



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

MOVIMIENTOS SOCIALES Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS
REFLEXIÓN A PROPÓSITO DE LAS
COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN LA
COLONIA EL AJUSCO
HUGO JOSÉ SUÁREZ

Marzo 2010

MOVIMIENTOS SOCIALES Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS REFLEXIÓN A PROPÓSITO DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN LA COLONIA EL AJUSCO (MÉXICO D.F.)¹

Por Hugo José Suárez²

Introducción

Los actores sociales han sido una preocupación de la sociología desde el inicio de la disciplina, diversos autores se han concentrado en su estudio poniendo el acento en múltiples aspectos. En el siguiente texto, se pretende analizar la relación entre *movimiento* y *práctica* a partir de la sociología de la cultura, lo que lleva a buscar comprender por qué se movilizan los actores en la vida cotidiana “y a partir de qué organizan la coherencia de sus prácticas”. Así, se quiere analizar “los modelos que sustentan las prácticas y que están en el origen del sentido de donde viene una exaltación afectiva individual o colectiva” (Remy, et al., 1991: 9 -10).

Esta perspectiva conceptual conduce concebir la acción como el resultado de sistemas cognitivos, o, como diría Remy, de un “mito interiorizado de donde deriva, para el locutor, un repertorio de referentes para su vida cotidiana que le da una capacidad de interpretación y táctica” (2008: 59). Se trata de encontrar las estructuras simbólicas de los agentes sociales que son las que les dan pautas para la acción y los conducen a la administración de la energía psíquica para dirigir su vida en una u otra dirección (Suárez (Coord.): 2008). En suma, se busca esbozar el modelo cultural subyacente que estructura la percepción y orienta el orden actorial (Hiernaux, 1995: 114).

Para llevar a cabo esta tarea, y dar cuenta de una de las formas de la relación entre movimiento social y práctica religiosa, se analizará el modelo sociopolítico de animadores de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de la parroquia de la Resurrección de la Colonia El Ajusco en el Distrito Federal.

Dicha colonia se encuentra al sur de la delegación Coyoacán. Su extensión es de 207.57 hectáreas (aproximadamente más de dos kilómetros cuadrados). Se pobló en el transcurso de los años sesenta con la llegada de migrantes del interior –particularmente Michoacán- seducidos por las promesas de la inserción laboral (Alonso, 1980). Desde sus inicios una de sus características fue que la población tuvo que regularizar la

¹ El presente documento forma parte del proyecto de investigación llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, financiado por PAPIIT IN 306909-3 con el nombre *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco*.

² Doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina. Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

tenencia de la tierra, lo que imprimió un dinamismo social importante generando organizaciones de colonos y relación con las autoridades (Azuela, 1999: 101-102). Asimismo, tempranamente surgieron las demandas por servicios, centros educativos, calles, luz, alcantarillado, y condiciones urbanas básicas. Actualmente, de acuerdo a datos del INEGI, la colonia Ajusco cuenta con 29.388 habitantes en el 2000 (INEGI, 2000). Se la considera como “colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación”, entendiéndose por ello a zonas que “no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación” (Suárez, 2000: 394).

El panorama migratorio actual se ha modificado, pues el 50% de la población vive hace más de 20 años en la colonia (Zermeño, 2005:201) y el 76% ha nacido en el D.F. (INEGI, 2000). La escolaridad promedio es de nueve años, 94.8% de la población de más de 15 años es alfabeto, pero el 36% de los mayores de 15 años tienen rezago educativo (no terminaron la secundaria). El nivel socioeconómico es bajo (38% perciben de uno a dos salarios mínimos en promedio; y el 37% recibe de 2 a 5 salarios mínimos mensuales) y la economía está orientada al sector terciario (76%) (INEGI, 2000). El 72% tiene casa propia, lo que unido a las varias décadas que tienen viviendo en el lugar, les da una particular relación con la colonia³.

En términos religiosos una característica de la zona es la pluralidad. El relativamente pequeño territorio cuenta con dos parroquias católicas, dos capillas, dos iglesias protestantes, cuatro pentecostales, dos iglesias bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería, una tienda de culto a la santa muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos suceden alrededor de 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos; en total participan más de 5000 personas en diferentes eventos (Suárez, 2010b).

La parroquia de la Resurrección se instaló a inicios de los años setenta, cuando el activismo social de la zona era importante, por lo que acompañó los procesos de regularización, gestión de servicios públicos educativos y movilizaciones del barrio. La responsabilidad de su administración fue otorgada a la Compañía de Jesús, y su acción pastoral estuvo vinculada a la teología de la liberación y el consecuente impulso de CEB. En la actualidad ésta es la empresa religiosa más importante de la zona. Entre sus líneas pastorales, uno de los pilares fundamentales son las CEB, que son alrededor de

³ Una panorámica más completa de la colonia El Ajusco se la encuentra en Suárez, 2010^a.

cuarenta divididas en tres sectores con una participación estimada de 300 personas. Las CEB se reúnen semanalmente en una casa particular, en el encuentro se sigue un protocolo de reflexión elaborado por un equipo responsable con contenidos específicos de la semana siguiendo el método de “ver, juzgar actuar”. Los coordinadores tienen una reunión semanal y una mensual, además de encuentros regulares en el transcurso del año, y están vinculados a la pastoral nacional e internacional de comunidades. Semanalmente se publica el boletín *La voz de los pedregales*, que contiene el tema de la semana y las informaciones parroquiales (Suárez 2010b).

En la perspectiva de atender al tema teórico que nos ocupa de la relación *movimiento social y práctica religiosa*, para elaborar este documento, en el transcurso del 2009 se realizaron una decena de entrevistas en profundidad a animadores de comunidades en El Ajusco que tengan varios años de participación en ellas. Con los materiales transcritos íntegramente, se aplicó el método de análisis estructural de contenido (Hiernaux, 1977 y 1995; Suárez (Coord.), 2008) para “hacer salir” los principales elementos que componen el modelo sociopolítico de la relación con lo sagrado⁴.

Para la presentación de este documento, en primera instancia es importante repasar muy brevemente el contexto de surgimiento de las CEBs en América Latina y las premisas de la Teología de la Liberación que son el paraguas donde suceden y de donde vienen las comunidades, para luego exponer el análisis de los materiales empíricos del funcionamiento concreto en el caso de los animadores de CEB en la colonia El Ajusco, lo que se presenta en la segunda parte.

