



Espacialidades. Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura

E-ISSN: 2007-560X

espacialidadesrevista@gmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Cuajimalpa

Aguilar de la Cruz, Hedilberto
Religión popular y uso del espacio público en la Ciudad de México
Espacialidades. Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura, vol.
7, núm. 2, julio-diciembre, 2017, pp. 108-132
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=419553524006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Religión popular y uso del espacio público en la Ciudad de México

Popular Religion and the Use of Public Space in Mexico City

HEDILBERTO AGUILAR DE LA CRUZ*

Resumen

Las religiones populares tienen sus propias formas de expresión y apropiación del espacio público, que se expresan en la ciudad autoconstruida, es decir, en los asentamientos urbanos donde la población, principalmente inmigrantes rurales e indígenas, ha encontrado un lugar del cual apropiarse. A partir del análisis de una colonia en la delegación periférica de Iztapalapa, pretendo mostrar cómo en las expresiones de religiones populares, como el catolicismo popular, pentecostalismo, La Luz del Mundo y el culto de la Santa Muerte hay una valoración particular de los espacios públicos como sitios de expresión y transmisión de sus rituales y creencias religiosas que no se podrían manifestar en colonias de clase media y alta. Dicho análisis fue realizado a partir del trabajo de campo (2009-2011) para ubicar los tipos de religiosidad expresados públicamente en un campo religioso específico. En el estudio se observa a la ciudad como un espacio de división racial y religiosa, comprendido dentro de las diferencias sociales, económicas y culturales que hacen de la Ciudad de México un espacio de desigualdad, con diferentes formas de expresión religioso-culturales. Estos modos de manifestarse recrean fiestas patronales de algunos de los lugares de origen de los migrantes, asimismo reinventan nuevas formas de difusión y experiencia religiosa a partir de hacer públicas sus creencias, experimentando trayectorias religiosas plurales, abandonando parcial o totalmente el catolicismo, pero sin abandonar muchas de las formas culturales para la expresión religiosa. La importancia de este hallazgo radica en que pocas veces se ha hecho la asociación entre racialización del espacio ciudadano y la religiosidad en los espacios públicos, partiendo de las condiciones periféricas de marginalidad y pobreza para comprender de mejor modo los fenómenos religiosos particulares.

Palabras clave: religión popular, espacio público, racialización, migrantes, campo religioso.

* Estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Los resultados de este trabajo fueron auspiciados por una beca Conacyt, entre 2009 y 2011, como parte del trabajo etnográfico para tesis de maestría en el Posgrado de Antropología. C.e.: <clarosilencio@gmail.com>.

Abstract

Popular religions have their own ways of expression and appropriation of the public space; both are expressed in a self-build city, that means a urban context where the population, mainly rural migrants and indigenous people, has found a place to own. Throughout the analysis of a community within Iztapalapa, a peripheral borough, I want to show how in the expression of popular religions, such as popular Catholicism, Pentecostalism, La Luz del Mundo, and the cult to La Santa Muerte, there is a particular value of public spaces as places of expression, transmission of rituals and religious beliefs that cannot not be manifested in the middle class and high class communities. This analysis was made through a field research (2009-2011) to place the types of religiosity expressed in a specific religious territory. In this study, the city is observed as a space of racial and religious division, understood within social, economic, and cultural differences that make Mexico City a space of inequality, with different forms of religious and cultural expressions. These ways of manifestation re-enact the local celebrations of some of the migrants' places of origin; this way they reinvent new ways of diffusion and religious experience by making their beliefs public and experiencing plural religious trajectories, they leave behind , partially or totally, catholic beliefs without abandoning cultural forms of religious expression. The importance of this discovery is that very few times an association is made between the racialization of space within the city and the religiosity in public space that comes from peripheral conditions of marginalization and poverty in order to understand better the particular religious phenomena.

Keywords: popular religion, public space, racialization, migrants, religious territory

Fecha de recepción: 10 de abril de 2017

Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2017

Introducción: religión popular y ciudad autoconstruida

Basta combinar la geografía humana con las zonas económicas y se verá con claridad que los estratos más pobres y marginados coinciden con la población indígena y la de mestizaje más mexicano, mientras que el disfrute de bienes culturales, económicos y sociales, a veces en proporción escandalosa, corresponden a la población más blanca y la de mestizaje más europeo, que constituyen evidentemente la minoría, y en las que coincide también la mayor concentración del poder en sus diversas dimensiones.

SAMUEL RUIZ, *La discriminación racial vista desde Chiapas*

El objetivo de este artículo es evidenciar la ocupación del espacio público como muestra del campo religioso popular de la Ciudad de México.¹ Este elemento de ocupación es una expresión de códigos culturales, sociales y económicos de los denominados sectores populares, que se muestran en una racialización, etnicidad y religiosidad específicas —opuestas a la conformación moderna del espacio público entre los sectores de clase media y alta—, en donde el cuerpo, lo colectivo y los símbolos trascienden el ámbito privado de lo religioso. Para ello se emplearon recorridos de campo en distintas zonas de la ciudad, pero se realizó un registro específico en la colonia San Miguel Teotongo, en el extremo oriente de la delegación Iztapalapa. En el lapso de casi dos años, entre agosto de 2009 y junio de 2011, se registraron las festividades religiosas que se presentaron con mayor regularidad en los espacios públicos de la localidad, razón por la cual se escogió a los católicos, pentecostales, culto de la Santa Muerte y de La Luz del Mundo. No son los únicos grupos religiosos, pero sí revelan de forma particular el modo de operar, funcionar y expresar de las religiones en las colonias populares, pues se contrasta con otros espacios de características similares en la ciudad.²

La Ciudad de México presenta una convivencia conflictiva y violenta, acentuada por las grandes desigualdades sociales dentro de cortas distancias. La “Ciudad con equidad”³ es un pequeño laboratorio de lo que ocurre a lo largo del país en torno a las relaciones de poder y los símbolos de lo legítimo y lo ilegítimo (o invisibilizado): quién usa cuáles espacios, bajo qué condiciones, dónde se encuentran localizados los diversos actores sociales dentro de la jerarquizada y piramidal sociedad mexicana.

Dentro de esta sociedad encontramos una minoría en el poder político, social y económico, predominantemente blanca, que suele desarrollar sus actividades a lo largo del eje del poder financiero Reforma-Insurgentes-Santa Fe. Asimismo, cuando están ligados a un tipo de religiosidad, se encuentran vinculados a religiones de tipo étnico, como alguna de las iglesias ortodoxas o comunidades judías, parroquias custodiadas por el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, algunas variantes protestantes —por ejemplo, las iglesias neopentecostales, como Casa sobre la Roca, o históricas, como la luterana y anglicana—, así como algunas logias masónicas y movimientos religiosos más difusos del corte de la nueva era (*new age*), entre otras. Todas estas religiones tienen sus expresiones rituales dentro de espacios privados, aunque ocasionalmente realizan expresiones públicas en sitios históricos, de relevancia política o recintos de negocios. Como regla general, su religiosidad se expresa dentro de espacios debidamente contruidos o adecuados para ello. Las clases medias constituidas en los espacios centrales de la ciudad, por lo tanto, van a emular a las élites, en tanto han experimentado procesos de secularización.

1 Aquí se considera a la Ciudad de México como la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) y no sólo lo que hasta 2015 se consideró el Distrito Federal.

2 Los resultados presentados forman parte de una investigación más amplia en torno a los procesos de descaracterización étnica entre la población indígena pentecostal de la Ciudad de México, presentados como parte de mi disertación de maestría en Antropología (2012).

3 Es el lema rector del plan de gobierno 2007-2012 de Marcelo Ebrard, ex jefe de Gobierno de la ciudad de México (2006-2012).

El fenómeno de secularización explica, en alguna medida, la privatización relativa de la religión en las sociedades latinoamericanas, particularmente entre la clase alta y las élites intelectuales (Parker, 1993: 127). Los sectores populares, influidos por la laicidad, agregan formas explicativas desde el ámbito de lo científico y político a algunos aspectos de la vida. Pero, de modo general, la expresión religiosa pública es un rechazo a la secularización; más bien nos encontramos frente a la pluralización religiosa de la sociedad.

