, la intensidad y diversidad de la vida religiosa.

La colonia Ajusco se encuentra en la delegación Coyoacán, al sur de la Ciudad de México. Es resultado de la explosión demográfica urbana que inició en los años cincuenta del siglo xx. En aquella década era un extremo marginal de la ciudad donde sólo había piedras —de hecho, esos pedregales se formaron luego de la erupción del volcán Xitle— llenas de alacranes y serpientes. Pensar una vida urbana implicaba demasiados esfuerzos, por lo que nunca recibió atención oficial. Pero cuando la promesa de progreso, y sobrevivencia, se vistió de ciudad, los migrantes invadieron todo espacio posible (particularmente a partir de los años setenta), colonizando la naturaleza con arduo trabajo físico, con lucha y negociación para obtener de las autoridades los servicios y el ordenamiento de todos los asuntos legales (Alonso, 1980; Azuela, 1999). Con las rocas se hicieron casas y muros, y en las cuevas se improvisaron cuartos; se construyeron calles, lotes, puertas. Y vi-

nieron las vírgenes, los santos, las historias, los aparecidos, las cruces, las capillas; se dio un nuevo significado simbólico al espacio urbano (Portal, 2009: 65); se cambió el sentido del espacio y del tiempo, se crearon identidades, formas de pertenencia, formas de creer y de habitar (Portal y Álvarez, 2011: 20). Se levantó, entre las piedras, una colonia urbano-popular.

Para el 2010, la colonia contaba con un poco más de treinta mil habitantes, distribuidos en casi dos kilómetros cuadrados (Inegi, 2010). El nivel socioeconómico era bajo: 38% recibía de uno a dos salarios mínimos, en promedio, y 37% de dos a cinco (INEGI, 2000), aunque 72% de la población tenía casa propia. De acuerdo con el Índice de Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal, la mayoría de las manzanas de la colonia tiene el nivel “bajo”, aunque existen algunas con uno “muy bajo”, que es la categoría que predomina en la colonia vecina, Santo Domingo (Evalúa DF, 2011). Técnicamente, se considera una “colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación”, entendiéndose por esto zonas que “no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación” (Suárez, 2000: 394).

Las condiciones económicas y demográficas de la colonia ofrecían la primera característica de lo que se quería observar: un espacio recientemente urbanizado, fruto de la migración intensa de las décadas pasadas, con amplia homogeneidad en términos socioeconómicos, contundentemente integrada a la dinámica urbana del Distrito Federal.

La segunda se refería a la vitalidad religiosa. Parte del hallazgo del estudio, que en el inicio era una intuición, fue que las más de treinta celebraciones dominicales (de las diferentes empresas religiosas) son ampliamente concurridas por practicantes de distintas edades. A diferencia de lo que observan algunos sociólogos de la religión en Europa, aquí los templos están llenos. Cada agrupación tiene una agenda especialmente cargada con actividades múltiples, y muy concurridas, que van de los sacramentos a servicios de salud. Al lado de todo esto, los creyentes —que no están articulados orgánicamente en una instancia eclesial— son responsables de la atención y el mantenimiento de los más de cuarenta altares —dedicados de manera preponderante a

la Virgen de Guadalupe—, las cuatro ermitas y los innumerables recorridos de santos y vírgenes peregrinos que transitan de hogar en hogar tomando patios, calles y avenidas. La encuesta aplicada en la colonia (Encuesta sobre la Experiencia Religiosa, abreviada como EER, en la colonia Ajusco, Suárez, 2015a) corroboraba esta sensibilidad: 86% pertenece a alguna religión, 81% tiene un altar u objeto religioso en el hogar, 81% se dice muy o medianamente interesado en la religión y lo sagrado, 90% cree en Dios, 72% cree en los milagros, 75% en el Espíritu Santo, 77% en la Virgen de Guadalupe, 92% practica regularmente la oración. En suma, la vida religiosa está en el corazón de la vida urbana local.

La tercera característica consistía en la diversidad. El estudio mostró una significativa variedad respecto a la cuestión religiosa, tanto en la oferta como en las creencias y las prácticas: existen dos parroquias y dos capillas católicas, dos iglesias protestantes (anglicana y metodista), siete pentecostales, así como testigos de Jehová y mormones. Además, religiones emergentes, como la santería, el culto a la Santa Muerte e innumerables expresiones de religiosidad popular. Como se verá más adelante, la variedad en las opciones religiosas también se aprecia en las fuentes y en la transformación de las creencias. Así, la investigación se llevó a cabo en una colonia marcada por una relativa homogeneidad socioeconómica popular que contrasta con la diversidad en el ámbito religioso, permeada por la intensidad y vitalidad del mundo de la fe.

