

LA INFRAESTRUCTURA DE LA RELIGIÓN: MATERIALIDAD Y SIGNIFICADO EN EL URBANISMO ORDINARIO

The infrastructure of religion: Materiality and meaning in ordinary urbanism

A infraestrutura da religião: materialidade e significado no planeamento urbano comum

MARIAN BURCHARDT¹

Recibido: 4 de marzo de 2022.
Corregido: 15 de mayo de 2023.
Aprobado: 3 de junio de 2023.

Resumen

Este artículo se basa en el giro infraestructural de los estudios urbanos para explorar las materialidades profanas que posibilitan determinadas formas de religión urbana. Partiendo de la base de que las ciudades son configuraciones de espacios, actores y materialidades caracterizadas por modos de pertenencia dominantes, definiciones hegemónicas del espacio público y ordenaciones jerárquicas de los usos espaciales, las infraestructuras son un elemento central de las bases materiales de las ciudades. Basándome en una investigación etnográfica en Ciudad del Cabo, desarrollé la noción de la "religión infraestructurante" como una nueva modalidad de espacialización de la religión. Las prácticas de infraestructuración atraen la vida religiosa al ámbito profano del urbanismo ordinario, en el que los significados religiosos chocan con las máquinas de burocratización, las inversiones divergentes en un espacio escaso y las economías criminales. Sostengo que la infraestructuración es un importante complemento de la arquitectura y la creación de lugares como conceptos hasta ahora dominantes para el análisis de la religión urbana.

Palabras-clave: Religión, espacio, infraestructura, urbanismo, Sudáfrica, materialidad.

¹ Catedrático de sociología en la Universidad de Leipzig. Su investigación explora cómo el poder, la diversidad y la subjetividad interactúan en el espacio público. Autor de *Faith in the Times of AIDS* (Palgrave Macmillan 2015) y coeditor de *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces* (Brill 2013) y *Affective Trajectories: Religion and Emotion in African Cityscapes* (Duke, 2019). Correo electrónico: Marian.burchardt@uni-leipzig.de

Abstract

This article draws on the infrastructural turn in urban studies to explore the profane materialities that enable certain forms of urban religion. Starting from the premise that cities are configurations of spaces, actors and materialities characterized by dominant modes of belonging, hegemonic definitions of public space and hierarchical arrangements of spatial uses, infrastructures are a central element of the material foundations of cities. Based on ethnographic research in Cape Town, I developed the notion of “infrastructuralizing religion” as a new mode of spatializing religion. Infrastructuralizing practices draw religious life into the profane realm of ordinary urbanism, where religious meanings collide with bureaucratization machines, divergent investments in scarce space, and criminal economies. I argue that infrastructuration is an important complement to architecture and place-making as hitherto dominant concepts for the analysis of urban religion.

Key words: Religion, space, infrastructure, urbanism, South Africa, materiality.

Resumo

Este artigo baseia-se na viragem infraestrutural dos estudos urbanos para explorar as materialidades profanas que permitem formas particulares de religião urbana. Partindo do pressuposto de que as cidades são configurações de espaços, actores e materialidades caracterizadas por modos de pertença dominantes, definições hegemónicas de espaço público e disposições hierárquicas de usos espaciais, as infra-estruturas são centrais para as fundações materiais das cidades. Com base numa investigação etnográfica na Cidade do Cabo, desenvolvi a noção de „infraestruturação da religião“ como um novo modo de espacialização da religião. As práticas infra-estruturais atraem a vida religiosa para o domínio profano do urbanismo comum, onde os significados religiosos colidem com máquinas de burocratização, investimentos divergentes em espaços escassos e economias criminosas. Defendo que a infraestrutura é um complemento importante da arquitetura e do place-making, conceitos até agora dominantes na análise da religião urbana.

Palavras-chave: Religião, espaço, infra-estruturas, urbanismo, África do Sul, materialidade.