Cuando llegamos a los grandes contingentes poblacionales (denominados sectores populares), nos encontramos con manifestaciones religiosas, donde el espacio público y el privado no tienen límites claros respecto del uso de uno u otro para expresiones rituales y de difusión religiosa. La lógica del uso de espacios públicos entre los sectores populares es distinta a la de las clases medias y altas, más afines a los valores de una modernidad y racionalidad occidentales. Dentro de una ciudad como la de México, la cual engulló a cientos de pueblos originarios, así como atrajo a millones de migrantes rurales, la reproducción de prácticas relacionadas con las peregrinaciones, fiestas patronales, carnavales, cuyo espacio predilecto de devoción es el público, dio como resultado las prácticas religiosas populares, ahora diversificadas en términos religiosos, quienes encuentran en estos lugares el sitio apropiado para la lucha por el campo religioso y su búsqueda de legitimación.

Entiendo por espacio público los lugares de tránsito común, no pertenecientes a instancias privadas, sino destinados al uso colectivo. En las colonias populares, estos no se conforman con la intervención estatal, sino que obedecen a las lógicas de organización urbano-popular y, en ocasiones, incluyen a actores del sector público, privado u organizaciones no gubernamentales: pueden ser las calles, parques, centros comunitarios, canchas de juego, entre otros, que por su informalidad no suelen tener una centralidad específica (Portal, 2016), por lo que el espacio público ocupado es difuso. En el caso aquí analizado, se utiliza para actos religiosos, pero también se utilizan para fiestas, bailes, eventos políticos, etc. Generalmente, el debate del espacio público se inclina a presentarlo como un lugar de formación y disputa política, pero lo trasciende: va más allá, en el cual se conjugan actores privados y sociales con intereses diversificados (Ramírez, 2015).

En las colonias populares o “autoconstruidas”, el campo religioso muestra una dinámica de la competencia religiosa con matices propios de estos sitios, que en las zonas residenciales, fraccionamientos y el corredor financiero Reforma-Insurgentes-Santa Fe simplemente no tiene cabida, pues allí los espacios religiosos se circunscriben a la esfera de lo privado. Ello responde no sólo a distintas realidades socioeconómicas, sino a dinámicas étnico-raciales que tradicionalmente se han calificado como “religiosidad popular”. Siguiendo a Parker (1993), opto por el término “religión popular”, pues “religiosidad” denota inferioridad frente a la “religión institucional”.

En realidad, se trata de religiones, pues son expresiones heterogéneas de los sectores populares, cuyo denominador común es dar cauce a “la forma particular y espon-

tánea [a] las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes” (Parker, 1993: 61).

Para ello retomo de Gilberto Giménez (1978) la categoría de “cultura popular”, dentro de la cual se inserta la “religiosidad popular” como un subcampo de aquélla. La cultura popular representa ciertas peculiaridades que la distinguen de las élites y que se forma en torno a un sentido de comunidad, de multitud, en el que existen ciertas diferencias, propias o inducidas, para defenderse en el plano cultural de las imposiciones que pretenden surgir de las élites.

Redfield (1944: 42-43) diría que en una civilización (urbana y moderna) hay una minoría que reflexiona y tiene el poder para transmitir conscientemente su intento de sapiencia hegemónica por medio de la escuela y el templo, en tanto que la mayoría da por sentada su tradición sin escrutinios cartesianos. Lo popular es, entonces, lo característico de las poblaciones alejadas cultural y socialmente de los centros de poder y sus pretensiones homogeneizantes del saber, por lo cual su organización retoma el capital cultural de sus ancestros, en conjunto con elementos a su disposición extraídos y elegidos de la modernidad. Así, la religión popular manifiesta una simbolización que aúna una producción estética de la vida festiva y cotidiana que da cierta libertad de expresión ante la imposibilidad de participar plenamente en la excluyente sociedad “moderna”. En ello, hay un denominador común “a nivel de código”, de régimen de significación (Giménez, 1978: 15).⁴

Los grupos a estudiar como religión popular son católicos de costumbre, evangélicos pentecostales, de La Luz del Mundo y del culto a la Santa Muerte. Estos grupos los elegí por su presencia extendida y porque comparten dos o más elementos de los siguientes: su mayor presencia se concentra en segmentos de población de clase socioeconómica baja,⁵ generalmente migrante, con trasfondo indígena del centro-sur de México; ideas milenaristas como estrategia de supervivencia frente a la desesperanza; el milagro de curación (física, emocional y social), nuevo estatus (nueva identidad) otorgado por el conocimiento particular de la divinidad, frente a la ignorancia de los miembros de otras religiones y las élites; en momentos de crisis económica, social y cultural presenta respuestas “inmediatas” inscritas en el cuerpo; además de un sentido de comunidad relational y emotiva, en la que el ritual produce una sensación colectiva de unión y seguridad.

4 García Canclini (1990), en su conocido trabajo *Culturas híbridas...*, menciona que el concepto de cultura popular no tiene las condiciones para fungir como concepto científico, pues generaliza lo particular o viceversa, o se parte de una ideología romántica de lo popular. De allí que utilice el concepto de “culturas híbridas”, el cual, en su semántica, induce al error, pues prácticamente toda obra cultural y humana es híbrida. De allí que opto por el uso metodológico de “cultura popular” en el sentido dado por Giménez.

5 Entendiendo la condición socioeconómica en su conjunto y no sólo la económica. El nivel de ingresos puede ser muy dispar entre unos y otros miembros, además de que la expresión religiosa pública en muchos casos suele ser muy cara (económicamente hablando). No obstante, esta población se identifica a sí misma y, entre unos y otros, en la colonia, como “pobre” o “no rica”.

Respecto del uso del espacio, hay una jerarquización de orden estructural, en el que los bienes y servicios se concentran en cuatro delegaciones centrales: Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Benito Juárez y Coyoacán, sitios donde reside menos del 10 por ciento de la ciudad y, sin embargo, una cuarta parte de la población citadina, en el año 2000, laboraba dentro de esta ciudad central (Duhau y Giglia, 2008: 262). El uso y espacio del territorio se valoran diferenciadamente, ya sea “instrumentalmente”, bajo aspectos ecológicos, económicos o geopolíticos, o “culturalmente”, bajo ángulos simbólico-expresivos (Giménez, 1996: 10) y, por ello, los espacios son el reflejo de la estratificación y jerarquización social:

En una sociedad jerárquica no hay espacio que no esté jerarquizado y que no exprese las jerarquías y las distancias sociales, de un modo (más o menos) deformado y, sobre todo, enmascarado por el *efecto de naturalización* que entraña la inscripción duradera de las realidades sociales en el mundo natural: así, determinadas diferencias producidas por la lógica histórica pueden parecer surgidas de la naturaleza de las cosas (Bourdieu, 2001: 120).

Dicha “naturalidad” explica el proceso histórico por el cual la población de clase media y alta se haya ubicado desde finales del siglo XIX, hacia el poniente y sur de la Ciudad de México, en tanto que el oriente y norte fueron los espacios que quedaron para las clases populares. A partir de una delegación como Iztapalapa, ahora no tan periférica en sentido geográfico, pero sí en el simbólico de la Ciudad de México, se explicaría de modo general el tipo de dinámicas que prevalecen en la ciudad, cuyo rostro moreno y de mestizaje más indígena tienen prevalencia en el lugar. El tipo de vivienda que predomina, no sólo entre las clases populares, sino en la ciudad misma, es la “autoconstruida”, el cual corresponde a más del 60 por ciento de la constitución espacial de la ciudad (Connolly, 2006: 142). El concepto de ciudad autoconstruida corresponde a la siguiente caracterización

1. Irregularidad inicial en la ocupación del suelo, ya sea por la ausencia de títulos de propiedad y el carácter no autorizado de la urbanización, ya por la existencia de vicios legales en su realización.
2. El asentamiento de habitantes y la construcción de viviendas inicia normalmente sin que se haya introducido la infraestructura urbana ni los servicios públicos.
3. Las viviendas son construidas por los propios habitantes (con ayuda de trabajadores contratados al efecto o sin ayuda), sin apoyo en planos ni licencia de construcción (Duhau y Giglia, 2008: 170).

La población que habita en estos sitios, además, contrario a lo que comúnmente se piensa, presenta una gran diversidad étnica y cultural, concepción que generalmente sólo suele adjudicársele a la ciudad blanqueada de clase media y alta. En estos espacios convive gente proveniente de diversos grupos étnicos y regiones, lo cual se complejiza con la pluralización religiosa. De acuerdo con Hiernaux (2000: 27), en estos municipios y delegaciones del oriente de la ciudad se presenta un “arco indígena”, debido a la importante proporción de población indígena, caracterizada por ser extranjera en su tierra.