En términos teóricos y metodológicos, se utilizaron las herramientas conceptuales del *habitus* y el campo de Pierre Bourdieu (1971a, 1971b, 1991), articuladas con la sociología de la cultura y de las estructuras cognitivas (Remy, Voyé, Servais, 1991; Hiernaux, 1977). Se buscó dibujar el campo religioso identificando las distintas empresas de salvación y cómo jugaban sus capitales al interior, buscando el monopolio de la reproducción del sentido religioso. A la vez, el foco teórico de atención fueron los *habitus* religiosos, o las estructuras de sentido ancladas en las personas (Remy, 1990; Ruquoy, 1990), particularmente buscando contribuir con una sociología de los individuos y de la manera en que dan sentido a su experiencia religiosa (Bajoit, 2008; Corcuff, 2008, 2010; Dubet y Martuccelli, 2000; Martuccelli, 2007).

Asimismo, se realizaron más de setenta entrevistas como un “instrumento precioso para conocer acuciosamente las posiciones efectivas de los actores” (Martuccelli, 2012: 100). El método de análisis estructural de contenido sirvió ampliamente para decodificar las estructuras cognitivas en los materiales transcritos (Hiernaux, 1995; Ruquoy, 1990; Suárez, 2008). Se tomaron cientos de fotografías, se hizo observación participante y una encuesta de quinientos casos. El amplio material recogido representó una información generosa que sirvió de base para la redacción de varios artículos y libros. Pero volvamos a la pregunta de este documento: ¿Cuáles son los rasgos de la experiencia religiosa en esta colonia popular? Esto es lo que se desarrollará en las siguientes páginas.

ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA TRIPOLAR

Como ya se asentó, la vida religiosa en la colonia Ajusco es fundamental, aunque esto no impida importantes diferencias, matices y características propias que hay que subrayar. Las distintas encuestas o censos en México han mostrado la tendencia al decrecimiento sostenido de quienes se adscriben al catolicismo y el aumento de las opciones del pentecostalismo (INEGI, 2005; De la Torre y Gutiérrez, 2007; Patiño, 2013; De la Torre, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez, Zalpa, 2014). Las variaciones territoriales son contrastantes: mientras que, según el censo del 2010, en Guanajuato 94% se decía católico y 5% “otro”, en Chiapas la distribución era 58% frente 30%. A pesar de las distancias, el patrón es católicos *versus* no católicos; los no creyentes son de menor magnitud (1% en Guanajuato y 12% en Chiapas), ampliamente superados por las otras opciones (Inegi, 2010). En el caso de la colonia Ajusco existe una tripolaridad entre católicos (78%), no creyentes (14%) y “otra religión” (8%). Es el único lugar de la República Mexicana donde los no creyentes superan a otras opciones religiosas, y si se comparan los datos de la EER con los del Inegi constituye el porcentaje más elevado con respecto a cualquier otra entidad federativa.

El universo simbólico cristiano es similar entre católicos y pentecostales: en ambos, 98% cree en Dios; 84% de los primeros cree en el cielo y 49% en el infierno, mientras que de los segundos 71% cree en el cielo y 51% en el infierno. Los referentes positivos del catolicismo, como Dios y cielo, tienen mayor presencia que diablo e infierno; las ideas de diablo como negatividad y del infierno como castigo han perdido eficacia en ambos grupos. Esta diferencia se puede ver en las prácticas de religiosidad popular: 92% de católicos tiene un altar, 54% ha recibido a la Virgen, 93% cree en ella y 36% le reza en diciembre, mientras que en el caso de los no católicos sólo 32% cree en la Virgen, 29% la recibió en su casa y 19% le reza en diciembre.

El mundo pentecostal muestra mayor consistencia doctrinal: 58% considera a Jesús como un salvador y redentor del pecado (para los católicos sólo 41%). Respecto a lo que hay después de la muerte, 54% de los pentecostales se refiere a “vida y resurrección”; de los católicos, 31%. Asimismo, su calidad del vínculo eclesial es mayor: 49% participa una vez por semana en una ceremonia religiosa, mientras sólo lo hace 36% de los católicos.

Quienes se declaran “sin religión” tienen sus propias formas de creer: 46% cree en Dios, lo que revela que no se requiere confesar una adscripción para esta creencia; 21% cree en la Virgen de Guadalupe, 30% en fantasmas y 15% en nahuales; 12% reza a diario y 28% “cada que me nace”. Asimismo, tienen relativa participación en expresiones de religiosidad popular: 30% pone un altar de muertos —más que los no católicos—; 27% y 42% tienen un altar familiar en casa. Más que ningún otro grupo, 77% cree en la “energía dentro de uno mismo”. En suma, esta orientación secularizada de la vida religiosa comparte algunos elementos de la práctica y las creencias católicas, pero tienen mayor influencia de otras creencias emergentes.

LAS MATRICES DE CREENCIAS

Los creyentes de la colonia Ajusco administran tres matrices culturales de distintos orígenes: la religiosidad popular, el catolicismo tradicional inercial y componentes del *new age*.