Introducción

En 2010, Salomon² decidió fundar una nueva Iglesia. Nacido en la provincia sudafricana de KwaZulu Natal y trasladado posteriormente al municipio de Khayelitsha, en las afueras de Ciudad del Cabo, Salomon había estado sirviendo como pastor en una iglesia pentecostal llamada *Apostolic Faith Mission* hasta que sintió que estaba lo suficientemente maduro para fundar su propio ministerio, al que llamó *Restoration Center*. “Al principio, no teníamos un lugar de culto, así que utilizábamos el comedor de alguien”, me dijo. Sin embargo, como el número de seguidores siguió creciendo,

² Todos los nombres de este artículo son seudónimos.

se trasladaron a un garaje cercano y de ahí a una antigua clínica, que era propiedad de la Organización Cívica Nacional Sudafricana (SANCO). Firmaron un contrato de alquiler con SANCO que les permitía utilizar los espacios de forma gratuita. Al instalarse, tuvieron que renovar el edificio, ya que había sufrido graves daños cuando unos ladrones entraron en la casa y la saquearon. Los *tsotsies* volvieron unas semanas más tarde, frustrando a Salomon y a su congregación, saquearon el edificio, robando el equipo de sonido y sillas e incluso arrancando los asientos de los inodoros y los revestimientos del suelo. Lo que quedó fue esencialmente una ruina, convertida en un lugar de culto principalmente a través de infraestructuras improvisadas: electricidad a través de un cable de extensión, agua de los vecinos y muebles transportables.

Esta breve descripción ofrece un sorprendente contraste con la forma en que los estudiosos suelen imaginar las formas espaciales y las materializaciones de la religión en las ciudades contemporáneas. En los estudios antropológicos y sociológicos, la religión urbana contemporánea se concibe predominantemente como materializada y visibilizada públicamente a través de la arquitectura y la estética (Knott, Krech y Meyer *et al.*, 2016), incrustada espacialmente a través de prácticas de creación de lugares (Vásquez y Knott, 2014; Garbin, 2012), y conectada en red global a través de las tecnologías de comunicación. La idea es que la vida religiosa adquiere una presencia más o menos duradera en el espacio urbano a través del registro arquitectónico (Knowles, 2013), lo que refuerza los vínculos afectivos de las personas con el lugar, y que las prácticas religiosas para las que los lugares de culto proporcionan telones de fondo materiales son plataformas para lanzar reclamaciones de ciudadanía urbana. La creación de lugares religiosos se considera, por tanto, como “la apropiación dinámica de partes del paisaje urbano” (Garbin, 2013, p. 678) la adoración y la construcción de lugares de culto.

Lo que el destino del “Centro de Restauración” ilustra, en cambio, es cómo la incapacidad de las comunidades religiosas para producir localidades arrebatando el espacio a las economías ilícitas circundantes, puede convertir la noción de lugar en algo muy elusivo. No sólo muestra el fracaso en la apropiación del espacio urbano y en la producción de una localidad propia, sino que tales fracasos conducen a la creación de formas específicas de provisión de infraestructuras como espacializaciones alternativas de la religión. Las condiciones en las que surgen estas formas, así como

sus resultados, son las que exploro en este artículo. Es significativo que, a medida que las inseguridades de la vida en los *townships* de Ciudad del Cabo engendraban nuevas formas de nomadismo urbano para las comunidades religiosas, los vínculos espaciales se evaporaban y el simbolismo arquitectónico quedaba prácticamente eclipsado. Mientras que los servicios dominicales llenaban el vestíbulo del “Centro de Restauración” con una intensidad espiritual, cantos efervescentes, oraciones y otras socialidades colectivas, la mayoría de los demás días el vestíbulo permanecía en silencio y los notorios vientos de Ciudad del Cabo, aullando a través de las puertas abiertas, producían los únicos ruidos que se oían.