Elementos materiales de religiones populares

Para acercarme a la distinción entre diversas religiones populares, tomaré en cuenta los elementos materiales de cada práctica, esto es, sus símbolos más manifiestos, los que están hechos para ser públicos, para ser conocidos abiertamente por el resto de la localidad. Dichos símbolos son compartidos por dos o más grupos religiosos, lo cual habla de una raíz común, pero bajo ópticas distintas, considerando que las prácticas aquí expuestas se encuentran bajo el influjo del cristianismo católico y protestante, así como de prácticas indígenas subyacentes en los símbolos.

El elemento material es una manifestación importante de la representación simbólica en la concepción cosmogónica de cada grupo, en la que se desea dejar patente para ellos mismos y para los demás el hecho de mostrar, recordar, reproducir (ritualizar) y mantener una concepción de la relación entre la divinidad y el hombre. El símbolo, ante la invisibilidad de lo espiritual, es el elemento que da orden y sentido a la realidad de la vida, que en este estudio se muestra religiosamente expresado en el símbolo materializado.

Para ello cabe recordar a Geertz como referencia teórica, ya que la interrelación que hace entre el *ethos* (el estilo moral y estético de un grupo) y la cosmovisión (la concepción que tiene el grupo de las cosas como son), son vistas como significaciones que “sólo pueden “almacenarse” en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada” (Geertz, 2003: 118). El símbolo no contiene la totalidad del significado religioso, sin embargo, sí muestra cualidades de la vida religiosa, el deber ser del grupo, la naturaleza de la “realidad”.

El punto de partida histórico de estos símbolos es el catolicismo, desde el cual se dan desplazamientos hacia otros sistemas religiosos, de donde provienen religiosa o culturalmente las personas que en México conforman la nueva pluralidad religiosa. El catolicismo es una referencia obligada para el campo religioso en México, pues a éste responden los otros grupos religiosos.

El contexto donde se presentan los símbolos religiosos es lo que llamamos “campo religioso” que, según Bourdieu (1988: 102), es “en el cual los agentes [...] luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso”. En este sentido, cada símbolo es una autorreferencia para el propio grupo, así como una toma de posición que legitima su lugar dentro del campo religioso en la comunidad. El espacio también conforma una posición de poder en el campo religioso, por lo cual la ubicación socioespacial dará cuenta de cómo se distribuye el poder entre las clases populares.

Con base en lo anterior, la forma en que trataré cada elemento material como símbolo será por grupo religioso, restringiéndolo a los manifiestos en el espacio público, omitiendo los referentes al espacio privado. Por esta razón, trataré los siguientes elementos públicos de la manifestación religiosa:

1. Objetos manipulables por los laicos: objetos usados como símbolos en las calles (sean portátiles o fijos), que los creyentes sostienen con especial apego.
2. Vestimenta usada por los ministros de lo sagrado y feligreses: los ropajes de los ministros de culto o mediadores rituales usados durante las ceremonias.
3. Sitios centrales de adoración: los templos o lugares de reunión en su ubicación y estructura.
4. Uso del espacio público: ritos, proselitismo y presencia.

Análisis de elementos: objetos manipulables por los laicos

En la religión popular, los creyentes no sólo son espectadores de la acción de los ministros de lo sagrado, sino que ellos mismos tienen una función importante en la ejecución de rituales, si bien hay cosas que sólo hacen los especialistas. En este sentido, los símbolos religiosos funcionan como lo que Geertz (2003: 91-92) denomina “modelos de la realidad” y para dar sentido ésta. Es la realidad de lo que se cree y hacia donde dirige ese símbolo, en el entorno del pluralismo religioso y dentro de un mismo sistema cultural, en un campo de competencia e identificación. Así pues, enseguida expongo algunos de los principales elementos simbólicos que expresan la “singularidad” de las creencias —de y para— de cada grupo religioso en su entorno público:

Cuadro 1. Grupos religiosos y sus símbolos

<i>Religión</i>	<i>Elemento simbólico</i>
Católica	Altas públicos de la virgen de Guadalupe, acompañada de Cristo y San Judas Tadeo, escapularios y medallas religiosas.
Pentecostal	Biblias, panderos, camisetas rotuladas; opcional: mujeres de falda larga, sin maquillaje ni accesorios.
Santa Muerte	Medallas, tatuajes, camisetas rotuladas y altares públicos de la Santa Muerte.
La Luz del Mundo	Biblias, velos, mujeres sin maquillaje ni accesorios, faldones hasta el tobillo y pelo largo al natural.

FUENTE: elaboración propia.

En primer lugar, expondré la religión católica y el culto de la Santa Muerte, por tener un simbolismo eminentemente icónico en el altar callejero y, en segundo, las otras prácticas religiosas que exponen la Biblia como su principal símbolo de identificación y cuya raíz religiosa es el protestantismo.

En el caso de la religiosidad católica y de la Santa Muerte, ambos tienen altares públicos o callejeros, colocados por los feligreses como un símbolo de protección, devoción

y cuidado hacia ellos, y como un símbolo de su presencia y poder en el entorno espacial. Es claro que los altares católicos superan por mucho a los de la Santa Muerte, debido a que el culto de la Santa Muerte es una práctica religiosa que apenas hace una década comenzó a dejar la clandestinidad y empezó a popularizarse en los ambientes urbanos agresivos como Tepito. Para el segundo caso, precisamente el altar de la colonia Morelos, conocido como el de Tepito, es un referente para todos los demás, en donde los propietarios de los altares quieren manifestar su devoción, ampliándolos, incluso, compitiendo con otros.

En ambos casos —la virgen de Guadalupe y la Santa Muerte— predomina una figura femenina, por lo que se puede hablar de una identificación con la madre o la leyenda de La Llorona, para aquellos que están desposeídos económica, social y espiritualmente. Sin embargo, se distinguen en algunos aspectos, entre otros, el acercamiento de los feligreses a Guadalupe, a quien, como “madre de todos los mexicanos”, se le pide un milagro y se le da en reciprocidad una “manda”; en tanto que la Santa Muerte pide y demanda que para otorgar un regalo se le dé algo a cambio.

De Guadalupe, se dice que ha sido el primer símbolo de la “mexicanidad” (Gruzinski, 1992: 545), es la oposición a la austeridad protestante, como declaró el obispo Sandoval Íñiguez: “se necesita no tener madre para ser protestante”.⁶ Es el milagro hecho realidad, presentado ante el humilde Juan Diego y el incrédulo obispo Juan de Zumárraga. Así, la virgen se presenta al pueblo, no a la élite; prefiere a los humildes (sinónimo de *pobre* en el contexto del mito) y las élites no tienen más remedio que reconocer esa preferencia. Es la madre perfecta, la madre de Dios, la madre de todos los mexicanos y su culto ha sido fomentado por la iglesia institucional en ciertos momentos de conflicto con el Estado y actualmente ante el embate de las “sectas”, como fue el caso de las visitas de Juan Pablo II a México. Ha sido el aspecto espiritual de la rebeldía colonial de indígenas y mestizos (Lafaye, 2002: 392); es la santa madre que consuela y que eligió a México para habitar, como lo expresa la canción ranchera “Como México no hay dos” de Pepe Guízar: “Como México no hay dos, no hay dos en el mundo entero, aquí la Virgen María dijo que estaría mucho mejor. Mejor que con Dios dijo que estaría, y no lo diría nomás por hablar [...]” (Guízar citado en Dueñas, 2004: 146).

En el caso de la Santa Muerte, hay datos del Santo Oficio en el siglo xvii respecto de su éxito en oratorios privados, que se asemejan mucho a la devoción actual, en la que incluso “no satisfecha con saturar el entorno, la imagen ocupó los cuerpos y se prestó a otros modos de apropiación: el tatuaje y la pintura corporal” (Gruzinski, 1992: 541). La adoración a la Santa Muerte no demanda exclusividad; en muchos casos se conjunta con la devoción a la virgen de Guadalupe y a San Judas Tadeo, aunque se le puede pedir venganza y muerte ajenas, lo cual sería una circunscripción exclusiva de dicho culto.

Si bien la agresividad de la imagen tuvo en un primer momento más popularidad entre presos, prostitutas, homosexuales y otros grupos marginales, no se debe reducir

⁶ Declaración de Carlos Monsiváis citada por Garduño (2008).

su veneración sólo entre estos sectores, pues sus devotos sobrepasan esa estigmatización y cada vez adquiere más fuerza. También su culto está asociado con la magia en la brujería (Garma, 2009) y ha sido atacada duramente por la jerarquía católica, por lo que el ex sacerdote católico romano, David Romo, quien en algún momento se ostentó como la máxima autoridad del culto a la Santa Muerte, llamó a una “guerra santa” con movilizaciones públicas para oponerse públicamente al rompimiento de sus altares, respondiendo que los delincuentes son principalmente devotos de la virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, por lo que si la jerarquía católica quiere que los maleantes no tengan adoratorios, pueden empezar a romper sus imágenes (Proceso, 2009).