La primera matriz, la religiosidad popular, es la base sobre la que reposa la experiencia religiosa. De esto dan cuenta la cincuentena de altares de la calle y las innumerables procesiones y peregrinaciones que durante todo el año ocurren en el barrio. Cada uno de los altares tiene una historia distinta; algunos surgieron como iniciativas familiares, otros son herencias. La decoración de cada capilla está muy cuidada, tiene flores, agua, imágenes, iluminación. En algunas, la atención que se les brinda es remarcable. Un repaso por los datos cualitativos de la EER corrobora la importancia de la religiosidad popular. La devoción a imágenes está ampliamente expandida: Virgen de Guadalupe, 77%; Señor de los Milagros, 52%; Virgen de Juquila, 45%; Virgen de la Anunciación, 45%; San Luis Rey, 38%; Niño Pa, 36%. Las prácticas grupales son de particular importancia: 11% realiza peregrinaciones a santuarios “siempre” y 37% “a veces”; en el transcurso del año anterior, 24% “hizo alguna manda o sacrificio personal como expresión de fe”, 48% ha recibido alguna imagen en su hogar y 31% afirma que reza el rosario con personas del barrio en las festividades guadalupanas; 9% “visita un santuario o realiza un viaje religioso como peregrinación” cada varios años y 20% lo hace regularmente una vez al año; siete de cada diez vecinos hacen un altar de muertos con distintos grados de regularidad (entre “siempre” 46% y “a veces” 26%). Estas expresiones populares tienen un soporte básicamente colectivo; se llevan a cabo en lugares no institucionalmente destinados para hacerlas, como la casa, la calle o la esquina donde hay una imagen. El formato y contenido no están controlados por la autoridad.

Mención aparte merece el altar en el hogar, que 81% de personas afirma tener. Esto implica la construcción de un microespacio sagrado donde se consolida la fe en una imagen particular, que puede fungir a la vez como un repositorio de imágenes de familiares fallecidos o acontecimientos importantes en 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, ya sea espiritual, con velas y rezos, o material, con agua, frutas u otros objetos. Es un lugar para el libre ejercicio de la creatividad religiosa, donde el creyente puede inventar las combinaciones más diversas a partir de su

propio itinerario y necesidades simbólicas. Frente a la pregunta “¿A quién se tiene dedicado el altar?”, la respuesta más frecuente es “a la Virgen de Guadalupe” (88%).

Las peregrinaciones son otra muestra de la vitalidad de la religiosidad popular. Las imágenes son incontables y movilizan a varias personas, recursos y saberes. Son de tres tipos:

Eclesial. Son imágenes que pertenecen a una de las parroquias del barrio o de las colonias vecinas custodiadas por la propia iglesia. De distintas maneras, a través de comisiones de festejos o mayordomías se organiza una fiesta patronal convocada y orquestada por las autoridades eclesiales. Los casos más claros de este modelo son las celebraciones de Cristo Rey (a finales de noviembre), de la parroquia de la Resurrección del Señor, y la Virgen de la Anunciación (a finales de marzo), que es la principal imagen en la capilla, ambas dependientes de los jesuitas. Se conforma una comisión de festejos para 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 de preparación y se llevan a cabo durante una semana, con el sábado y el domingo como los días de más actividad.

Intermedio. Existen imágenes que pueden alojarse en la parroquia, pero el grupo responsable de la organización de la fiesta y la promoción de la devoción no responde a la estructura oficial y mantiene más bien una relación instrumental. Es el caso de la iglesia de San Luis Rey, que fue promovida en los años sesenta por migrantes michoacanos del pueblo de Nahuátzen. La imagen es una réplica de la que está en ese poblado, como se explicará más adelante.

Autónomo. Existen imágenes que pertenecen a particulares que no permiten la injerencia de sacerdotes, y si la tienen 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 vinculados a la experiencia propia de quien decide su promoción. Los propietarios controlan el tiempo, el dinero, la ruta, el contenido, etc., de la figu-

ra. Por ejemplo, entre tantas otras, se puede evocar la 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 pedir fortaleza para superar sus problemas. Desde que “le respondió”, adquirió una imagen suya en Oaxaca y la hace transitar por los hogares que la solicitan. Él se encarga de la coordinación con las familias receptoras y de realizar el traslado, así como de promover una peregrinación anual al lugar de origen.

La segunda matriz proviene del catolicismo tradicional, de larga data en México. La estructura institucional más consolidada en la colonia es, sin duda, la Iglesia católica, en su versión progresista —con la parroquia de la Resurrección y la capilla de la Anunciación, atendidas por la Compañía de Jesús— o conservadora —en la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, administrada por sacerdotes oratorianos—. Como ya se asentó, las referencias teológicas de este origen, como la creencia en Dios, el diablo, el cielo, el infierno, el espíritu santo, los milagros, etc., son importantes, aunque en distintos grados. Frente a la pregunta: “Qué es Dios para usted”, 24% responde de manera canónica: “la trinidad (padre, hijo y espíritu santo)”. Si se interroga sobre lo que hay después de la muerte, 20% dice “cielo, paraíso, infierno”. La práctica de la oración es diaria para seis de cada diez personas y 32% participa una vez por semana en ceremonias oficiales, como la eucaristía, mientras que 29% lo hace una vez al mes.