Se debe subrayar que al interior de las CEB conviven otros modelos religiosos con una presencia significativa, particularmente el que se inscribe en las formas de la religiosidad popular o incluso se encuentran rasgos del catolicismo conservador. En este documento ponemos especial atención al modelo socio-político por ser el de referencia en este contexto, pero eso no impide la presencia de otras orientaciones que también juegan un rol importante, y que serán analizadas en otros trabajos.

⁴ Hay que recordar que el análisis estructural funciona a partir de los principios de asociación y oposición en el surgimiento del sentido, lo que viene de la semántica estructura de Greimas (1995) y que fue re-trabajado por Jean Pierre Hiernaux (1977, 2009). Se analizan los materiales buscando en ellos los principales ejes semánticos dicotómicos y se construyen estructuras de sentido. La combinación de los códigos y su articulación global enseñan un modelo cultural que responde al grupo en cuestión, en este caso, a los animadores de CEB.

I. El nacimiento de la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina⁵

Frente a los cambios por los que atravesaba la sociedad en los años sesenta, la Iglesia católica comenzó en la misma época un proceso de *aggiornamento* acelerado, intentando dar dinamismo a una institución que se había quedado paralizada durante varias décadas y cuya capacidad de respuesta empezaba a ser cada vez más deficiente. La necesidad de renovación parecía inevitable. En 1958 es elegido el Cardenal Angelo Roncalli como Papa, asumiendo el nombre de Juan XXIII. Su ingreso a la máxima dirección de la Iglesia Católica marcará una nueva época; a sólo 3 meses de su mandato, anuncia el advenimiento del Segundo Concilio Vaticano, y en 1961 lanza la Encíclica *Mater et Magistra*, dando nuevos lineamientos a la Iglesia. En octubre de 1962 se inaugura el Concilio II. De cerca de 2500 padres conciliares, 670 son de América Latina. Un año más tarde Juan XXIII muere para ser sucedido por Giovanni Battista Montini, Paulo VI. Es en diciembre de 1965 que el Vaticano clausura su Segundo Concilio, con una serie de lineamientos nuevos que marcarán ideológica y teológicamente los sucesivos años de la Iglesia.

Este proceso de transformación desde la máxima jerarquía de la Iglesia estará acompañado por experiencias pastorales innovadoras, particularmente en Europa. Tal es el caso del nacimiento de los “padres obreros” en Bélgica u otras formas novedosas de participación cristiana de los procesos políticos⁶; los Cristianos por el Socialismo y la Acción Obrera en Francia⁷, la evolución de la juventud cristiana en Francia⁸, etc.

En América Latina, luego de los acontecimientos históricos importantes como la Revolución Cubana de 1959 y los procesos revolucionarios en varios países, la Iglesia empieza a vivir también una serie de transformaciones. La sociedad atraviesa por cambios en lo político y en lo social; lo rural deja de ocupar un lugar central, mientras que la urbanización se presenta con mucha fuerza (en 1925 un 33% de la población era urbana, en 1945 el 39%, y en 1955 el 45%), con nuevos sujetos y actores sociales; hay una expansión poblacional muy importante (de 160 millones de habitantes en América Latina en 1950, se pasa a 205 millones en 1960, 45 millones de habitantes más en sólo 10 años)⁹. La Iglesia vive un reacomodo, como dirá Houtart, hay un desencuentro estructural y

⁵ Parte de la información que reproducimos en este apartado, ha sido publicada en el libro *¿Ser cristiano es ser de izquierda?* cap. 2 (Suárez, 2003).

⁶ Para el análisis de la experiencia belga de compromiso socio político de los cristianos, véase Houtart, 1985.

⁷ Véase Rousseau, 1978.

⁸ Para el estudio de los jóvenes cristianos que participaron en procesos sociales en los años 60, véase Hervieu-Léger, 1973.

⁹ Datos tomados de Houtart, 1961 : 65-66.

cultural de la Iglesia con la sociedad (1961: 71-72). En el fondo está en juego seguir teniendo un control e influencia sobre ella:

“La Iglesia se da cuenta que seguir identificándose con el sistema de control social propio a la sociedad rural era condenarse a desaparecer, siendo que el continente estaba en plena urbanización: era esencial para ella reforzar su presencia en el mundo obrero y las clases medias” (Touraine, 1988: 105).

Uno de los frutos centrales de esta transformación en los lineamientos de la Iglesia, será el poner en cuestión la rivalidad entre lo religioso (y por tanto la Iglesia misma) y los problemas sociales (la sociedad); tema eje del Concilio Vaticano II, que tendrá un eco destacable en la región, donde la ruptura de esta dicotomía se da a través de la participación e impulso de la Iglesia en las reformas sociales.

En el ámbito institucional, América Latina empieza a adquirir una personalidad propia. En 1955 se realiza en Brasil la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), que iniciará una tradición de reuniones episcopales del continente. La siguiente sería la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, donde el mensaje progresista y la “opción por los pobres” se hará explícito. Luego vendrá la Conferencia de Puebla en 1979, la de Santo Domingo en 1992 y finalmente la de Aparecida en el 2007.

Desde Vaticano también comienza la preocupación por lo social en la región, en 1957 llegan al continente una serie de misioneros provenientes de Europa en lo que se denominará la “Gran Misión”. En 1967 se realiza en Roma un Congreso Mundial del Apostolado de los laicos, donde nacen grupos de compromiso del laicado con un impulso social significativo. Estamos de alguna manera frente al fin de una época eclesial y el nacimiento de una nueva manera de vivir la fe, que se sintetizará en la Teología de la Liberación. No faltarán las posiciones que propongan que desde América Latina se estaba viviendo la muerte de una forma de cristiandad y el nacimiento de una nueva Iglesia: la Iglesia de los Pobres¹⁰. Así, la Teología de la liberación propondrá a los cristianos “pensar en términos de praxis sociopolítica y apoyará sus reflexiones en el conjunto de las ciencias

¹⁰ Tal es el caso de Pablo Richard, quien afirma que el modelo de cristiandad, definida como “una forma determinada de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, relación cuya mediación fundamental es el Estado” (Richard, 1982: 9), y que su objeto es la relación Iglesia - Estado, Iglesia – Poder, estaría siendo remplazada por una “Iglesia de los Pobres, Iglesia que nace del pueblo, Iglesia en el pueblo, Iglesia de base. Etc. Este modelo de Iglesia busca su relación con la totalidad social a través de su inserción en los grupos oprimidos y en las clases explotadas; al mismo tiempo intenta organizar internamente a la Iglesia según relaciones de fraternidad y servicio” (Richard, 1989: 18).

sociales y en particularmente en el marxismo. La liberación se identifica de manera creciente con la revolución, pensamiento que atrae a los jóvenes intelectuales radicales que viven la ruptura con el sistema social tradicional, denunciando la dominación extranjera y que son atraídos por el espíritu revolucionario del Che Guevara y de los revolucionarios cubanos” (Touraine, 1988: 109).