Se diría que los adoradores de la Santa Muerte se oponen a veces con virulencia a la jerarquía católica, mas no se puede decir que vean con desprecio, mucho menos con desdén a la iconografía católica; más bien se trata de una reapropiación y un añadido de ésta, especialmente de la virgen de Guadalupe.

En el caso de los feligreses cuya religiosidad tiene a la Biblia como su principal símbolo público —pentecostales y La Luz del Mundo—,⁷ tenemos que buscar otros elementos materiales secundarios que nos permitan distinguir unos de otros, pues en algunos casos es difícil a primera vista.

En ambos destaca el elemento simbólico de la Biblia por su centralidad. Éste fue un elemento prohibido por parte de la Iglesia católica hasta 1962, con el Concilio Vaticano II, y eso en la mitología protestante le da un carácter de audacia al poner el texto en los legos.

Marzal menciona el atractivo de la Biblia para los sectores desposeídos, pues en el “caso de los campesinos que emigran a la ciudad, [donde] la oferta bíblica es atractiva por el prestigio del libro para éstos, puesto que la educación formal sigue siendo, para ellos como para todos los latinoamericanos, el camino más seguro de ascenso social” (Marzal, 2002: 512).

La versión más socorrida por estos grupos es la de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, cuya primera traducción se realizó en 1569 por monjes jerónimos convertidos al protestantismo, mejor conocida como Reina-Valera 1960 (por la fecha de su actualización). Es común ver, especialmente los domingos, cómo la gente asiste a los templos con su Biblia, asemejando a la gente del campo que va al día de plaza en la cabecera municipal.

El hecho de portar la Biblia a la vista de todos es una representación identitaria y de poder —en una sociedad virtualmente analfabeta—, en donde, se diría, se concentra la fuente de autoridad de los fieles, la posibilidad de tener a disposición las respuestas que Dios ofrece ante los enigmas de la vida y la muerte, el desafío a un catolicismo al que le

⁷ Cabría señalar a los testigos de Jehová, adventistas y protestantes históricos también, sin embargo, al entrar en otra categoría ritual, tener un menor número de feligreses según los distintos censos y para ser más específico en las religiones referidas, he preferido no tocarlas.

ha sido negado el Libro, con un capital intelectual “moderno”, como heredad que seguramente favorecerá el ascenso social de los hijos.

La vestimenta también es un elemento de identificación entre los miembros de La Luz del Mundo y, algunas ocasiones, entre pentecostales. En esta última, es característico el atuendo de la mujer, en tanto que los hombres pasan casi inadvertidos. Esto destaca una religión de absolutismo patriarcal, en el cual el fundador Aarón Joaquín y su sucesor Samuel Joaquín legitimaron la superioridad del hombre y la sumisión de la mujer (el velo), así como el regreso a las raíces “israelitas” establecidas por la Biblia en el tiempo de Jesús y, por ende, las mujeres no usan maquillaje, no se deben cortar el pelo, no usar zarcillos, pero sí deben usar faldones hasta el tobillo, a la usanza de muchas culturas islámicas conservadoras actuales (De la Torre, 1995: 111-112). A los hombres sólo se les exige ropa seria —occidental— para ir al templo: pantalón de vestir, camisa y zapatos; no obstante, la vestimenta femenina no sólo es para los días de iglesia, sino para regir toda su vida cotidiana.

En cuanto a los pentecostales, es muy difícil definirlos, debido a la variedad de formas, instituciones, incluso doctrinas, dentro de lo denominado pentecostal. El único consenso que habría sería sobre el atuendo de las mujeres: la prohibición de escotes y minifaldas (Garma, 1999: 146).

En este sentido, algunas iglesias sancionan la vestimenta, por ejemplo, al modo de La Luz del Mundo, aunque otras no tienen ninguna cláusula, a no ser la enunciada previamente. Incluso hay iglesias que han surgido de gente que estuvo en prisiones o en rehabilitación por abuso de drogas, lo cual es muy común, por lo que en esas iglesias la gente viste de modo muy sencillo y, en ocasiones, hasta con atuendo rockero o pandillero, aunque principalmente sean los hombres quienes visten así.

En algunos casos, se distinguen por llevar, aparte de su Biblia, un pandero —que nos hablaría del carácter festivo de sus celebraciones— o un *shofar* (un cuerno de carnero de origen hebreo que usan para ahuyentar los malos espíritus), manifestando un ataque frontal a las prácticas mágicas de otros grupos por medios simbólicos como éste.

Hasta aquí, resumimos dos formas de religiosidad, expresadas, por un lado, a través de altares públicos y, por el otro, el uso de la Biblia como símbolo central de la fe. Los primeros, con raíces en la religiosidad católica; los segundos, con raíces en la religiosidad protestante. Así queda claramente demarcado para los segundos que los primeros son idólatras y supersticiosos; en tanto que para los católicos los segundos representan herejes sin respeto al símbolo de identidad nacional; y sería el culto de la Santa Muerte el más estigmatizado negativamente por todos los grupos religiosos, a lo cual sus seguidores intentan repeler simbólicamente con expresiones continuas y cada vez más visibles, con altares imponentes y ostentosos, celebraciones públicas, capillas callejeras y grafitis.

Por todo lo anterior, podemos concluir que cada religiosidad aquí estudiada incluye de forma muy activa a los laicos, ellos mismos portadores de símbolos como fuentes

externas de información públicamente compartida para la sociedad, para sí mismos y para los demás. Cada símbolo es una forma de legitimación de la “verdad” que se posee y contiene, como forma de ser y actuar, de ver y percibir el mundo (Geertz, 2003); así como una forma de competir en el campo religioso por medio de la ostentación y el poder que manifiestan los bienes simbólicos (Bourdieu, 2001).

Análisis de elementos: vestimenta usada por los ministros de lo sagrado

El caso de las prácticas religiosas aquí expuestas, a pesar de ser populares y con rasgos que las distinguen de la religiosidad blanqueada de clase media y alta, necesitan de profesionales de lo sagrado —algunas más que otras—, con investidura especial para realizar ciertos tipos de rituales. “La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede, pues, de la realización del ritual mismo” (Geertz, 2003: 111).

Siguiendo a Geertz, el ritual es una representación de y para, donde una serie de símbolos suscitan estados anímicos y motivaciones (*ethos*) y ordenan el mundo (cosmovisión). No en todos los casos hay ministros oficiales de lo sagrado (como en algunos casos de la Santa Muerte y del pentecostalismo), pero siempre hay quienes manipulan públicamente los símbolos para que tengan la efectividad debida, el agrado de la divinidad y aun el hecho de que un ministro se vista como los demás es un símbolo. En el siguiente cuadro (el 2) se presentan las características de los ministros:

Cuadro 2. Nombres e indumentarias de los ministros

<i>Religión</i>	<i>Nombre del ministro</i>	<i>Elementos del vestuario del ministro</i>
Católica	Presbítero, mejor conocido como sacerdote, cura o padre	“Alba” (túnica blanca) y “casulla” (la capa de arriba) con elementos simbólicos bordados y variando el color, según el calendario litúrgico
Pentecostal	Pastor o pastora	Traje y corbata para hombre o vestido formal debajo de la rodilla para la mujer
Santa Muerte	Líder de los rezos, que puede denominarse padrino o madrina	Preferentemente vestiduras blancas o negras, sin mayor detalle
La Luz del Mundo	Pastor	Traje y corbata

FUENTE: elaboración propia.

Aquí nuevamente nos encontramos con una separación básica entre los ministros católicos y los de origen protestante. En el caso de la religión católica, el sacerdote o ministro,

siempre debe ser ordenado por un arzobispo que le confiere la legitimidad de portar las vestiduras sagradas. En el caso de las religiosidades de raíz protestante, puede haber o no una ordenación o autorización para que el ministro presida la predicación y administración de los sacramentos, que en el caso de La Luz del Mundo sólo se hace por autoridades arriba de las locales, pero en este caso no hay una instrucción formal.

En las iglesias pentecostales, debido tanto a la capacidad constante de difusión, como de escisión atribuible al carisma y cacicazgo de algunos miembros, se impone la necesidad de “encargar” a alguien sin formación institucional a cargo de la feligresía. También, en este último caso, en algunas iglesias pentecostales se da la ordenación para mujeres que quieren ser pastoras, o bien la autorización para que ministren la predicación si cuentan con el carisma (don).