La tercera matriz es la que proviene de lo que globalmente se ha llamado “cultura *new age*”. Si revisamos los datos de la encuesta, encontraremos algunos resultados interesantes. Por ejemplo, frente a la pregunta sobre la naturaleza de Dios (“¿Qué es Dios para usted?”), 30% afirma que es “una fuerza vital o energía”; éste es el mayor porcentaje. Se instala la idea de que Dios no está en lugares burocráticamente asignados, sino “en todas partes” (78%), o incluso “dentro de uno mismo” (18%). El 14% de los entrevistados dice que “a veces” participa en la “carga de energía durante el equinoccio en lugares sagrados, como pirámides o santuarios naturales”. De manera más general, se puede apreciar la aparición de referentes y prácticas que vinculan la divinidad

con la naturaleza, la noción de alma con energía, la reencarnación y el cosmos. Las nociones efímeras y cíclicas empiezan a cobrar más importancia en el lenguaje religioso.

El operador de base que atraviesa las tres matrices es el contenido del catolicismo tradicional, retomado o reinventado de múltiples maneras por cada una de las opciones (por ejemplo, los ángeles guardianes se reinterpretan como “seres de luz” que no sólo cuidan, sino que ayudan a vincularse con el universo y sus bondades). No se trata de una triada excluyente; 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; más bien, la característica de la religiosidad en la colonia Ajusco es la combinación y las nuevas formas de articulación que los creyentes realizan en sus prácticas. Varían las proporciones y preponderancias. Veamos algunos ejemplos tomados de entrevistas en profundidad.

Ana tiene 66 años, es madre de cinco hijos y habitante de la colonia desde hace treinta años. Tiene 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 de la Resurrección desde hace más de dos décadas; fue animadora de Comunidades Eclesiales de Base, impulsora de comités de solidaridad y participa activamente en la coordinación pastoral. Ha convivido con el movimiento zapatista en Chiapas y es solidaria con los movimientos sociales progresistas. En los últimos años, Ana ha vivido una interesante incursión en la medicina homeopática:

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 ésa 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.

Lo interesante en el discurso de Ana es que su reivindicación social —crítica el costo y la eficacia de la medicina— se transforma, acercando categorías propias de otro lenguaje religioso, equiparando el “sistema inmunológico” con la “fuerza vital”, que es el espíritu de Dios.

En el otro extremo, también se puede presentar el relato de Fabián, un ingeniero civil de 25 años proveniente de una familia católica que es santero y atiende en el garaje de su casa, que acondicionó como consultorio. En su argumentación, Fabián reelabora la noción de Dios, vinculándola con la energía: “Tienes que ir complementando 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”. Su manejo de la energía y su manera de relacionarse con Dios hace que su trabajo de *babalao* sea eficaz:

He visto cómo la gente se ha levantado, se ha curado, y es porque trabajas con 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 (...). Yo veo a Dios supremo como una energía a la que hay que pedirle fuerza, mediante nuestra fe. Los católicos les 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.

Finalmente, Sandra es quien mejor sintetiza esa interacción. Tiene 28 años, es soltera, sin hijos, vive con sus padres y estudia un posgrado en la UNAM. Vive la religiosidad urbana participando en las fiestas del 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe; es miembro de los “hermanitos espirituales”, acudiendo a las sesiones cada que tiene dificultades, tanto emocionales como físicas, y afirma que ha sentido la presencia de Dios frente a las maravillas de la naturaleza, viendo un atardecer en la playa. Ante la pregunta sobre dónde siente intensamente el contacto con Dios, si con los “hermanitos espirituales”, las fiestas del barrio ante la Virgen o un viaje a la playa, responde:

Con las tres siento exactamente lo mismo. Yo no iría a la sanación con los hermanos espirituales si sintiera que es una cuestión mediocre o que sólo 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.

En suma, tanto la información cualitativa como la cuantitativa muestra cómo administran los creyentes registros culturales de distintos orígenes a través de lo que podemos denominar un *habitus religioso flexible*, que es resultado tanto de las búsquedas de sentido personales y la estructura precedente como de la disponibilidad de opciones de la oferta cultural en que el individuo se desenvuelve, a través de la cual una persona puede vivir sin contradicción devociones distintas o percibir intensamente la presencia de Dios tanto en un ritual católico oficial como en el consumo de estupefacientes. Aunque con 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 coloca como un nuevo modelo de relación con lo sagrado.

LA FIESTA RELIGIOSA²

Varios autores han estudiado la importancia de la fiesta religiosa en la ciudad de México y sus distintas implicaciones (Portal, 1998; Portal

² Se retoman en este apartado fragmentos e ideas de mi artículo “La fiesta religiosa popular en la ciudad” (Suárez, 2015b).

y Álvarez, 2011; Sevilla y Portal, 2005; Salles y Valenzuela, 1997; Durand, 2010; Álvarez, 2011). Estas fiestas:

no sólo dan cuenta de formas de apropiación de lo público y lo privado, sino que también encierran una importante forma de organización social que está articulada a la manera en que los pobladores de la urbe se identifican con ella, la viven, la organizan en tiempos y espacios específicos, se constituyen en sujetos participantes y se reconocen como ciudadanos (Sevilla y Portal, 2005: 360).