Frente al ambiente progresista que se vive en América Latina, comienza a gestarse un movimiento que cuestiona al cristianismo tradicional desde el propio cristianismo, elaborando una relectura de los textos religiosos e incorporando elementos que provienen del marxismo. De la estructura eclesial de los años 30, empiezan a surgir, ya entrados los años 60, movimientos que proclaman que se puede ser revolucionario y ser cristiano a la vez¹¹. Nacen así las Comunidades Eclesiales de Base, que reunirán a laicos y religiosos en reflexiones desde la base sobre la realidad social a la luz de la Biblia. Surge el método teológico-pastoral del “ver-juzgar-actuar”, y se acuña la idea de la “opción por los pobres”¹².

Luego de la experiencia político-religiosa de grandes sectores de la Iglesia latinoamericana, comienza un proceso de reflexión teológica que sistematizará analíticamente lo sucedido años antes. Un amplio abanico de autores recorrerá el continente, pero se puede afirmar que uno de los textos fundadores será el de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación – perspectivas* (1974).

De los distintos enfoques, según Michael Lowy se puede sintetizar los siguientes principios básicos de la Teología de la Liberación:

1. La lucha contra la idolatría (no contra el ateísmo) como principal enemigo de la religión.
2. La liberación histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios.
3. La crítica de que la teología dualista tradicional es el producto de la filosofía griega platónica, y no de la tradición bíblica, en la que la historia humana y divina son distintas pero inseparables.
4. Una nueva lectura de la Biblia, con atención al Éxodo, considerado como paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado.
5. Una aguda denuncia moral y social del capitalismo como *pecado estructural*.

¹¹ Una lectura histórica del proceso de transformación de la Iglesia latinoamericana la encontramos en Dussel, 1984. Para una visión panorámica del surgimiento de esta perspectiva político-religiosa, véase también Silva Gotay, 1989.

¹² Véase Pixley y Boff, 1987.

6. El recurso al marxismo como instrumento social-analítico.

7. El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y alternativa a la vida individualista del capitalismo (Lowy, 1996: 35).

A su vez, ante un panorama de radicalización de propuestas político-religiosas y la instauración de políticas autoritarias y dictatoriales en el continente, comienzan a aparecer mártires cristianos revolucionarios en distintos lugares de la región¹³.

Se puede observar la confluencia de por lo menos cuatro elementos constitutivos de la Teología de la Liberación: una experiencia intensa de comunidades religiosas que comienzan a vivir una praxis distinta, la sistematización teológica y su correspondiente literatura reflexiva, los mártires que encarnan la nueva propuesta, y la apertura dentro del aparato eclesial que permite -y en algunos casos como el brasilero promueve- espacios significativos de crecimiento y práctica de dicha propuesta. En todo caso, lo que interesa constatar es el panorama global de cambio dentro de la propia Iglesia que combina “dos exigencias: el hambre de Dios y el hambre de pan” (Touraine, 1988: 118).

En el caso mexicano, la Teología de la Liberación tuvo un impacto. A partir de los sesenta, al calor de los acontecimientos internacionales y nacionales como la matanza del 68, voces e instituciones empiezan a impulsar una nueva forma de ser iglesia. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, se convierte en una voz de primera importancia y su diócesis uno de los bastiones de esta orientación teológica-pastoral. Este obispo proclamará la transformación de la sociedad hacia un “socialismo democrático” y criticará el “sistema capitalista, individualista y materialista”, con argumentos religiosos. (Concha et. al, 1986: 97). A la vez personajes como Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas promueve la reflexión de la política desde la fe; instancias como el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), dirigido por el laico católico José Álvarez-Icaza se convierten en espacios de reflexión y difusión (López, 2009). Entre finales de los sesenta y el transcurso de los setenta, se realizan múltiples eventos político-religiosos, encuentros, documentos, desplegados, que irían dando forma al cristianismo de liberación mexicano con sus varios rostros.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en México surgen en este contexto, precisamente a principios de los setenta. Se trata de pequeños grupos de cristianos de base que en distintos lugares del país empiezan una reflexión sobre su fe y la situación

¹³ Una síntesis se encuentra en Marins (Coord.), 1989.

política y social. En su proceso de evolución, para mediados de la década ya se tienen algunas regiones del país con comunidades y el contenido de su reflexión adquiere cada vez más un sello político: “la reflexión teológica se centra en el seguimiento histórico de Jesús de Nazaret y en el compromiso político de Jesús” (Concha, et. al, 1986: 241). Antes de entrar a los años ochenta, las CEB ya son un cuerpo nacional que organiza encuentros, publicaciones, reflexiones teológicas, vínculos internacionales, y, lo más importante, cientos de creyentes que participan tanto en el campo como en la ciudad. Algunas CEB colaboran con movimientos magisteriales, luchas urbanas, movimientos campesinos, obreros y políticos (Concha, et. al, 1986: 233-267).

En las dos décadas posteriores, los acontecimientos políticos fueron dibujando una nueva experiencia de las CEB. En los años ochenta los eventos de Centro América, y particularmente de El Salvador, generarán una serie de impactos en México, que se responderán con acciones de solidaridad. Más tarde eventos como el levantamiento zapatista del 94 volvieron a poner el tema de la política y la religión en el centro del debate, y el obispo Samuel Ruiz, con toda su propuesta pastoral, se convirtió en una de las figuras político-religiosas más importantes de la época.