En el culto de la Santa Muerte, si bien en algún momento apareció la figura de un sacerdote, David Romo,⁸ no parece ser la norma, sino más bien puede ser un padrino, madrina o sin algún título en particular, quien figure como guía espiritual de la liturgia. En este sentido, el culto a la Santa Muerte subsiste sin ministros oficiales; sin embargo, para muchos de los fieles que aún se consideran católicos, resulta atractiva la idea de poder tener su propia jerarquía, sin que se les estigmatice ni ofenda. Esto lanza como hipótesis la posibilidad de institucionalización del culto en el lapso de unos lustros y que, posiblemente, derivará en la separación definitiva del catolicismo oficial de algunos de sus seguidores.

En el caso de los ministros católicos, la eucaristía no ocurre sin un sacerdote ordenado, la celebración de la misa no se realiza. En este sentido, la apropiación de los símbolos importantes para un católico, así como en la certificación de sus ritos de paso, lo obligan a caminar en dos sentidos: la adoración religiosa extramuros se mueve con relativa libertad, sin respetar mucho los dogmas de la Iglesia, pero intramuros el feligrés se mueve bajo lineamientos estrechos que dependen mucho de la voluntad y carácter del ministro.

Esto se evidencia en el hecho de que no cualquiera pueda vestir como sacerdote, sino sólo los “padres”, lo que les da un lugar de autoridad y estatus, puesto que ellos “son los que saben” las cosas de Dios, han estudiado “muchos años” y, por lo tanto, son dignos de tal investidura. “Para quienes están entregados a él, semejante sistema religioso parece procurar genuino conocimiento, conocimiento de las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida” (Geertz, 2003: 120). El “padre” está, por tanto, más cerca de Dios que cualquier otro feligrés, con la excepción de los que están por arriba de él: obispos, arzobispos, papas, etcétera.

Está presente en todas las situaciones importantes de la vida: el nacimiento, los quince años, el casamiento, la muerte; es quien santifica las cosas. Es el único que puede administrar los sacramentos, esenciales para la posibilidad de la salvación, por lo que su poder simbólico es central para la subsistencia de la religión. Si bien las fiestas y rituales

⁸ Fue detenido en enero de 2011, e intentó fungir como representante legal ante la Secretaría de Gobernación, posición que muchos seguidores de la Santa Muerte no aceptaron (Proceso, 2011).

existen sin un cura, su presencia las legitima, razón por la cual llegan a existir conflictos con quienes se niegan a bendecir las fiestas.

En el caso de las religiosidades de raigambre protestante, el hecho de que carezcan de vestiduras ornamentales que transmiten un halo mágico, representa decir: “aquí no somos hipócritas como ellos, ni necesitamos una investidura especial porque es Dios quien nos respalda”. Es este carácter, en principio desmitificador de la idea de que no cualquiera puede administrar los símbolos sagrados, el cual tiene un atractivo para la gente desencantada de los —para muchos— inalcanzables ministros católicos. La figura del pastor es una figura “como nosotros”, quien con dedicación y con el favor de Dios ha llegado a una posición de respeto dentro del culto.

Aquí es necesario hacer algunas acotaciones, pues en el pentecostalismo, de nuevo, la variabilidad es mucha. Garma (1999: 120) señala que en Iztapalapa lo más común es que hayan tomado estudios en un seminario o escuela bíblica, o en su defecto que tengan el mayor grado de estudios dentro de la congregación, aunque, nuevamente, mientras más se periferiza la ubicación socioespacial de los templos, disminuye el ordenamiento formal bajo la categoría de estudios bíblicos y teológicos.

Lo más importante es el poder simbólico del predicador —no necesariamente pastor—, cuya capacidad retórica aumenta su prestigio, pero, sobre todo, por la capacidad de guiar a experiencias extáticas y de hipnotizar con cierto tono y modulación de voz, que denota un mayor grado de espiritualidad, lo cual se constata materialmente por la frecuencia con la que graban sus predicaciones y luego se reproducen en los hogares de los feligreses.

Por último, en la iglesia La Luz del Mundo mucho tiene que ver su reciente creación (1926) y su origen netamente mexicano, pues al ser una iglesia patriarcal, la doctrina infundida por sus apóstoles fundadores es esencial para entender a sus ministros. A simple vista, lo que uno puede ver es un pastor más, vestido de traje y corbata, pero no cualquiera puede serlo. Un pastor no es el que va a un seminario, mismo que no tienen, sino quien posea un entendimiento especial de las cosas espirituales, a través de sueños y de la *glosolalia*, y luego puede lograr ser pastor, pues se supone que él podrá interpretar correctamente las Escrituras y la buena doctrina (transmitida por el apóstol Samuel Joaquín), ordenado directamente por el hijo del fundador (De la Torre, 1995).

Para concluir este apartado, se observa que los ministros de lo sagrado son predominantemente hombres, con la excepción de algunos pentecostales y altares de la Santa Muerte, en los que el predominio del carisma sobrepasa prejuicios de índole cultural. El atractivo de los no católicos está en la posibilidad de tener un acceso más cercano a la divinidad, sin intermediarios. Por ello, con el cambio religioso pueden perderse las fiestas patronales, pero no la participación directa y corporal en lo religioso.

En este sentido, dado que hay una crisis de “autoridad” política y eclesiástica en el marco más amplio de la crisis social y económica, la forma como se presentan los ministros

de lo sagrado representa el mayor atractivo para contingentes de población pauperizados, inferiorizados e invisibilizados por los poderes hegemónicos y, por este motivo, entre otros, los pentecostales y el culto de la Santa Muerte representan las opciones más viables para los sectores populares como alternativa para los católicos desencantados.

Además, los ministros de culto no católicos, en general, andan en las calles cotidianamente como el resto de los feligreses, cada día surgen nuevos y muchos no necesitan ser sancionados por institución alguna para dirigir oraciones, rezos y predicaciones. Esta presencia cotidiana de ser “como nosotros”, no sólo en el sentido de persona que comparte los mismos valores, sino también la clase social, la etnicidad, el color de piel, el lenguaje y el trasfondo cultural, le da una forma particularmente morena —no necesariamente por pigmentación de piel, sino por sus formas—, más que blanqueada, a esta religión popular.

Análisis de elementos: sitios centrales de adoración

El lugar donde se construye un sitio para reunir a los creyentes de una religiosidad y realizar las celebraciones más emblemáticas, representa un estar presentes en la comunidad, ser visibles, ser importantes y tener la capacidad de hablar de un “nosotros”. Tan importante puede ser la arquitectura del templo, como su ubicación dentro de la comunidad, pues se trata también de una relación especial con la divinidad, donde confluyen los administradores de los bienes religiosos con los feligreses en una misma ceremonia.

A continuación muestro un cuadro de los sitios de culto —hasta 2011— en San Miguel Teotongo, pero la misma tendencia se observa en muchas otras colonias populares (Suárez, 2010).

Cuadro 3. Sitios de culto en San Miguel Teotongo

<i>Religión</i>	<i>Templo o adoratorio/ capacidad del lugar</i>	<i>Observaciones</i>
Católica	2 parroquias (200 personas en promedio)	Cuando comenzó su construcción, ya había otros cultos
Pentecostal	21 templos (100 personas en promedio)	Hay más grupos en casa sin templo
Santa Muerte	1 adoratorio oficial (50 personas en patio, 150 en calle, aproximadamente)	Dado que ésta crece con rapidez, puede haber más
Testigos de Jehová	1 salón del reino (120 personas aprox.)	Incluye 4 o más congregaciones

Adventistas	2 templos (50 personas en promedio)	Propiamente de la denominación adventista es 1, pero incluyo otro de semejante doctrina
La Luz del Mundo	1 templo (150 personas, aproximadamente)	Se destaca por su arquitectura singular, con una cúpula pequeña de estilo ruso ortodoxo

FUENTE: elaboración propia.

Los lugares donde se ubican los templos católicos destacan por su centralidad, su cercanía con los centros cívicos y mercados, su fácil acceso, pues en la planeación (o incluso invasión) de cada colonia, se deja un espacio para la construcción de al menos una capilla de mediano tamaño. El templo, aunque de valor utilitario, tiene sobre todo un valor simbólico, pues es allí, en la eucaristía, donde Cristo se hace carne y sangre, en la hostia y el vino. Es cuando los creyentes reciben a Cristo de una forma tangible (Cantero, 2004: 23).