En la colonia Ajusco, las fiestas son uno de los ejes de la experiencia religiosa y, a la vez, una manera de construir la identidad del barrio. Son de cuatro tipos: las patronales —que se organizan para celebrar al santo—, las de Semana Santa —o eventos vinculados al calendario oficial católico—, las procesiones barriales y las guadalupanas del 12 de diciembre (Portal y Nivón: 2000). Vale la pena detenerse en dos casos: la celebración en honor a San Luis Rey, que reposa y alimenta el vínculo entre lo rural y lo urbano, y la celebración de una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe en una calle interior de la colonia.

Los andares de San Luis Rey

Juana llegó de Michoacán hace treinta años con su familia. Su madre, fiel devota de San Luis Rey en Nahuátzen, entró en contacto con el párroco de la iglesia de la Resurrección para promover un novenario en honor del santo, pues le era muy difícil desplazarse a su pueblo cada año, y había muchos michoacanos en la colonia; se organizó, entonces, una colecta para mandar a hacer una imagen similar a la del pueblo. Como la fiesta allí era la última semana de agosto, entre el 24 y el 28, en México se decidió hacer el evento una semana antes o una después, de manera que quienes estuvieran en la Ciudad de México pudieran ir, y viceversa. En ese entonces, aparte de los michoacanos pocos conocían a San Luis en la colonia Ajusco, pero poco a poco las personas del barrio se fueron involucrando. Ahora tienen más de veinte años de promover activamente su devoción.

En Nahuátzen, ésta es la festividad central. Dura cinco días ininterrumpidos, pero se prepara durante todo el año. Todos participan de distintas maneras; se revierte la autoridad política y religiosa, se suspenden las relaciones habituales y se ocupan todos los espacios más importantes (Cipriani, 2009: 218-219).

En la colonia Ajusco, entre septiembre y febrero el santo está en la capilla de la Anunciación, resguardado por las autoridades eclesiales, pero cuando se acerca la fiesta, de marzo a agosto, sale en peregrinación por los hogares en manos de la Comisión Organizadora Michoacana de Residentes en el Distrito Federal de la Colonia Ajusco Coyoacán. En estas dos décadas, San Luis ha visitado cerca de tres mil hogares. La delicada administración de los vaivenes del santo recae en Juana, quien, a finales de febrero, cuando se acerca el tiempo de las visitas, invita a su casa a los responsables de distintas colonias cercanas y organiza un calendario minucioso, indicando cuál será el recorrido. A cada quien le tocará una fecha y deberá cuidar que el traslado, la recepción y los rezos salgan bien. Los gastos del transporte y la comida son compartidos; para vestir a San Luis, las personas se ofrecen como voluntarias, y por supuesto hay muchos interesados: en el 2008 tenía asegurados sus atuendos hasta el 2022.

La mitad del año, San Luis recorre las casas de los devotos, para lo cual se forman pequeñas romerías que llevan la imagen de un hogar a otro, en automóvil o a pie si las condiciones lo permiten. En estos traslados, Juana anima el camino con cantos y la gente lleva flores. En el hogar de recepción, los dueños de la casa lo reciben con mixtura y tienen ya preparado un lugar especial en su sala donde lo acomodarán con arreglos florales y veladoras, además de sillas alrededor para las visitas. Empiezan el rosario y las alabanzas; todos tienen un pequeño libro con cantos y oraciones. Entre los fieles, algunos son michoacanos y traen su devoción desde allá, pero otros son nuevos creyentes: “A mí —confiesa una participante— me platicaban de él y quería verlo; le pedí a la encargada que me visite y me gustó mucho, además me hizo muchos milagros”. El encuentro concluye con comida para todos los presentes.

En el programa de dos días —resultado de seis meses de trabajo— se anuncia que una buena parte de los eventos se llevará a cabo en casas particulares. El sábado en la tarde empieza la peregrinación de la casa del señor Juan Carlos a la capilla de la Anunciación. San Luis va por delante acompañado de la banda MAS, de Cherán. Todos bailan en el camino, y el alcohol acompaña la peregrinación; muchos cargan botellas de vidrio y otros llevan prácticas bolsas y vasos de plástico. Las bebidas circulan sin importar parentelas o amistades. Los cohetes se hacen sentir abriendo camino y anunciando el paso del santo. Al llegar a la iglesia, un grupo, el de jóvenes y los que más han consumido alcohol, se queda en la puerta. Al recinto entran la banda, las mujeres, algunos hombres y niños. El templo se llena; la banda se coloca al fondo e inunda el ambiente tocando música michoacana. El sacerdote recibe al santo y da las gracias, hay aplausos y rezos, y se invita a la misa del día siguiente. La señora Juana toma la palabra, agradece y convoca. Con los últimos rezos, el sacerdote se retira. En la calle la fiesta comienza; en la noche habrá cena con la banda en una casa particular.