En este artículo, desarrollo la idea de la infra estructuración de la religión como una modalidad importante, aunque hasta ahora muy ignorada, de la incrustación material de la religión en el espacio urbano (Burchardt y Höhne, 2016). Al mencionar la infraestructuración de la religión me refiero al modo en que la vida religiosa se basa en la producción, el mantenimiento y el funcionamiento de los materiales mundanos que conectan los espacios en redes de suministro y hacen posible la circulación de energía, bienes, significados codificados y cuerpos. Esto significa que la religión está mediada no sólo por la arquitectura sagrada, los rituales y los objetos sagrados, que operan como “formas sensoriales” (Meyer, 2009), sino también por las infraestructuras: los materiales de construcción de los templos, las carreteras utilizadas para las procesiones, el agua utilizada en la higiene religiosa y la electricidad usada para iluminar las salas de oración y alimentar los micrófonos, amplificando el Espíritu Santo. La producción de estas infraestructuras atrae la vida religiosa al ámbito profano del urbanismo ordinario, un proceso que puede tener efectos tanto secularizadores como reencantadores y en el que los significados religiosos y las nociones de trascendencia chocan con las máquinas de burocratización, las inversiones divergentes en espacios escasos y las economías criminales.

Este artículo se basa en un trabajo de campo etnográfico realizado en la ciudad sudafricana de Ciudad del Cabo entre 2015 y 2020. Concentrándome en las dinámicas espaciales en el ámbito del cristianismo carismático y pentecostal, mi estudio se centró en el *township* de Khayelitsha, situado a unos 25 kilómetros del centro de la ciudad y caracterizado por altos niveles de desempleo, informalidad e inseguridad social. El trabajo de campo incluyó la participación en todos los aspectos de la vida religiosa colectiva, en la vida cotidiana de los pastores y sus interacciones con los feligreses

y los residentes, así como entrevistas cualitativas en profundidad con ellos centradas en cuestiones de construcción, espacio urbano y religión. Todos mis interlocutores eran pastores y miembros de congregaciones pequeñas e independientes, con un número de miembros fluctuante entre 20 y 100 personas. A todos los pastores les inspiraba el ideal de ganarse la vida con su trabajo pastoral, pero ninguno de ellos lo consiguió. Empiezo por repasar brevemente el debate antropológico sobre la religión urbana para precisar la novedad teórica de la noción de infraestructuración de la religión. El resto del artículo pretende iluminar etnográficamente las lecciones de este enfoque para las teorías del espacio, la sociología urbana y la antropología de la religión.

Los espacios de la religión urbana: creación de lugares, arquitectura e infraestructuras

Inspirado por los debates más amplios de las ciencias sociales en torno al espacio y las disputas públicas sobre los lugares de culto en muchas partes del mundo, ha habido un creciente interés académico en la dinámica espacial de la religión urbana, su regulación, modalidades estéticas y formas afectivas (Burchardt, 2019; Berking *et al.*, 2018; Garbin & Strahan, 2017). Dos cuestiones han sido centrales en este contexto: las arquitecturas religiosas y las prácticas de creación de lugares. Las arquitecturas religiosas imprimen a los lugares de culto unos diseños y una estética particulares, y, a menudo, se considera que proporcionan a las comunidades religiosas visibilidad en el espacio público (Verkaaik, 2013). Si, como argumentó astutamente el sociólogo urbano Steets (2016), la arquitectura es una construcción social y una objetivación material que externaliza elementos del orden social, los edificios religiosos se vuelven legibles como afirmaciones o impugnaciones de ese orden, y como formas de articular las jerarquías culturales en el espacio urbano. Al convertirse en iconos, los edificios religiosos hacen presente no solo lo sagrado (Knott *et al.*, 2016), sino también el poder simbólico que acumula y que determinadas formas materiales son capaces de ejercer.