Las imágenes dan la sensación de cercanía con lo divino, por lo cual el respeto es de un orden superior. Cabe destacar que, en diversos templos católicos, la iconografía interna no tiene a la virgen de Guadalupe en un lugar central, sino más bien a Cristo o una cruz, y a un costado a la guadalupana y, al otro, al santo patrono. Ello habla de la funcionalidad de la “mariología” en el culto católico, pero sin tanta preponderancia, con la finalidad de no dar pie a la idolatría a la que es tan dada el pueblo, según consideraciones de la élite católica (Lafaye, 2002).

Los pentecostales, al igual que el resto de los no católicos, han tenido que comprar los terrenos para construir sus templos y su ubicación es más casual que premeditada. Los templos pentecostales se caracterizan por tener nombres bíblicos casi de cualquier tipo, algo que las demás religiones no tienen. Su construcción alberga cómodamente a cien personas en promedio, debido al espacio con el que cuentan.

Una ceremonia pentecostal puede celebrarse en cualquier lugar, en muchos casos hay cultos en casas o salones rentados; el espacio sagrado pentecostal es donde se manifiestan los carismas, donde están ellos y no un lugar específico. Detrás del púlpito de estas iglesias suele haber una bandera de México y, alrededor o al frente, versículos pintados o colgados en mantas. También destaca un equipo de sonido e instrumentos musicales, siendo los más comunes la guitarra, el bajo, el teclado y la batería, que manifiestan el carácter festivo de sus celebraciones. Los templos pentecostales en la periferia raramente tienen una arquitectura bien diseñada, más bien suelen ser grandes salones improvisados, o contruidos en el estilo de “caja de zapatos”, al modo de las casas en situaciones irregulares.

En el caso del culto de la Santa Muerte, las misas suelen oficiarse en casas más grandes y lujosas que el resto de las casas vecinas, pues quien las ofrece ya ha recibido

favores que pueden demostrarse por este relativo éxito material. Generalmente exhiben figuras de la Santa Muerte de casi dos metros de altura, con un estilo de altar semejante al de Tepito y a los dedicados a la virgen de Guadalupe. El espacio acondicionado para las misas son los patios y calles, donde se pueden encontrar variantes esculpidas de la Santa Muerte en un altar central, que incluye veladoras, flores, cigarros, botellas de licor y otras ofrendas.

Finalmente, tenemos a La Luz del Mundo, que se destaca en simbología —de la raíz protestante—, pues, por un lado, observamos una legitimación en el pasado, al considerarse los verdaderos herederos espirituales de Israel (es decir, los verdaderos cristianos) y suelen tener la estrella de David, un león que representa al león de la tribu de Judá (Jesús), el candelabro judío y la vara de Aarón en la fachada de sus templos (De la Torre, 1995: 265). La vara de Aarón tiene su explicación en el origen de la iglesia, pues se supone que a Eusebio Joaquín le fue revelado por dos profetas (y luego se le confirmó en sueños) que su nombre sería cambiado a Aarón (hermano del profeta Moisés), basados en un versículo del Pentateuco: “y la vara de Aarón reverdecerá”. Entonces, Eusebio Joaquín pasó a llamarse el apóstol Aarón Joaquín y en cada hogar de sus feligreses destaca una foto de él y de su sucesor, su hijo Samuel Joaquín. En cada templo de La Luz del Mundo hay una vara de Aarón en la punta de sus construcciones.

Por otro lado, hay una mirada al presente, de legitimación ante la sociedad, lo cual se presenta con la bandera de México y las grandes celebraciones que realizan el 16 de septiembre. De este modo, sus templos son una narración de la vida de Aarón, que fue menospreciado por ser de raza indígena, y a quien Dios miró para encomendarle restaurar la verdadera iglesia (De la Torre, 1995: 60).

Uso del espacio público: ritos, proselitismo y presencia

Las religiones cuya presencia en el espacio público es escasa o marginal en las colonias populares, tienen pocas posibilidades de crecimiento. En el imaginario colectivo, la cantidad de gente y su presencia en actividades públicas relacionadas, tanto en el ámbito político como religioso, es importante. Para que algo sea veraz, lo debe ser no para un puñado de creyentes, sino para “muchos”.

Se trata de una concepción colectiva de que lo verdadero (o potencialmente verdadero) está en lo vivencial de una ceremonia colectiva, más que en una argumentación. De allí la importancia de ser una religión presente, constantemente situada en el espacio público, con elementos portados por sus miembros en la transportación al ritual, con objetos o con inscripciones en el cuerpo —palmas, rosarios, tatuajes, biblias, faldas largas—, quienes suelen movilizarse a pie, en transporte público o vehículos particulares, que en ocasiones tienen símbolos de adscripción religiosa.

En todas estas religiones, las manifestaciones rituales y proselitistas, sumadas en ocasiones a la necesidad de un espacio más amplio, en lugares públicos, son cotidianas.

Salir a la calle para expresar el fervor, la simpatía y la pertenencia a un tipo de expresión religiosa es una toma de posición frente a las otras religiones, a favor de su identidad y una apropiación del espacio público, como perteneciente a colectividades específicas.

La distinción entre espacio público y privado, en el sentido moderno del término, no existe en las colonias autoconstruidas ni en la religión popular. El espacio público no es meramente la extensión del privado, sino el sitio de devoción que se manifiesta fuera de los claustros a los que están obligados por las autoridades religiosas o políticas que así lo han estipulado, pero que podría tornarse con facilidad en la geografía de ocupación de lo divino, acompañado de una espiritualidad que no debe ni puede quedarse encerrada, sino manifestarse públicamente para agradar a Dios y a los santos, de quienes tantos favores se reciben.

Si bien, en ocasiones, algunos se apropian individualmente de los espacios públicos invadiéndolos con escombros, jardines, coches o extendiendo su casa, este tipo de apropiación particular se regula a través del conflicto entre vecinos o una aparente indiferencia tambaleante.

En el caso de la ocupación o “invasión” del espacio público por parte de las religiones populares, es distinta, pues, con excepción de la construcción permanente de altares callejeros, cuya extensión puede ser relativamente pequeña, no es permanente. Hay molestia hacia algunas manifestaciones por parte de los vecinos, pero por lo general se respetan por ser un hecho común, no cotidiano, como sí lo sería la realización de fiestas particulares en la vía pública, con grandes aparatos de sonido, más estrepitosos y, en ocasiones, con secuelas violentas, debido al abuso de alcohol y otras sustancias. Comparado con esto, las celebraciones religiosas son de menor duración, no afectan el sueño de los vecinos y el ruido es menor, en suma, son experiencias que quizá no son compartidas, pero son más llevaderas que otras fiestas o incluso que los mítines políticos.

Las romerías católicas son el punto de partida de estas expresiones populares, cuyo origen es premoderno y transmoderno,⁹ las cuales, con la diversificación y pluralidad religiosa, han adquirido nuevos matices, y a la diversidad cultural previa en las colonias populares se suma la diversidad religiosa. Así pues, aunque la categoría de lo “popular” aparece como homogenizadora, se usa con fines analíticos para descubrir esas lógicas ajenas al pensamiento eurocéntrico, de lo cual dan cuenta las prácticas religiosas cuyos movimientos se ridiculizan e invisibilizan por parte de la población que desea tener un modelo de desarrollo capitalista modernizador.

El catolicismo popular, sojuzgado por el alto clero y tolerado como una expresión de la ignorancia del pueblo, es prácticamente una religión distinta en sus códigos de acción ritual, pues incluye desde bailes y *limpias* neomexicas, pasando por la adoración

⁹ De acuerdo con Dussel, la transmodernidad indica “esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alternativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna [sic]” (Dussel, 2005: 17).

(no veneración) de santos que cuidan a quienes viven en la cuerda floja entre la vida y el desahucio de la posibilidad de llegar a un mañana, la reproducción de mayordomías semejantes a los de los pueblos donde la evangelización fue superficial, hasta celebraciones con el alcohol como centro socializador, alrededor de mitos ancestrales embadurnados de catolicismo, experiencias catárticas y purificadoras.

Para ello, el espacio público se transforma en espacio de fiesta, carnaval, suplicio, angustia explícita, las calles se cierran, el tráfico se trastoca y ese espacio de ciudad toma el matiz de “pueblo”, de ruralidad, de manifestaciones nostálgicas por el amor a la tierra. Los no católicos cuestionan las manifestaciones “idolátricas”, pero, a su vez, compiten en el mismo espacio, una vez vuelto a la normalidad, para “tomar” ellos las calles con propaganda, altavoces, conversaciones intencionales para evangelizar masivamente (en algunos circuitos pentecostales se les llega a llamar “invasiones”) y realizar actividades multitudinarias en las que muestran “el músculo” de su población.