En la actualidad, a pesar de la embestida de Vaticano contra la Teología de la Liberación (que cerró centros de reflexión teológica, calló a sacerdotes, promovió el ascenso de obispos conservadores, etc.), las CEB, aunque son una experiencia minoritaria al interior de la iglesia católica, siguen teniendo relevancia. Sus encuentros nacionales reúnen a animadores de distintos lugares del país, quienes a su vez participan en eventos internacionales. El cuerpo de publicaciones teológicas, de redes de acción social y política, de miembros participantes hace que, en algunas parroquias que las promueven en sus líneas pastorales, las CEB sean una forma dinámica de vivir la fe. Tal es el caso de la iglesia La Resurrección de la colonia El Ajusco, que analizaremos a continuación.

II. Las Comunidades Eclesiales de Base en El Ajusco. Un modelo de religiosidad sociopolítica

Como se ha señalado, lo que sigue es el resultado de entrevistas en profundidad a coordinadores de comunidades eclesiales en la parroquia La Resurrección que tienen una larga trayectoria animando esta opción pastoral. Un primer elemento que hay que destacar es que en el origen, su formación religiosa proviene del catolicismo tradicional, por lo que sus miembros vivieron una conversión hacia una nueva forma de creer. La

categoría “antes vs. ahora-después” opera como un parte-aguas de dos experiencias religiosas distintas.

Cuando iba a la secundaria me iba una hora antes para pasar a misa antes de entrar a clases, yo era súper, súper tradicional, todos los días en el colegio iba a comulgar a la capilla. Cuando mi mamá me mostró las CEB, para mí fue un quiebre. Yo toda piadosa rezaba los himnos y todas las cosas de la iglesia como yo la entendía, y no comprendía aquello de una misa en la calle, o esos cantos, y decía “qué es eso, cómo crees que voy a cantar eso” (Ent. 1)¹⁴.

Desde la participación en CEB, como veremos en detalle más adelante, sucede una reconfiguración de distintos elementos de la vida religiosa. En lo teológico se conoce otra manera de entender a Dios: “Uno viene con otra mentalidad y aquí me doy cuenta que Dios es muy bondadoso, que te perdona todo” (Ent. 2), “el Dios que conozco ahora es diferente al de antes” (Ent. 3). En la práctica eclesial se construye otro tipo de vínculo: “antes me acordaba de Dios sólo cuando tenía un problema, ahora mi contacto es constante. Antes nada más iba a misa, pero cuando empecé a participar en comunidades ya era otra cosa” (Ent. 2). En lo espiritual, la sensación es distinta: “Antes a lo mejor sí sabía de Dios e iba a misa, pero nunca me había acercado, nunca había sentido. Desde que estoy en comunidad he sentido su presencia” (Ent. 4). En lo político sucede lo propio: “Los que hemos estado en contacto con la Teología de la Liberación, ya no podemos quedarnos cruzados de brazos sin hacer nada” (Ent. 5).

Pero además de este desplazamiento en la percepción socio-religiosa, en la comunidad se construyen nuevos lazos afectivos. Se conocen nuevos compañeros, amigos y vecinos. De alguna manera se reconstituye el lazo social que en el contexto global ha sido afectado por la urbanización, la vida la laboral y la dinámica económica.

Las CEB fueron para mí como la familia que no pude tener. Odio a la familia de mi mamá, no la soporto, y en las comunidades encontré la familia que nunca tuve, las tías, las abuelas, los primos. Desde la primera vez podías hablar en confianza con este lenguaje de mucho cariño. Creo que fueron los primeros amigos de verdad. (Ent. 1).

¹⁴ Para guardar el anonimato de los entrevistados, cada referencia se pondrá al lado la palabra “Ent.” y el número de entrevista.

La comunidad es pues otra familia. Es una familia donde uno llega y se desahoga, platica sus problemas y todo lo que quiera. Nos apoyamos en todo, en lo moral o en lo económico (Ent. 4).

En nuestra comunidad hemos tratado de convivir festejando los cumpleaños. Por ejemplo y una de las compañeras de las comunidades la última vez que le festejamos, nos dijo: ‘son de las pocas veces que me he sentido alegre de que me he sentido y le agradezco a Dios de estar en la comunidad porque tenía años de que nadie me festejaba mi cumpleaños, a mis hijos les decía: hijos denme un abrazo hoy es mi cumpleaños’. (Ent. 6).

Las comunidades ofrecen un refugio afectivo frente a una sociedad cuyas instituciones más tradicionales están en proceso de cambio (familia, escuela, barrio), y otorga a sus miembros un nuevo ámbito de pertenencia donde la solidaridad fluye y permite construcción de otras relaciones. En ese espacio, “uno se siente parte de” (Ent. 2).

Pasemos ahora a explicar los cuatro ejes alrededor de los cuales se construye este modelo de relación con lo sagrado: Ser miembro de la CEB, el proyecto socio-religioso, la percepción teológica, lo holístico.

Ser de la CEB

Como en todo proceso de construcción de una nueva identidad, en el caso de las CEB se identifica, por un lado, los elementos que son comunes al grupo al cual se pertenece, y por otro, los elementos que diferencian de los demás (Dubar, 2002: 11).

Ser miembro de las CEB implica la articulación de una “ciudadanía conciente” con la vivencia de la fe: “el buen cristiano es el que no nada más está viendo su bienestar, sino el que se preocupa por los demás. De qué sirve ir a la iglesia si cuando uno sale le da la espalda al mundo” (Ent. 4); pero esta reflexión viene acompañada de la vida espiritual: “Aquí fue donde encontré a Dios, aquí me enamoré de Dios” (Ent. 4), “ya despertamos y ahora se aguantan, porque al Espíritu Santo no le podemos decir ‘hasta aquí llegaste’” (Ent. 5).