Aunque gran parte del debate se ha centrado en los lugares de las religiones inmigrantes, especialmente las construcciones de mezquitas y templos en Occidente, las ciudades africanas también han visto un au-

mento de nuevas arquitecturas religiosas. Los masivos campamentos de oración cristianos (Ukah, 2016) y las mega-iglesias en África Occidental revelan cómo las arquitecturas religiosas sirven como significantes urbanos y expresiones de poder y cómo sus articulaciones con las industrias inmobiliarias y el consumismo reverberan con las visiones del espacio urbano en la modernidad neoliberal (Burchardt, 2013). Sin embargo, bajo la sombra de estos proyectos icónicos, se manifiesta una espacialización alternativa de la religión en los numerosos y físicamente frágiles lugares de culto que salpican los extensos asentamientos urbanos y periurbanos de todo el continente. Si la arquitectura y los edificios religiosos son culturalmente poderosos porque están *time-stamped* (Brenneman y Miller, 2016, p. 89), los lugares de culto en los municipios sudafricanos –como intento mostrar en este artículo– deben entenderse a través de una lente diferente, que dé cuenta de su temporalidad divergente y su distinta incrustación urbana. Aunque la vinculación de materialidades y artefactos profanos en conjuntos que posibilitan la vida religiosa –lo que llamo *infrastructuring*– se produce en contextos en todo el mundo, tiene una importancia especial en las ciudades en las que “la urbanidad existe más allá de su arquitectura” (De Boeck y Plissart, 2004, p. 233). Es importante destacar que, mientras que las infraestructuras se asocian a menudo con grandes proyectos patrocinados por el Estado, yo me centro en los artefactos materiales producidos por los ciudadanos de a pie en formas que otros han denominado “autoconstrucción” (Caldeira 2017).

Dado que las ciudades son, en un sentido importante, conjuntos materiales compuestos por artefactos, tecnologías y prácticas heterogéneas (Fariás y Bender, 2012; autor, 2015), la investigación sobre la religión urbana ha permitido a los estudiosos abordar cuestiones controvertidas sobre el papel de la materialidad en la vida religiosa de manera novedosa y tomar ideas teóricas del estudio de la cultura material (Knott *et al.*, 2016). Es significativo que los objetos materiales de todo tipo sean fundamentales para las políticas de pertenencia, especialmente en contextos de rápida urbanización y diversidad étnica. Elementos conceptuales como la pertenencia, el espacio, la materialidad y la visibilidad han proporcionado la base para la noción de creación de lugares religiosos, que Garbin (2012, p. 410) define como “the appropriation and experiencing of space through various religious activities”.

Aunque sin duda es útil para abordar el nexo entre el espacio y las fronteras religiosas y sociales impugnadas, esta noción parece menos adecuada

para captar la dinámica religiosa en contextos en los que los vínculos afectivos con los lugares son de menor importancia que la confección (a menudo incipiente) de artefactos que permiten la reunión religiosa. En resumen, como modos de espacialización de la religión, la creación de lugares se refiere a lugares más o menos duraderos, colectivamente significativos e identificables (Tuan, 1977), mientras que la arquitectura apunta a los códigos estéticos del entorno religioso construido, que son inherentemente expresivos y afectivos. Ambas permiten a las comunidades desarrollar vínculos con el lugar a partir de los cuales impregnan las localidades de significado religioso. Por el contrario, las infraestructuras religiosas, tal y como las describo aquí, son conjuntos o redes de artefactos funcionales que permiten a las personas crear localidades para la vida religiosa, incluso si las precarias circunstancias de la vida del municipio impiden que sean duraderas, colectivamente significativas e identificables. Es importante destacar que la calidad de las infraestructuras religiosas está estrechamente vinculada a la capacidad de los empresarios religiosos para tener éxito y crecer en el altamente competitivo campo religioso sudafricano. Mientras que los aspirantes con buenos recursos financieros, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, son capaces de convertir infraestructuras y arquitecturas elaboradas en el eje de sus operaciones, los contendientes más pequeños tienen que lidiar con tecnologías improvisadas.