En el caso pentecostal, en sus diversas variantes, el espacio público se compite de las formas más innovadoras posibles, con tintes que pasan de lo tradicional a lo mercadotécnico. No pocas ocasiones, algún hermano echa mano de su equipo de sonido para dejar patente su identidad como cristiano y, además, como un comprometido evangelizador.

Si los paganos encienden su “ruido” durante las noches, porque las maldades son principalmente nocturnas, ellos hacen del día su espacio predilecto para ampliar los decibeles con música para Cristo. Algunos rodean los espacios donde están los “brujos” y los altares de la Santa Muerte, dan siete vueltas a las manzanas, mientras oran en silencio, liberan los espacios de las maldiciones de Satanás, quieren someter simbólicamente a los proclives a adorar al maligno para que conozcan al Dios vivo y éste, a su vez, los libere de las maldiciones de la pobreza y la marginación.

Otros hacen campañas de evangelismo que duran un día completo o sólo un par de horas: payasos, actividades para niños, atención médica, conciertos musicales, pero, principalmente, en la hora cumbre, una predicación “tremenda” en la que se manifieste el Espíritu Santo. Se espera este último con ansiedad, es la hora en que Dios atrae a los drogadictos, a las madres solteras, a los niños de la calle, al arrepentimiento; las sanidades pueden presentarse; las oraciones en lenguas o en español se expresan a gritos, con momentos catárticos dirigidos por el predicador; aplausos y gritos culminan con canciones rítmicas que rematan entusiastamente al público.

La Iglesia La Luz del Mundo llama la atención porque, a pesar de no realizar actividades rituales en la vía pública de las colonias populares, tienen una práctica alterna a la peregrinación, la cual se da a la ciudad de Guadalajara, en su sede central denominada La Hermosa Provincia, donde tienen un templo que funge como catedral. Algunos hermanos procuran acudir cada mes, mientras que otros lo desean al menos en las dos fechas más importantes para ellos: el 14 de febrero, para conmemorar el aniversario de su líder, el apóstol Samuel Joaquín, y el 14 de agosto, para celebrar la Santa Cena. Para celebrar

esas efemérides, alquilan autobuses, se visten con sus mejores galas y se presentan en dichas fechas, en las que las manifestaciones del carisma en el apóstol se derraman sobre todos los creyentes que acuden con fervor, habiendo todo tipo de expresiones maravillosas, como tener visiones, hablar en lenguas, sentir el cielo, caer en éxtasis, entre otras.

El culto de la Santa Muerte tiene ya sus días específicos en los que se ofician las misas o rezos, los asistentes de distintas edades llegan con “su niña” para llevarse la bendición a su casa, a través del ritual y la consagración; hay éxtasis conforme avanza la ceremonia, llanto, reciben palabras de aliento y muchos consejos de parte de quien dirige el ritual. Estos grupos son los que enfrentan más la estigmatización de la gente, ocasionalmente la crítica abierta frente a ellos, pero son tolerados a pesar de la oposición de los vecinos por miedo. En un mundo en el que lo espiritual es algo que se mueve cotidianamente entre los mortales, la muerte ocasiona miedo, a lo que se suma el prejuicio social —a veces constatado y muchas otras ocasiones no— de que quienes hospedan a la Santa Muerte son delincuentes ante quienes más vale guardar silencio.

En suma, en estas cuatro religiones se observa una disputa por el espacio público, que de igual modo es cambiante, porque se observan altares vacíos que pueden hablar de alejamiento de una religión (y seguro acercamiento a otra), templos abandonados por disputas internas, ampliaciones de altares y desmantelamiento de otros.

Así, la configuración religiosa en el espacio público es algo vivo, en donde, quienes convocan la mayor cantidad de gente, constatan que su culto es verdadero, pues tiene efectos directos en una población que sí le interesan las explicaciones del origen y destino de la humanidad; incluso más allá, cómo solucionan la precariedad, el abandono, la violencia, en el día a día.

A diferencia de los espacios de la ciudad occidentalizada o blanqueada, la religión aquí es un componente vivencial claramente visto en el cuerpo y en sus símbolos religiosos callejeros —la calle se vive y se transita a pie; pocos lo hacen en coche—. Frente a los símbolos fallidos de la modernidad (hospitales poco funcionales, escuelas semiabandonadas, trabajos precarios o ilegales, servicios públicos caros y deficientes, periferización de la pobreza, indistinguibilidad entre fuerzas policiales y delincuentes), se tiene a la religión popular como un dotador de sentido y de vida.

La apropiación del espacio público es colectiva: se fortalecen o rehacen nexos de solidaridad entre los marginales, se procuran redes de apoyo en tiempos de escasez económica e inseguridad laboral, hay sanaciones milagrosas que los “médicos” eurocéntricos —y por serlo, además suelen ser caros, groseros y de dudosa ética profesional— no pueden realizar, hay rehabilitación para quienes salen de la cárcel o aquellos que, dejando su soledad, pueden enfrentar el alcoholismo y la drogadicción, la fiesta reconstituye la vinculación comunitaria y se apropian de esa parte de la ciudad “que les tocó vivir”; la hacen habitable, más que soportable. Al final de cuentas, ya lo han probado todo y nada les funciona, es

probable que mañana alguien toque a su puerta y llegue en el momento oportuno y, finalmente, encuentren la solución.

Conclusiones

Analizar las religiones populares a partir de sus elementos materiales como símbolos que sintetizan el *ethos* y la cosmovisión de una religión, un piso cultural mesoamericano común (independientemente de si los actores tienen conciencia étnica o no),¹⁰ así como su expresión en el espacio público, me lleva a concluir lo siguiente.

Respecto de los objetos de identificación o medios de adoración, están los que tienen su base en la iconicidad de santos y vírgenes, la necesidad de mediación a través de ministros vestidos de forma más compleja para celebrar los ritos de paso.

En contraste, se presentan los que dicen basar su fe en la Biblia y en la austeridad de sus ministros. Los de raíz católica practican un catolicismo popular diverso que es tolerado, mas no aceptado, como una forma ortodoxa de ver a la divinidad. En el caso del culto a la Santa Muerte es una derivación de la primera, en el sentido que maneja Marzal el catolicismo popular: “su experiencia religiosa fundante es la devoción a los santos, porque ésta, junto con las demás palabras generadoras expuestas (milagro, bendición, castigo, promesa, peregrinación y fiesta), explica mejor todo el comportamiento religioso del pueblo, incluso su visión de Cristo y de Dios” (Marzal, 2002: 403).

El otro lado de la religiosidad icónica es el lado de la austeridad visual, como un legado del protestantismo del siglo xvi. Empero, ello no significa que los pentecostales y La Luz del Mundo (del lado popular de la ciudad) sean protestantes en el sentido occidental. Su puente con la modernidad (periférica) es la Biblia, la cual identifica su religiosidad y, en segundo término, su vestimenta, algunos en franca proclividad a aumentar de estatus con traje y corbata; otros, en cambio, sólo por medio de limitar la sensualidad en la vestimenta. Sin embargo, más allá de ésta, su religiosidad está inmersa en su expresión corporal.

Estas expresiones religiosas manifiestan una exaltación hacia lo emotivo y el éxtasis, en las que entraría el catolicismo, el pentecostalismo, el culto de la Santa Muerte y La Luz del Mundo. Al respecto, Bastian declara que:

la lógica de mercado funciona en las instituciones religiosas y las lleva a replantear símbolos y prácticas, privilegiando la emoción y el entusiasmo; la comercialización del mensaje, cuyo relato de los medios de comunicación se ha vuelto un rasgo esencial, lleva a producir

10 Contrátese con el caso del norte grande de Chile, en donde Guerrero señala cómo el Chile oficial exige, por medio de la escuela y las élites ilustradas de izquierda y derecha, una modernidad eurocéntrica, desde la cual se ataca lo religioso popular con orígenes étnicos comunes. El autor concluye: “La religiosidad popular es por definición una práctica socio-cultural que se expresa en el espacio público” (Guerrero, 2016: 53). Su corporeidad y sociabilidad produce identidades comunes.

una oferta simbólica que corresponde a una demanda cultural específica, inscrita en los registros de las representaciones populares de lo religioso latinoamericano. Este proceso no termina en un movimiento de repliegue de lo religioso hacia el espacio privado; al contrario, es un movimiento de conquista del espacio público (Bastian, 2004: 165).