El domingo, las actividades empiezan temprano, con las “Mañanitas” para San Luis, a cargo de la banda en la capilla de la Anunciación. Luego una misa dominical ordinaria, seguida de un almuerzo ofrecido para la banda en la casa de uno de los miembros de la comisión organizadora. A las doce es la misa especial en honor del santo; en la iglesia ya no cabe más gente. En la primera fila están sentadas las “marichas” (mujeres jóvenes con atuendos tradicionales que en la fiesta de Nahuátzen son las encargadas de coronar a los vencedores en el jaripeo) vestidas con especial esmero; al fondo, la banda toca música purépecha acompañando la eucaristía. Al terminar la ceremonia, el sacerdote echa agua bendita desde la puerta; al salir, la gente hace una reverencia al santo, muchos se acercan, le rezan, lo tocan, le toman fotos, lo acarician antes de retirarse. Afuera, el festejo continúa. La banda se instala debajo de un gran toldo que permite a todos los miembros estar cómodamente sentados y protegidos del sol; es medio día. Los puestos de juegos y comida abundan. Los varones visten atuendos de origen rural: sombrero de ala ancha, camisas con figuras de caballos y botas;

algunas mujeres portan vestidos y blusas indígenas, y adornos en el pelo. Los jóvenes llevan el cabello muy corto, con figuras que dejan ver el cuero cabelludo, y en algunos casos teñido. Usan playera, *jeans* y tenis. Se nota en el rostro y los gestos que son parientes, pero con distancias culturales. El alcohol y el baile es el lugar de encuentro; todos saben el mismo paso y conocen cómo hacerlo. En la noche, luego de la última misa dominical ordinaria de las siete, la fiesta termina con el baile y la tradicional quema del castillo.

La fiesta guadalupana en la esquina de la casa

En muchas de las pequeñas capillas callejeras de la colonia Ajusco se realizan reuniones y fiestas dedicadas a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, pero quizá una de las más concurridas y sonadas es la que ocurre en la calle Totonacas. El principal animador es el señor Rogelio, de 34 años, hijo de migrantes michoacanos que vive en la Ajusco desde su nacimiento. Es un católico activo: va a la Villa de Guadalupe cada día 12 del mes, a misa los domingos, reza regularmente e inculca y alimenta la vida de oración y fe en su casa, con su esposa, hijos y madre. Además, participa en un grupo de baile de chinelos, que lo mantiene en actividad permanente en distintas celebraciones de la zona.

La capilla que tiene en la puerta de su domicilio es muy modesta en comparación con otras de la colonia. Es una construcción de ladrillo barnizado que emula una pequeña casita, techo con tejas desgastadas, vidrio y rejas blancas; flores naturales combinadas con flores de plástico. No más de un metro cuadrado de superficie, y un metro y medio de alto. En su interior, la Virgen, y Juan Diego hincado frente ella. Pero la magnitud de la fiesta en diciembre es sorprendente.

La capilla se construyó hace diez años y ya se hacían peregrinaciones, pero en los últimos cinco años Rogelio tomó a su cargo la organización “para hacer la fiesta en grande”. La imagen, dice, es milagrosa. Alguna vez iban caminando en procesión y un coche se les vino encima; él tuvo tiempo para advertir del peligro y todos pudieron hacerse a un lado, dejando que el impacto se diera con un muro sin lastimar a na-

die: “fue un milagro”. Pero el momento en que sintió a la Virgen más cerca fue cuando intervino en la salud de su hija, que nació con la columna quebrada. Le pidió de todo corazón que la ayudara — “yo ya no iba ni a fumar ni tomar”— y por su intercesión la niña se curó. Por eso “no tengo palabras para agradecerle lo que ha hecho por mí”, concluye.

La organización de la fiesta de diciembre empieza en enero. Un grupo de diez a quince personas —vecinos y familiares— se reúne para planearla. Son cinco los rubros fundamentales de la organización: novenario, pirotecnia, música, jaripeo y baile. También se deben tramitar los permisos oficiales con la delegación para poder cerrar la calle, tener seguridad policial y asistencia médica. Los miembros hacen contribuciones voluntarias y sostenidas de entre cincuenta y cien pesos que Rogelio se encarga de administrar, y debe rendir cuentas cuando es necesario. Este pequeño grupo es el que decide la agenda, realiza las contrataciones y la organización detallada del evento.

En el transcurso del año, el día 12 de cada mes se organiza un rosario, hasta que llega diciembre, cuando las actividades empiezan a partir del día 3 con una misa y el novenario. En esos nueve días se intensifican los rezos, con un rosario diario de casa en casa haciendo peregrinar la imagen de la Virgen por distintos hogares. Se pone un letrero invitando a los vecinos a participar y recibirla, se anota quien quiere tenerla en casa, además de los que desean colaborar de otra manera, con una contribución económica, con flores, con cohetes o con lo que les nazca.