Para arrojar luz sobre esta dinámica, me baso en las ideas del reciente *infrastructural turn* en los estudios urbanos (Burchardt y Höhne, 2016; Graham y Macfarlane, 2015; Björkman, 2015) y pretendo demostrar la utilidad de las perspectivas infraestructurales para la sociología de la religión urbana. Las infraestructuras, que comprenden los aparatos sociotécnicos y los artefactos materiales que estructuran, permiten y gobiernan la circulación —específicamente la circulación de energía, información, bienes y capital, pero también de personas, prácticas e imágenes en el ámbito urbano y más allá—, son una parte fundamental de los órdenes sociales urbanos. Las infraestructuras se caracterizan por sus diferentes grados de acceso y, por lo tanto, median tanto la integración como la perturbación de la vida urbana sobre la base de distribuciones desiguales de poder. Además, las infraestructuras conforman y, en cierta medida, producen subjetividades, hábitos y socialidades humanas. Sin embargo, hasta ahora no se ha abordado la cuestión de cómo estas dinámicas infraestructurales afectan y conforman la vida religiosa. Ahora me ocuparé de estas cuestiones, centrándome

en la infra estructuración como un proceso colectivo “en ciernes” más que como un resultado ya hecho. Mi principal preocupación es cómo las infraestructuras se convierten en una modalidad de espacialización que sustituye parcialmente a la arquitectura y la creación de lugares.

Infraestructuras móviles: El renacimiento de las tiendas de campaña

Las prácticas de infraestructura religiosa en Ciudad del Cabo a menudo difuminan los límites entre lo permanente y lo efímero. Esto es especialmente evidente en el uso de tiendas de campaña como lugares de culto. El *tent revival* ha sido un elemento importante en el repertorio del cristianismo evangélico desde el “Segundo Gran Despertar” de Estados Unidos a principios y mediados del siglo XIX, y encarna una forma espacial que enfatiza la *placelessness*, es decir, la noción de que las personas que han escuchado y respondido a la llamada del Espíritu Santo se reúnen en un lugar improvisado y no permanente para adorar a Dios. Entre los pentecostales sudafricanos, las tiendas de campaña son un elemento arquitectónico central de las intensas sesiones de oración pública denominadas *tent crusades*. Con el objetivo de difundir la palabra de Dios, amplificar el poder del Espíritu Santo y hacerlo presente con fuerza en el espacio urbano, y ganar adeptos en rituales de conversión a menudo muy dramáticos, las cruzadas en tiendas de campaña son organizadas por pastores entusiastas ya establecidos que desean ampliar sus congregaciones y acumular capital simbólico mediante la realización de milagros u otros actos que den testimonio de su capacidad para convocar al Espíritu Santo. Más a menudo, estas cruzadas son llevadas a cabo por pastores más jóvenes que aún no tienen una iglesia o una congregación, pero que aspiran a crearlas. Antes de que comience un avivamiento en la carpa, los pastores realizan campañas puerta a puerta. Como me dijo Mandla, uno de mis informantes: “Voy de casa en casa y cuento a la gente cómo fui testigo de Jesús y de los milagros que hizo en mi vida. Y siempre rezo con ellos. Y luego vienen a la cruzada”.

Es significativo que, para tener éxito, los avivamientos en tiendas de campaña dependen de las infraestructuras y del acceso a los lugares, el transporte y el equipamiento. Si bien es obligatorio obtener la autorización del ayuntamiento para utilizar el espacio urbano para una reactivación de carpas, los organizadores de la cruzada también tienen que hablar con

los residentes para obtener su aprobación. En Khayelitsha, el hecho de no hacerlo en el pasado ha provocado en varias ocasiones que los residentes atacaran o saquearan las tiendas. Un pastor declaró sin rodeos: “Si hago la cruzada sin preguntar, vendrán y destruirán la tienda”. Mientras que muchos pastores alquilan estas tiendas, algunos como Mandla deciden comprarlas. Como me explicó: “Ahora tengo una carpa de tres palos y también he tenido que comprar las sillas y los instrumentos. Pero tuve que ahorrar dinero para ello”. Sin embargo, como las carpas no se utilizan siempre, es necesario organizar un espacio de almacenamiento para ellas, así como para las sillas, normalmente en contenedores de transporte. Además, los responsables de las campañas necesitan alquilar camiones para transportar su equipo y tener acceso a la electricidad para los sistemas de luz y sonido.