La *consecuencia* y la *conciencia* son elementos que constituyen esta opción que implica “formar parte de la vida política de tu entorno” (Ent. 6) y promover un camino colectivo para convertirse en actor social: “La propuesta ciudadana que queremos, es

impulsar una participación ciudadana informada, conciente, positiva, que se vaya creando desde su localidad; una ciudadanía que sea sujeto de su propia historia” (Ent. 8)

El modelo de CEB se desmarca de tres experiencias distintas: la iglesia tradicional, la religiosidad popular, y el compromiso partidista.

i. La iglesia tradicional es identificada como una instancia conservadora, que se preocupa preponderantemente la promoción de los sacramentos y los ritos pero que descuida el aspecto social: “para que nos sirve una Iglesia que solamente es sacramental, con un Cristo crucificado sin ocuparse de los demás” (Ent. 5), “mi acercamiento a la iglesia ha sido diferente, más en proyectos que en rezos” (Ent. 7), “desde niña tuve contacto fuerte con la iglesia, pero era muy fresca, muy tradicional, no como la de acá. Mi mamá dijo en un momento ‘al diablo con la iglesia tradicional’ y empieza a conocer otro tipo de iglesia; es cuando conoce la historia de las luchas de resistencia de las colonias” (Ent. 1)

ii. La religiosidad popular se la percibe como insuficiente porque concentra su atención en la relación con las imágenes sin considerar a las personas, además de crear dinámicas de poder nocivas a través de las mayordomías:

Una persona me pidió limosna para hacer una misa a San Judas Tadeo, y yo le dije: ‘bueno mire, aquí le voy a dar la limosna, pero ¿usted cree que es necesario o que San Judas Tadeo necesite de una misa? Y yo le invito mejor a que con ese dinero que junte les prepare comida a los chavos que viven por ejemplo ahí en Taxqueña, los que están ahí en el puente, eso sería mejor o más grato para Dios. A mi me cuestiona eso, el que la gente crea pero como magia, como un amor condicionado, como una relación condicionada ‘si tu me das, yo te voy a hacer una misa’, ‘si tú me curas de esta enfermedad me voy caminando de rodillas’. No estoy de acuerdo con esa forma de creer en Dios. (Ent. 6).

La relación con la divinidad que se establece desde esta perspectiva, olvida el contacto con la realidad: “no solamente hay que estar hablando con la Virgen, eso es bueno, pero también hay que ver a tu prójimo, no se puede ser ajeno a la sociedad” (Ent. 9). “Dios no quiere sacrificios como las personas que hacen sus promesas hincados y que llegan con las rodillas sangrando, o los que se flagelan. Dios quiere lo mejor para nosotros, que no haya miseria, que la gente no se muera de hambre” (Ent. 4).

iii. Si bien en las CEB tienen cierta sintonía con la izquierda partidista –de hecho algunos de ellos fueron militantes-, también se marca una distancia clara subrayando el

componente espiritual que los separa: “Yo antes era muy frío, analítico, calculador, como todo intelectual que se dice comprometido (...). Mi visión desde la izquierda me llevó a muchas frustraciones, sufrimiento, desesperación, al ver que las cosas empeoraban y no cambiaban” (Ent. 9). “Antes yo participaba en un partido político, hacía marchas, pintas y todo, pero ahora prefiero estar en la parroquia y apoyar este tipo de grupos” (Ent. 6).

Como se ve, la relación con los otros grupos está marcada por dos ejes: el del compromiso y el de la fe. Así, la opción política si bien comparte el compromiso, no lo comparte la fe. La religiosidad popular y el catolicismo tradicional se ubican en la intersección de la creencia sin compromiso social. Son las CEB quienes conjugan fe y compromiso, siendo éste el rasgo que las distingue de los demás.

El proyecto socio-religioso

En las CEB la espiritualidad y lo político van de la mano lo que se sintetiza en la frase “si no hubiera sido por mi fe, no tendría compromiso social” (Ent. 1). Es la creencia la que empuja a la acción, “nosotros decíamos que no nos podemos quedar callados, cruzados de brazos sin hacer nada frente a nuestra realidad” (Ent. 5).

El proyecto está compuesto por tres componentes, el religioso, el socio-político y el económico. En el primer aspecto, el argumento es que lo que Dios quiere para el mundo es “que vivamos bien, en armonía, que disfrutemos, que tengamos una vida plena, que empecemos a vivir felices” (Ent. 2), “Dios nos derrama sus dones y quiere que nosotros lo sepamos, que lo sintamos y que seamos felices, no quiere que suframos” (Ent. 10). Se pretende que todos vivamos en fraternidad y como hermanos, apelando al sentido de las primeras comunidades cristianas: “Lo que le agrada a Dios es que vivamos en una fraternidad verdadera con un sentido de comunidad y desde pues su mandamiento del amor” (Ent. 6).

La dimensión sociopolítica evoca una nueva sociedad con justicia y equidad:

Queremos una democracia que esté interesada en el ser humano, en la situación de los excluidos y explotados, no una democracia como un fin en sí mismo, sino con la intención de lograr mejores condiciones de vida, más justas. Para ello tenemos tres líneas de trabajo articuladas: la perspectiva de equidad de género, la ‘buena nueva’ –que es lo que dice la Biblia: tener vida en abundancia–, y desde lo local mirando lo global. (Ent. 8)

Respecto de la cuestión económica, se critica la sociedad de consumo y el capitalismo:

Vivimos en una sociedad con un estilo de vida en el cual necesitamos tener muchas cosas, obtener más de lo que realmente requerimos. Esto nos lleva a tener necesidades creadas –inclusive hasta necesidades emocionales-. El estilo de vida de la sociedad de consumo no te da calidad, no hay una relación humana. Aquí debes comprar para valer, no vales por lo que eres, ¡y eres hijo de Dios!, fuiste elegido por él para venir al mundo (Ent. 6).

Dios quiere que no haya miseria, que no haya guerras, que todos vivamos como hermanos, como él nos enseñó, que todos vivamos bien, que vivamos el reino aquí. (Ent. 4).

Las tres dimensiones están articuladas, y el proyecto social se lo entiende como el teológico a la vez, por eso se concluye: “Yo no apoyaría una causa social que no fuera de Dios. Para mi la pregunta clave siempre es si es a favor de Dios o no. Eso me ha resuelto todo cuando tengo duda de apoyar o no algo. Si está a favor de Dios, está a favor de la vida” (Ent. 1).

La percepción teológica

La dimensión teológica se presenta con distintas características.