El día 11 empieza la fiesta con la banda entre las seis de la tarde y las once de la noche. Se lleva la Virgen a la misa en la parroquia; son pocos los asistentes, una centena de familiares y vecinos. Vuelven en peregrinación doblados en número. A las 11 de la noche llegan los mariachis y le cantan las mañanitas hasta la una de la mañana. Al día siguiente, el día 12, se cierra la calle, se arma un rodeo con barras de metal y una tupida alfombra de tierra; se monta un escenario para el grupo de música y se ofrece una misa al medio día con chinelos y banda. A las cuatro de la tarde empieza el jaripeo con toros y jinetes contratados y traídos de Milpa Alta. Rogelio agradece a los asistentes su participación y cooperación y se realiza la presentación de los ocho jinetes que participarán en las montas. El espectáculo del jaripeo

continúa toda la tarde, mientras los payasos contratados animan el ambiente tanto como las cervezas, que son consumidas sostenidamente. La fiesta termina a las tres de la mañana, pero el festejo se irá apagando paulatinamente hasta el amanecer del día siguiente. Ahí comienza otro año de planificación.

PRÁCTICAS Y MEMORIAS

Los dos casos aquí expuestos muestran la importancia de la fiesta religiosa en la vida de la colonia. Con San Luis Rey se renueva el vínculo de los migrantes michoacanos con su comunidad de origen, tejiendo el tránsito urbano-rural; a la vez, es una devoción que se expande, reduciendo a nuevos creyentes y satisfaciendo otras necesidades de fe, ahora propias de la urbanidad. Además, funciona como un posicionamiento de los migrantes, que a través de su santo consolidan un nuevo lugar de prestigio y poder en la colonia. Por su parte, la fiesta de la Virgen de Guadalupe muestra la potencia de esta devoción en la vida cotidiana, en la cercanía de la calle. Su organización implica la participación de muchas personas de distintas maneras; todos tienen un lugar para formar parte de la fiesta y colaborar de la manera que les sea más cómoda; el compromiso responde a las posibilidades y la voluntad en cuanto a economía y tiempo. El funcionamiento de ambas no es el resultado de una inteligencia institucional; al contrario, con o sin ella la fiesta sigue su camino. Como se ha dicho para distintos casos en el ámbito urbano, estas fiestas permiten resemantizar el territorio, dándole una carga simbólica a los lugares que durante el año sólo son de tránsito: “*hacen suyo* el espacio significándolo. Es decir, generando identificaciones particulares sobre el lugar específico” (Portal, 2009: 63). La fiesta religiosa popular es la ocasión para la actualización de prácticas y memorias, es un momento de invención, producción y reproducción a la vez; por eso es una oportunidad para la combinación y cohabitación sintética de varias dimensiones simbólicas (Salles y Valenzuela, 1997: 17).

CONCLUSIONES

El objetivo de este texto ha sido presentar los resultados de la investigación sobre las orientaciones religiosas en la colonia Ajusco, poniendo atención en la autoadscripción y las particularidades del caso, la articulación de tres matrices de creencia y la descripción de la fiesta y su función en el barrio. Conviene subrayar tres puntos a manera de conclusión.

En primer lugar, debe destacarse la vitalidad y diversidad del mundo de la fe. Es claro que lejos de vivir una retirada de la cotidianidad o su exilio al espacio privado, la presencia de la religión es mayor y articula una buena parte de la vida colectiva local, pero no es menos cierto que sus características son dinámicas y cambiantes. Una muestra clara de esto es la pluralidad, que permite encontrar, en menos de dos kilómetros cuadrados, creyentes tanto de las varias expresiones del catolicismo como de la santería y testigos de Jehová. Entre otras cosas, la variedad no es una fuente de conflicto.

En segundo lugar, los datos cualitativos y cuantitativos muestran que las tres matrices de la experiencia religiosa provienen de la religiosidad popular, del catolicismo tradicional y del *new age*. Cada actor es el responsable de la articulación de estas fuentes, de acuerdo con sus intereses y necesidades; así, un santero puede ser a la vez católico, y su idea de Dios evocar la energía y el orden del cosmos. Lo que debe destacarse es que la responsabilidad de construir el sentido religioso no pertenece a las instituciones formales, como las iglesias o los pastores, sino a los propios creyentes, quienes están obligados y desean hacerlo. Así, podemos pensar en un *habitus religioso flexible*, capaz de administrar múltiples contenidos sin contradicciones.

En tercer lugar, la importancia de la fiesta refuerza la necesidad de una religiosidad tangible y colectiva, a la cual todos se sienten convocados, que permite resignificar el territorio apropiándose y fortalecer las relaciones con los vecinos. La fiesta es un momento para alimentar la fe, pero también para inventar nuevas posibilidades. Bien sugería Portal que las mayordomías urbanas “no son reminiscencias de un pasado indígena, ni supervivencias arcaicas en vías de extinción. Son

formas contemporáneas de apropiación de lo moderno” (Portal, 1995: 25).³

En estas páginas no se abordaron algunos aspectos también importantes, como la función de la *experiencia* —y no del dogma o la catequesis—, para la consolidación de una opción religiosa. Tampoco se expuso el análisis etéreo, que es un aspecto que muestra considerables variaciones entre las personas de distintas generaciones respecto a su fe. Esas reflexiones podrán encontrarse en otros textos.⁴ Lo importante aquí ha sido subrayar el dinamismo y la particularidad de quienes viven sus creencias en condiciones socioeconómicas muy específicas como las de la colonia Ajusco.