En 2008, otro pastor al que llamo Dumisani fundó su propio ministerio después de que, según me dijo, su llamado por Jesucristo fuera confirmado varias veces. Junto con otras seis personas, celebraba reuniones en la casa de su familia en una sección llamada Fulani. A medida que el grupo crecía, decidieron buscar un lugar más grande y se les permitió utilizar una guardería los domingos para sus servicios. En 2010, su número había crecido a más de 70 congregantes y ya no podían utilizar este lugar. En su lugar, compraron una carpa de 9 x 18 metros con capacidad para 180 personas y la montaron en un terreno vacío tras obtener el permiso del ayuntamiento para hacerlo.

Sin embargo, hubo dos grandes problemas: en primer lugar, no podían utilizar la tienda durante el invierno debido a la dureza del clima. En segundo lugar, y más dramático, no pudieron mantener a los ladrones alejados de la tienda. En varias ocasiones, los ladrones entraron en la tienda y robaron partes de ella, en particular los postes sobre los que se apoyaba. Dumisani y sus amigos no tardaron en averiguar que los ladrones los habían vendido en un desguace local, donde presumiblemente su biografía objetual continuaría con ellos sirviendo como materiales de construcción en otro montaje improvisado de artefactos. Dumisani conjeturó que los propietarios del desguace podrían incluso haber enviado a los ladrones por los postes. Sin embargo, al final no pudo demostrar que los postes que se ofrecían allí pertenecían realmente a su tienda. En este caso, la infraestructura de la religión resultó ser una práctica frágil, ya que los artefactos que debían estabilizar físicamente las prácticas religiosas comenzaron a circular en las economías ilícitas de los pueblos.

Asegurar la propiedad

La infraestructura consiste en crear la base material sobre la que puede empezar a desarrollarse la vida religiosa. Es importante que las formas materiales concretas de los lugares de culto estén vinculadas a los paisajes materiales y físicos más amplios de la vida del municipio. En Khayelitsha, el tipo de lugares de culto más significativo numéricamente son las pequeñas iglesias pentecostales. Si bien las formas en que estas iglesias se conciben teológicamente y se consolidan organizativamente se han explorado en una serie de estudios antropológicos (por ejemplo, Englund, 2003; Burchardt, 2015), aún no se ha examinado cómo se construyen y, por lo tanto, se cristalizan materialmente. El pastor Melisizwe Maqogi, a quien conocí durante mi primera investigación de campo en Khayelitsha en 2006, organizaba regularmente sus servicios dominicales y otras actividades religiosas y sociales en un pequeño salón comunitario. El local, de propiedad municipal, estaba en teoría abierto a todos los residentes de *Town Two*, la sección del municipio en la que vivía Melisizwe, pero su ocupación del lugar era más o menos permanente. De hecho, cuando empecé a hacer el trabajo de campo con Melisizwe, me presentó la sala como “su iglesia”. Sin embargo, en ese momento ya tenía el objetivo de comprar un terreno para construir un lugar de culto nuevo y más grande, en el que no sería una especie de inquilino y que reflejaría sus visiones para la Iglesia: crecer. Al igual que en otras partes del mundo, el “crecimiento de la iglesia” es un principio teológico importante entre los pentecostales sudafricanos, que se ha plasmado en numerosas declaraciones y teorías casi doctrinales.