Dentro del campo religioso, la competencia cada día es más feroz en el plano simbólico, manifestado claramente en el ámbito espacial y material. Ante el entorno de pluralidad y fragilidad de la vida en el neoliberalismo, se plantean cada vez más demostraciones públicas de las comunidades religiosas, tanto en procesiones, peregrinaciones, proselitismo, celebraciones litúrgicas, como en la arquitectura y el atractivo de su sitio de concentración.

Lo anterior implica dos movimientos simultáneos: un símbolo que se expresa para el mismo creyente y otro para quienes están fuera de ese campo simbólico. Surgen como nuevos actores colectivos en un ambiente de precariedad (Bastian, 2004: 170), con solidaridades primordiales —como las llama Geertz— en un entorno de pluralismo religioso, donde la competencia simbólica es el medio de ser, pertenecer y enfrentarse al otro: “El hombre es un animal extraño: necesita eso que denominamos sentido para poder vivir. Sin sentido, el ser humano muere por depresión, suicidio o, sencillamente, inanición” (Mardones, 2005: 41). Éste es el sentido del símbolo en su plasmación material, en su competencia religiosa por un espacio más amplio a obtener en la búsqueda de poder ante quien no tiene la “verdad” religiosa, es decir, el poder del símbolo religioso en su materialidad y su reflejo de la “verdad”.

El espacio público se negocia tácitamente para no caer en las provocaciones del otro grupo religioso, por lo cual se mantiene la pluralidad religiosa en un ambiente de paz social. Ello, contrario a las élites que niegan la civilización de los sectores populares y los consideran incapacitados para gestionar su seguridad, desmiente este prejuicio étnico, racial y clasista.

En la esfera urbana, estos movimientos religiosos permanecen relativamente silenciados en los medios de comunicación masiva, a excepción del culto a la Santa Muerte, al que se ha dedicado espacio para denostarlos y ridiculizarlos o, al menos, folclorizarlos. La religión popular, para la ciudad blanqueada, no es otra cosa que un complejo “naco” de supersticiones, nostalgia del rancho y la negación a tratarlos como personas auténticamente urbanas.

Sus lógicas religiosas, entre otras, se clasifican como algo opuesto a la modernidad en un sentido de inferiorización de quienes las practican, no como “otros” iguales con quienes practicar la interculturalidad. Por ello, las élites y clases medias que las emulan mantienen y privilegian las prácticas coloniales, geográficas, sociales y religiosas de la colonialidad: “Es importante recordar que la categorización racial no se aplica únicamente a las personas, sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes” (Mignolo, 2007: 42).

En suma, la religión popular se ha diversificado en estos espacios de pluralidad cultural negada (cosmopolitismo oculto) y funciona como un identificador de solidaridad y encuentro interno, potencializando un discurso alterno en sus prácticas,¹¹ ya desde su participación por el uso del espacio público.

En contraste, para las élites y clases medias, la lógica de la religión popular corresponde no a un “otro”, sino a un inferior, no sólo desde las instituciones religiosas que caminan junto a la modernidad, sino también de la población secularizada, de derecha y de izquierda (religiosa o no), quienes constatan el “atraso” de los sectores populares en su religión, así como en su forma distinta de comprender el espacio público para actividades religiosas. Ello tiene claras implicaciones en lo político y social por ambos lados: para la ciudad blanqueada no se negocia con los inferiores; en determinado caso, se les ofrece caridad o asistencialismo; para la ciudad morena, encuentran espacios de libertad relativa, en los cuales, bajo ciertas coyunturas, se llegan a manifestar discursos de afirmación identitaria y resistencia ante los embates racistas y discriminatorios de la dominación del hombre blanco y occidentalizado.

Fuentes

- Aguilar de la Cruz, Hedilberto (2012). “Cambio religioso y descaracterización étnica en indígenas de la Ciudad de México”. México: UNAM, tesis de Maestría en Antropología.
- Bastian, Jean-Pierre (2004). *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía*, en Jean-Pierre Bastian, coord., *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE, pp. 155-174.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2001). “Efectos de lugar”, en *La miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE, pp. 119-124.
- Cantero Meza, Jorge Gustavo (2004). “Los centros religiosos católicos urbanos: análisis socioespacial de su dinámica”. México, UAM Iztapalapa, tesis de Licenciatura en Sociología.
- Connolly, Priscilla (2006). “El mercado habitacional”, en R. Coulomb, coord., *La vivienda en el Distrito Federal. Retos actuales y nuevos desafíos*. México: UAM-Conafovi-Invi, pp. 95-142.
- Dueñas, Pablo (2004). *La guadalupana: patroncita de los mexicanos*. México: Plaza y Janés.

11 Aquí sólo se habló de las prácticas públicas, no de los discursos, formas de organización interna y muchos elementos más a destacar, pues me interesa demostrar que en los espacios públicos hay formas de religión popular no occidentales, con lógicas propias y correspondientes a la ciudad autoconstruida, periférica, cosmopolita, diversa, pero morena, con un trasfondo étnico del “México profundo”.

- Duhau, Enrique y Ángela Giglia (2008). *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. México: UAM-Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México, UAM Iztapalapa, en <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Garduño, Roberto (2008). "Cuestiona Monsiváis que la izquierda no defienda derechos de las minorías religiosas", *La Jornada*, 30 de agosto, sec. Política, en <<http://www.jornada.unam.mx/2008/08/30/index.php?section=politica&article=013n1pol>>, consultada el 10 de febrero de 2017.
- Garma, Carlos (2009). "El culto a la Santa Muerte", *El Universal*, 11 de abril, sec. Opinión, en <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:npfFUS-AlmgJ:archivo.eluniversal.com.mx/editoriales/43629.html+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=mx&client=firefox-b-ab>>, consultada el 10 de enero de 2017.
- Garma, Carlos (1999). *Buscando el espíritu: el pentecostalismo en Iztapalapa*. México: Plaza y Valdés.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Giménez, Gilberto (1996). "Territorio y cultura", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 2, núm. 4 (Colima: Universidad de Colima, diciembre), pp. 9-30.
- Gruzinski, Serge (1992). "Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 44, núm. 4 (Barcelona: Unesco), pp. 533-547.
- Guerrero Jiménez, Bernardo (2016). "Espacio público y religiosidad popular en el Norte Grande de Chile", *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 11, núm. 35, pp. 44-55.
- Hiernaux-Nicolás, Daniel (2000). *Metrópolis y etnicidad: los indígenas en el Valle de Chalco*. Toluca: Fonca-El Colegio Mexiquense-Ayuntamiento de Valle de Chalco Solidaridad.
- Lafaye, Jacques (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.
- Mardones, José María (2005). "La racionalidad simbólica", en Blanca Solares y María del Carmen Valverde, eds., *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. México: UNAM, pp. 39-73.

- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Parker, Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
- Portal, María Ana (2016). "Espacios públicos diferenciados en la Ciudad de México: una mirada desde el lugar", *Ponto Urbe*, núm. 18, en <<http://pontourbe.revues.org/3092>>.
- Proceso (2011). "Detienen a David Romo, líder del culto a 'La Santa Muerte'", *Proceso*, 4 de enero, sec. Nacional, en <<http://www.proceso.com.mx/260225/detienen-a-david-romo-lider-del-culto-a-la-santa-muerte>>, consultada el 12 de febrero de 2017.
- Proceso (2009). "La Santa Muerte anuncia 'guerra' contra el gobierno y la Iglesia católica", *Proceso*, 30 de marzo, sec. Nacional, en <<http://www.proceso.com.mx/?p=113975>>, consultada el 11 de febrero de 2017.
- Ramírez Kuri, Patricia (2015). "Espacio público, ¿espacio de todos? Reflexiones desde la Ciudad de México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, núm. 1 (enero-marzo), pp. 7-36.
- Redfield, Robert (1944). *Yucatán: una cultura de transición*. México: FCE.
- Suárez, Hugo José (2010). "El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México, D.F.)", *Estudios Sociales*, nueva época, año VI, núm. 6 (primer semestre), sec. Testimonios (Universidad de Guadalajara), pp. 286-309, en <<http://hugojosesuarez.com/ArticulosPDFs/ArticulosCientificos/Pluralismo%20religioso%20Ajusco%20Revista%20Estudios%20Sociales.pdf>>.
- Torre, Renée de la (1995). *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: ITESO-Ciesas-UdG.