³ “El sistema de cargos urbano es una construcción simbólica actual, en la cual, desde lo contemporáneo, se organizan los saberes y los significados de antaño y no a la inversa, es decir, no se trata de una vieja reminiscencia agraria que se ha tenido que transformar y adecuar ‘sobre la marcha’ de los procesos de urbanización. En ese ‘nuevo’ sistema de cargos —específicamente urbano— se mantuvieron elementos de la estructura colonial que formaba parte de la memoria del pueblo, pero se organizaron dichos elementos desde una experiencia totalmente distinta: desde la naciente urbe moderna. (...) Todo este proceso dio entonces una fisonomía diferente a las mayordomías desarrolladas en la ciudad, frente a aquellas recreadas en comunidades indígenas rurales” (Portal, 1996: 36).

⁴ Particularmente en *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015a).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBARELLO, Luc, Françoise Digneffe, Jean-Pierre Hiernaux, Christian Maroy, Danielle Ruquoy y Pierre de Saint-Georges (1995). *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*, París: Armand Colin.
- ALONSO, Jorge, ed. (1980). *Lucha urbana y acumulación de capital*. México: Casa Chata.
- ÁLVAREZ, Lucía, coord. (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Miguel Ángel Porrúa.
- AZUELA, Antonio (1999). *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México: El Colegio de México.
- BAJOIT, Guy (2008). “La renovación de la sociología contemporánea”. *Cultura y Representaciones Sociales*, 3, 5 (septiembre): 9-31.
- BOURDIEU, Pierre (1971a). “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”. *Archives Européennes de Sociologie*, 12, 1: 3-21.
- BOURDIEU, Pierre (1971b). “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue Française de Sociologie*, 12, 3 (julio-septiembre): 295-334.
- BOURDIEU, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- CIPRIANI, Roberto (2004). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CORCUFF, Philippe (2008). “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas”. *Cultura y Representaciones Sociales*, 2, 4 (marzo): 9-41.
- 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”. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4, 8 (marzo): 7-33.
- DUBET, François, y Danilo Martuccelli (2000). *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.
- DURAND, Víctor Manuel (2010). *Desigualdad social y ciudadanía precaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Siglo XXI Editores.

- GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL (2011). Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal. México: Consejo de Evaluación para el Desarrollo Social del Distrito Federal.
- HIERNAUX, Jean Pierre (1977). *L'institution culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. Tesis de doctorado, vol. I, vol. II y vol. III. Lovaina la Nueva: Universidad Católica de Lovaina.
- HIERNAUX, Jean Pierre (1995). "Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux". En *Méthodes d'analyse en sciences sociales*, de Luc Albarello *et al*, 111-144. París: Armand Colin.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (2000). Censo de Población y Vivienda 2000. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (2005). *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- MARTUCCELLI, Danilo (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: LOM.
- MARTUCCELLI, Danilo, y François de Singly (2012). *Las sociologías del individuo*. Santiago de Chile: LOM.
- PATIÑO, Eugenia (2005). *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes, México: Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes/Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- PORTAL, María Ana (1988). "Espacio festivo y reproducción cultural: dos fiestas en la delegación de Tlalpan". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 15 (enero-junio): 67-76.
- PORTAL, María Ana (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.

- 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 Lucía Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Miguel Ángel Porrúa.
- REMY, Jean (1990). "L'analyse structurale et la symbolique sociale". En *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- RÉMY, Jean, Liliane Voyé y Emile Servais (1991). *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*. Bruselas: Ed. Universitaires.
- RUQUOY, Danielle (1990). "Les principes et procédés méthodologiques de l'analyse structurale". En *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Remy y Ruquoy. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- 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-Centro de Estudios Sociológicos.
- SEVILLA, Amparo, y María Ana Portal (2005). "Las fiestas en el ámbito urbano". En *La antropología urbana en México*, coordinado por Néstor García Canclini. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.
- SUÁREZ, Alejandro (2000). "La situación habitacional". En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, coordinado por Gustavo Garza Villarreal. México: Gobierno del Distrito Federal/El Colegio de México.
- SUÁREZ, Hugo José (2008). "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclésiales". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 53, 142 (abril-junio): 87-111.
- SUÁREZ, Hugo José (2011). "Un catolicismo estratégico". En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Antonio Higuera Bonfil. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

- SUÁREZ, Hugo José (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla.
- 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 y Verónica Zubillaga. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- SUÁREZ, Hugo José (2015a). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad.
- SUÁREZ, Hugo José (2015b). “La fiesta religiosa popular en la ciudad”. En *La fiesta mexicana*, coordinado por Enrique Florescano (en prensa).
- TORRE, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- TORRE, Renée de la, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño López, Yasodhara Silva Medina, Hugo José Suárez Suárez, Genaro Zalpa Ramírez (2014). *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad de Aguascalientes/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