Sin embargo, Melisizwe se enfrentó a continuas dificultades para encontrar un terreno a un precio que él y su congregación, incluidos algunos miembros que tenían algo de dinero, pudieran pagar. Además, como comprador tenía que asegurarse de que los que vendían el terreno eran en realidad sus legítimos propietarios. A lo largo de las décadas de los 80 y 90, la expansión urbana de Ciudad del Cabo había creado un paisaje urbano en el que el patrón de propiedad era casi ilegible, repleto como estaba de títulos legales paralelos –reclamaciones hechas en nombre de una u otra comunidad– que al final solían ser ejecutados por líderes comunitarios autoproclamados que actuaban como señores de los barrios bajos. Una vez que la congregación pudo comprar una parcela, empezó a construirla con materiales adecuados, ya que eso era fundamental para su visión.

IMAGEN 1
Interior de la iglesia



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 1 de marzo de 2020.

Sin embargo, muchas de las iglesias pentecostales de Khayelitsha, en particular en los asentamientos informales que siguen creciendo, se construyeron con materiales sobrantes usados: trozos de madera, tableros de fibra, chapa ondulada, zinc, pilas de madera, trozos de plástico y cubiertas de lona de todo tipo. A veces, los miembros de la congregación encontraban estos objetos en algún lugar del campo abierto como restos de obras o edificios abandonados. Más comúnmente, estos materiales eran vendidos por pequeños empresarios de la basura que se ganaban la vida recogiendo, comerciando y montando estas piezas o que establecían empresas de construcción, sabiendo que la demanda siempre superaba la oferta. Curiosamente, aunque quizás no sea sorprendente, estos eran los mismos materiales que los residentes recién llegados a los asentamientos informales utilizaban también para construir sus primeras casas pequeñas, normalmente chozas

que ofrecían poca protección contra el frío, los vientos feroces y las fuertes lluvias de los meses de invierno de Ciudad del Cabo. En otras palabras, las construcciones de las iglesias se parecían mucho a las viviendas y otros edificios de estas zonas, y desde el exterior solía ser casi imposible distinguir si un edificio era una casa o una iglesia.

Sin embargo, este parecido no era sólo un reflejo de la escasez de material y la necesidad. También reflejaba la naturaleza multifuncional de estos lugares. Al igual que el edificio que Melisizwe utilizó como iglesia, muchos edificios sirvieron como lugar de culto en algún momento, pero también como centro social, guardería o salón comunitario en otro momento. En cierto modo, los montajes materiales que permiten la multifuncionalidad recuerdan a las formas en que ciertas infraestructuras son estructuras genéricas de fondo que permiten la implementación de algún otro tipo de práctica más particular (Larkin, 2013).

IMAGEN 2
Culto en la iglesia de Melisizwe



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 8 de marzo de 2020.

En general, el uso cambiante de estos lugares también refleja la naturaleza errática de la vida en los *townships*, en la que la gente se ve obligada a aprovechar cualquiera de las oportunidades de ingresos, constantemente cambiantes, que se le presentan. Lo que Robins (2002) denomina “hiper-movilidad” y “fluidez doméstica” de los pobres de Ciudad del Cabo, también contribuyó a generar situaciones en las que las congregaciones eclesiásticas disminuían o incluso se disolvían en cuestión de semanas. El nuevo edificio de la iglesia de Melisizwe nunca se terminó, ya que él y su grupo de patrocinadores no pudieron reunir suficiente dinero. Su congregación se redujo a lo largo de los años, ya que sus miembros se dirigieron a comunidades competidoras; sus feligreses se tragaron las promesas de la Iglesia Universal Brasileña del Reino de Dios,³ que abrió un nuevo y enorme edificio eclesiástico muy cerca de su barrio para propagar el “evangelio de la prosperidad” (Burchardt, 2013), o bien empezaron a seguir a uno de los evangelistas que él llamaba “pastores hongo”: pastores sin credenciales teológicas de ningún tipo, pero con la capacidad de atraer adeptos sobre la base de su capacidad de hacer milagros con los que el Espíritu Santo presumiblemente les había bendecido. Por tanto, algunos pastores tendrían que abandonar los lugares de culto, al haber perdido su rebaño, mientras que otros pastores tendrían que acoger a más y más seguidores.