Un primer desplazamiento es percibir a Dios no en los documentos sagrados a partir de la lectura de la realidad: “ésta es nuestra realidad, esto es donde vivimos, y si no hacemos brotar nuestra fe en la esperanza de la presencia de Dios desde aquí, pues yo no sé de dónde tendrá que salir. Nuestra fe tiene que ser motivo de esperanza para cambiar esto, o para que lo podamos enfrentar” (Ent. 6). Luego de una experiencia de fe con una comunidad rural en Chiapas, un entrevistado afirma:

El Dios que yo he visto es muy humano, muy cercano y acogedor de la gente, de las mujeres. A ese Dios yo le apuesto, al que conocí en la realidad, con la gente común, en la selva. Aunque me hablen de otro Dios muy lindo, muy bonito y muy santo, yo creo en este Dios. Por eso en las comunidades yo hablo no de un Dios que está arriba de ti, sino de un Dios que está en la realidad, en el trabajo, en la vida (Ent. 3).

Esta idea conlleva la presencia de Dios en el otro:

Mi relación con Dios es a través de mi semejante, hago oración en las mañanas y en las noches, pero en el transcurso del día trato de establecer mi relación con él a través de los demás. Si vives en el verdadero sentido de comunidad pues no necesitas tener dinero sino el estar con tu semejante en una situación de alegría o de tristeza, al estar con él es estar con Dios. (Ent. 6)

Yo sé que si yo ofendo a mi hermano, a mi esposo o a mis hijos, al primero que estoy ofendiendo es a él y lo estoy ofendiendo porque sé que cada ser humano tiene algo de Dios dentro. (Ent.3)

En las CEB entendí que Dios está en el otro (Ent. 1)

La relación con la espiritualidad también se modifica, los rezos pueden ser muy cotidianos, la comunicación no depende del lugar ni del tiempo, “puedes estar en contacto con Dios cuando quieras, en cualquier momento, en cualquier lugar, en todos lados” (Ent. 7). De hecho la oración deja de ser la repetición automática de un conjunto de frases y se construye un vínculo directo y cotidiano a través del cual el creyente se vincula con la divinidad: “he aprendido a comunicarme con Dios, a hablar, a invitarlo a que venga a mi vida, más que a rezar” (Ent. 2).

Respecto de la percepción de Jesucristo, se establece el código Jesús crucificado vs. liberador. El primero es aquel que sigue en la cruz, en el templo y no se involucra en la realidad, en cambio el segundo está presente en las luchas sociales:

Nosotros conocimos a un Jesús liberador, que es parte del pueblo, que se encuentra en el pueblo, que camina con él y que no está de acuerdo ni con las injusticias, ni con todas estas cosas que nos están sucediendo (Ent. 5)

Creo en Jesús como una persona histórica con un proyecto increíble para su momento y para su tiempo, y en otras personas que le han seguido como San Ignacio Loyola o Teresa de Calcuta por nombrar a unos. Creo en un Jesús no de rezos sino más humano, que transforma en el nivel personal, comunitario y familiar (Ent. 7).

Cristo tomó parte en la situación política de su momento, no las separó. Él luchaba por una vida justa donde todos valieran. ¿Por qué se iba con los Paganos, por qué rompió con lo establecido con las Leyes de Moisés? Esa era una estrategia política. Es más pienso que Jesús fue el primer socialista, dio principios para el socialismo. (Ent. 6)

Finalmente, la visión teológica es modificada a partir de la diferencia entre el Dios castigador que se conoció en el pasado, hacia un Dios “bondadoso, justo, todopoderoso, que nos da todo, un Dios bueno” (Ent. 10) que se descubre en las CEB. La divinidad no requiere sacrificios, sino más bien es una compañía que se siente cotidianamente (“yo sé que Siempre Dios está conmigo y le pido que no permita que me suelte de su mano” – Ent. 4). Dios no está “crucificado, encerrado en un templo, como un Dios muerto, sino que ahora veo un Dios vivo” (Ent. 3):

Algunos creen que Dios es castigador, yo crecí así, pero cuando llegué a las comunidades, descubrí otras cosas, ahora sé que Dios nos ofrece la felicidad. Dios es bueno, no te juzga, no castiga, siempre está pendiente de tus necesidades. Cuando uno conoce a Dios, cambia tu vida (Ent. 2).

Lo holístico

En el último tiempo, las CEB, al lado de la propia línea de la parroquia, han estado promoviendo una serie de actividades nuevas que imprimen un sello distinto; se trata de una visión ecológica y opciones alternativas para el tratamiento de la salud.

Con la intención de mejorar las condiciones sociales de vida, el problema ecológico y el cuidado del agua han sido planteados y se promueve una “iglesia ecológica”:

Ahora el problema más grave es el cambio climático, nos afecta a todos, tanto como los transgénicos que nos están perjudicando nuestra alimentación. Yo les digo a mis nietos: “cuiden el agua, no la desperdicien”. Hay que cuidar el agua, la alimentación, la contaminación, ¡hay que salvar el planeta! Las mamás modernas ni siquiera hacen pañales, antes usábamos franela, ahora puro pañal desechable. Aquí en la parroquia ya no estamos usando cosas desechables, en las comunidades les decimos “no hay que comprar cosas de plástico”. (Ent. 4).

Pero el vínculo con lo ecológico también conduce a una relación especial con el cuerpo, “Dios nos dio el planeta, nos dio un cuerpo sano y nosotros lo destruimos, lo descuidamos, tomamos o fumamos. Todo eso es nocivo para la salud y está en contra de lo que Dios quiere” (Ent. 4). Para su cuidado, algunos han empezado prácticas de Tai-Chi como una manera de cuidar el cuerpo y encontrar armonía, paz y tranquilidad – incluso como un encuentro con Dios-.

En la misma dirección, en la parroquia algunos animadores de comunidades han recibido cursos de medicina homeopática y han abierto un consultorio donde se atienden a pacientes con precios muy accesibles. Así, esta propuesta médica es a la vez una manera de cuidar el cuerpo y el alma:

Yo aprendí homeopatía porque decía: ‘cómo es eso, Jesús dice vayan y curen enfermos, y ahora la medicina es muy cara’. Fue una rebeldía. Aquí mucha gente que viene está enferma, pero la gente primero se enferma del alma, después de la mente, somatiza y por algún lado sale la enfermedad. Las personas vienen cuando su alma les está doliendo. Nosotros les decimos: “primero hay que vaciar las cosas emocionales”. Con la homeopatía se trabaja en despertar la fuerza vital que nosotros tenemos en el cuerpo, y las defensas empiezan a trabajar. Nosotros decimos que el sistema inmunológico es una fuerza vital, y cada uno tiene esa fuerza. Y con lo que sabemos de Jesús, sabemos que el espíritu a veces sostiene más que la columna vertebral. Cuando tenemos un espíritu amplio, grande, que esté trabajando bien y estamos alegres, cualquier cosa nos hace vivir y vibrar: ¡esa es la fuerza vital! Lo primero que hay que decirles a los pacientes es: tú vales, tú eres la hija de Dios, a ti te ama y te quiere sana y salva. (Ent. 3)

Tanto lo homeopático, como la visión ecológica y la nutrición introducen un elemento nuevo en este modelo que incorpora el problema del cuerpo y el cuidado del planeta como dimensión religiosa relacionada con todos los aspectos anteriormente esbozados. Se trata de una visión holística que pone en un mismo eje lo espiritual, lo corporal y la naturaleza.

Conclusiones

La intención inicial de este documento ha sido, en términos globales, analizar la relación entre movimiento social y práctica religiosa, lo que se hizo a través del estudio detallado de una experiencia concreta: los animadores de comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco en la Ciudad de México. El punto conceptual de base fue concebir la acción de un movimiento social poniendo atención en su relación con el sistema cognitivo que la sostiene, es decir en el modelo cultural que está en juego por un determinado grupo. Empíricamente se recorrió por las características fundamentales

de lo que se podría denominar el modelo socio-religioso de activistas de comunidades de base.

El modelo aquí esbozado, guarda cierta relación con estudios anteriores que también enfocaron su análisis en grupos similares. Así por ejemplo, el trabajo de Hiernaux y Ganty (1977), titulado *Sociología de los grupos cristianos contemporáneos*, mostraba cómo el modelo “sociopolítico” analizado por ellos con materiales a su disposición en los setenta en Bélgica, representaba una ruptura con modelos anteriores, especialmente en la contradicción elite vs. dominados, que busca la “restauración-restitución” de los últimos, lo que se manifestaba en la búsqueda de una “recuperación social” apoyada en la espiritualidad (Hiernaux y Ganty, 1977: 78-90). En este modelo se valoriza el combate social generando una nueva moral y vinculada a las problemáticas del mundo y la búsqueda de su resolución (Hiernaux y Remy, 1978: 155).

También el trabajo de Cristian Parker, más bien en los años ochenta y con datos tomados de su investigación en Chile, explicaba el “modelo crítico”, caracterizado por “luchar por la vida, la igualdad y la justicia”. Aquí el sujeto se debatía entre ser persona vs. el capital, y su búsqueda era otra vida mejor, que se concretaba en igualdad, justicia y derechos fundamentales del hombre. Se criticaba la injusticia en la distribución de los ingresos y se promovía la lucha social y el trabajo productivo. Se valoraba el socialismo en contraposición del capitalismo que es el responsable del hambre, las injusticias y la miseria (Parker, 1986: 247 – 256)

El modelo que aquí se ha explicado retoma algunos elementos de esta tradición, pero introduce otros propios de la distancia histórica y territorial con los casos estudiados por Hiernaux y Parker (por citar algunos). El núcleo sigue siendo una perspectiva global de denuncia de injusticias sociales y la búsqueda de una fraternidad de justicia y equidad que se opone al capitalismo y a la sociedad de consumo, y que en su centro tiene la experiencia religiosa como eje articulador de todo lo demás.

Los elementos que llaman la atención y que renuevan esta perspectiva son:

i. La comunidad afectiva. Las CEB, además de su componente estrictamente religioso, conllevan la formación de nuevos lazos emotivos. En una colonia donde los problemas de inseguridad, de pobreza y de desintegración y violencia intrafamiliar, las comunidades se convierten en un espacio donde se puede recrear la solidaridad barrial o familiar, lo que tiene implicaciones tanto personales -la celebración de un cumpleaños-, como sociales –demandas políticas-.

ii. La centralidad de la experiencia de un Dios resignificado. En los momentos de mayor agresión a las CEB, la jerarquía católica promovió la idea de que éstas no eran más que células de agitación social con muy poco contenido espiritual. De acuerdo a lo estudiado, la dimensión de la fe en este modelo aparece como un factor fundamental sin el cual no se comprende su funcionamiento. De hecho el esfuerzo por diferenciarse de las agrupaciones políticas de izquierda “muy frías y racionales” muestra que es el impulso religioso la fuente de movilización. Pero a la vez, es interesante la distancia marcada con quienes viven su fe como un intercambio condicionado –refiriéndose a la religiosidad popular- o los que creen en un Jesucristo que sigue en la cruz y en los sacramentos –en referencia al catolicismo tradicional-. Para la diferenciación con cualquiera de las otras experiencias, se reafirma la unidad de la relación fe y compromiso.

iii. La individuación de los contenidos y formas. En un proceso global de reestructuración de las creencias y de un nuevo rol del individuo en esta tarea (Martuccelli, 2007; Bajoit, 2008; Dubet y Martuccelli, 2000), este modelo también muestra cómo son los propios creyentes los responsables de dar sentido a sus fe a partir de elementos que tienen a disposición en un mercado religioso y cultural abierto. Así, por ejemplo el grado de la importancia de una eucaristía, o la prohibición de entrar a un templo luego de no haber recibido la absolución de un sacerdote por un pecado cometido, depende de lo que el creyente decida. Esta perspectiva empata en algunas dimensiones con lo que se ha denominado como “catolicismo estratégico”, donde la libertad de la construcción del dispositivo de creencia recae preponderantemente en el individuo (Suárez, 2010c).

iv. Lo holístico. La presencia de evocaciones a lo ecológico, la nutrición o la homeopatía, muestran la génesis de la redefinición de un universo de sentido donde sucede una interacción entre la herencia del modelo socio-religioso más tradicional, con elementos propios del discurso contemporáneo que intenta ver la experiencia humana como un todo que involucra al cuerpo, a la naturaleza y a la fe.

Pensando en una perspectiva global, lo que aquí se expulso muestra, para tomar la terminología de Bourdieu, un “estado histórico del campo” religioso en el cual este modelo interactúa. Como se ha escrito en otros textos (Suárez 2010b), el mercado religioso es extenso en la colonia, lo que exige a los agentes de la fe renovar sus ofertas y afinar sus competencias. El tránsito vivido por animadores de CEB que se involucraron sistemáticamente con la homeopatía llegando finalmente a atender un

consultorio, empata con la reflexión que hacía Bourdieu para explicar algunas transformaciones sucedidas en Europa: “hay un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo”, en el cual se redefinen las competencias respecto de “la salud, la curación, la cura de los cuerpos y de las almas” (Bourdieu, 1985: 257). Así, la tradicional idea de separación cuerpo vs. alma queda atrás, y, como se observa en los relatos, la homeopatía devuelve la posibilidad de la atención tanto del alma como del cuerpo, esto en un contexto de crítica social a la medicina alópata por sus costos, su inaccesibilidad y su ineficacia. Casi como metáfora se puede señalar que el lugar donde opera el consultorio homeopático al interior de la casa parroquial, antes era utilizado como espacio para administrar la cooperativa que se encargaba de repartir alimentos y buscar beneficios económicos para la población.

Por último, como se dijo en la introducción, se debe subrayar que el modelo socio-religioso aquí analizado es una orientación al interior de las CEB, la más importante, pero no la única. De hecho en el propio corpus de las entrevistas hechas se pueden observar aspectos de los otros dos modelos antagónicos: el catolicismo tradicional y la religiosidad popular. Además, esta es una perspectiva al interior de la estrategia pastoral de la parroquia, pero si se analizara el campo religioso de la colonia, se encontrarían otras referencias importantes. La comparación de las distintas orientaciones es la que permitiría una visión más panorámica del estado del campo religioso en la colonia El Ajusco.

Bibliografía

- Alonso, Jorge (Ed.)
1980 *Lucha urbana y acumulación de capital*, Ed. Casa Chata, México D.F.
- Azuela, Antonio
1999 *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*, El Colegio de México, México D.F.
- Bajoit, Guy
2008 *El cambio social. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- Bourdieu, Pierre

- 1985 "Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique", en Vincent Gilbert (Coord), *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Ed. Labor et Fides, Ginebra.
- Concha, Miguel (Coord.)
- 1986 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, IIS-UNAM, México D.F.
- Dubar, Claude
- 2002 *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Ed. Bellaterra, Barcelona.
- Dubet, Francois y Martuccelli, Danilo
- 2000 *¿En qué sociedad vivimos?*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique
- 1984 *Historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. USTA, Bogotá.
- Greimas, Algiras Julian
- 1995 *Sémantique Structurale. Recherche de la méthode*, Ed. PUF. Paris.
- Gutierrez, Gustavo
- 1974 *Théologie de la Libération: perspectives*, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles.
- Hervieu-Léger, Daniëlle
- 1973 *De la Mission à la Protestation, l'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, Ed. Cerf, Paris.
- Hiernaux, Jean Pierre
- 2009 « El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos », en Revista Cultura y representaciones, Año 3, N. 6. Disponible en Internet: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Hiernaux.pdf>
- 1995 "Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux", in VV.AA., *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*, Armand Colin, Paris.
- *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*, Dissertation doctoral Vol I, Vol. II y Vol III, UCL-Louvain-la-Neuve, 1977.
- Hiernaux, Jean Pierre y Ganty Agnés
- 1977 *Sociologie des groupes chrétiens contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective*, Louvain-la-Neuve.
- Hiernaux, Jean Pierre y Remy, Jean

- 1978 “‘Sociopolitical’ and ‘carismatic’ symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning”, in *Social Compass*, XXV /1.
- Houtart, François
- 1985 “Nouvelles formes d’engagements socio-politiques des chrétiens”, in *Recherches Sociologiques*, Vol. XVI, N.3.
- 1961 “Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine”, in *Archives de Sociologie des Religions*, N. 12, juillet-décembre.
- INEGI
- 2000 *Censo de Población y Vivienda*, Ed. INEGI.
- López, Armando
- 2009 *Intentamos el cambio por razones de fe. El Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) y su opción por un cristianismo de liberación (1964-1999)*, Tesis para obtener el título de licenciado en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Lowy, Michael
- 1996 *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Ed. Verso, London
- Marins, José, Trevisan, Teolide y Chanona, Carolee
- 1989 *Memoria Peligrosa. Héroes y Mártires en la Iglesia Latinoamericana*, Ed. C.R.T., México D. F.
- Martuccelli, Danilo
- 2007 *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*, Ed. LOM, Santiago.
- Parker, Cristian
- 1986 *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana enamerica Latina: un estudio de caso en Chile*, Ed. Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.
- Pixley, Jorge y Boff, Clodovis
- 1987 *Opçao pelos Pobres*, Ed. Vozes, Petrópolis
- Remy, Jean
- 2008 “Mito de la colectividad. Dialéctica del sí y de lo social”, en Suárez (Coord.), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*, Ed. UNAM y El Colegio de Michoacán, México D.F.
- Remy, Jean, Voye, Liliane, Servais, Emile

- 1991 *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*, Tomo 1, Ed. De Boeck, Bruxelles.
- Rousseau, André
- 1978 “Chrétiens pour le Socialisme et Action Catholique Ouvrière. Deux stratégies socio-religieuses en France”, in *Social Compass*, XXV, N. 1.
- Silva Gotay, Samuel
- 1989 *El Pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Ed. Huracán, Puerto Rico.
- Suárez, Alejandro
- 2000 “La situación habitacional”, en Garza, Gustavo (Coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, Ed. Gobierno del Distrito Federal y Colegio de México, México D.F.
- Suárez, Hugo José
- 2010a *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*, libro en prensa.
- 2010b “El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D.F.)”, en *Revista Estudios Sociales Nueva Epoca*, N. 7, (en prensa).
- 2010c “Un catolicismo estratégico”, en prensa.
- 2003 *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*, Ed. Muela del Diablo, La Paz.
- Suárez, Hugo José (Coord.)
- 2008 *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*, Ed. UNAM y El Colegio de Michoacán, México D.F.
- Richard, Pablo
- 1989 *A Força Espiritual da Igreja dos Pobres*, Ed. Vozes, Petrópolis
- 1982 *Morte das Cristianidades e nascimento da Igreja*, Ed. Paulinas, San Pablo
- Touraine, Alain
- 1988 *La Parole et le Sang, Politique et société en Amérique Latine*, Ed. Odile Jacob, Paris.
- Zermeño, Sergio
- 2005 *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, Ed. Océano, México D.F.