Otra razón importante de la efimeridad de estos lugares de culto era que, a diferencia de Melisizwe, muchos pastores no podían adquirir derechos de propiedad socialmente válidos sobre sus lugares. Matthew, un amigo cercano de Melisizwe, abrió su propio ministerio en 1986, cuando se separó de la Iglesia Presbiteriana Independiente tras mudarse a Khayelitsha. Tras reunir a una pequeña pero creciente comunidad, celebró sesiones de culto en su propio comedor. Cuando su casa ya no podía albergar al creciente número de seguidores, se trasladaron a un contenedor cercano que pertenecía a una ONG desaparecida y que nadie más parecía reclamar. Sin embargo, después de haber instalado ventanas y decorado el lugar, unos ladrones subieron todo el contenedor a un camión y lo robaron en una operación nocturna de camuflaje. Al perder su local de la noche a la mañana, la comunidad comenzó a alquilar un salón en una escuela primaria cercana para sus servicios dominicales. Cuando la administración de la escuela subió los alquileres poco después, Matthew decidió construir

³ En muchos sentidos, esta iglesia, que van Wyk (2014) estudió con gran detalle, presenta un contra-ejemplo de la dinámica religiosa y espacial que analizo en este artículo.

un edificio para la iglesia utilizando las losas de hormigón que rodeaban la zona en la que se encontraba el contenedor de transporte y añadiendo un tejado de zinc. Cuando en menos de un mes le robaron las vallas de alambre que había añadido para asegurar la parcela y la gente empezó a tirar la basura y a defecar delante del edificio, Matthew se sintió cada vez más frustrado. Por ello, reactivó un plan para construir una iglesia en otra parcela a unos siete kilómetros de su casa, que había comprado y pagado varios años antes.

Sin embargo, entretanto, los miembros de otra iglesia –la Iglesia Cristiana Sionista, una de las más grandes de Sudáfrica– habían levantado una iglesia de chozas en el solar no utilizado. Al no poder acceder a su propiedad, Matthew buscó el apoyo del ayuntamiento. Con la ayuda del alguacil del juzgado y en presencia de agentes de policía, los empleados municipales demolieron la choza de los sionistas. La situación se agravó rápidamente, ya que los sionistas reconstruyeron su choza y amenazaron con matar a Matthew si seguía haciendo valer sus reclamaciones. Con el apoyo de un empleado municipal, presentaron su propio título de propiedad falsificado, cuyo contenido escrito obligaba al municipio a conseguir una parcela alternativa si la presencia de los sionistas en el terreno de Matthew se consideraba finalmente ilegal. Tras largas discusiones, los sionistas retiraron sus reclamaciones sobre la parcela y pareció imperativo crear rápidamente pruebas materiales de que la comunidad de Matthew utilizaba y era propietaria del terreno para señalar sus reclamaciones de propiedad a los residentes locales. Con la ayuda de sus congregantes, en una noche y un día Matthew cercó la parcela y construyó en ella una iglesia, sin ningún plano arquitectónico ni planta. Sin embargo, la segunda retirada de la chabola de los sionistas y la construcción de su iglesia por parte de Matthew, se produjeron con tanta rapidez que éste se olvidó de notificarlo al ayuntamiento. En un irónico giro de los acontecimientos, el *sheriff* volvió a la parcela días después y, una vez más, marcó la iglesia recién construida como lista para ser demolida por la oruga municipal. Atónito, Matthew llamó al *sheriff* e impidió la destrucción. Por fin, su título de propiedad era funcional.

IMAGEN 3
Iglesia de Matthew



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 1 de marzo de 2020.

Muchos de los edificios eclesiásticos improvisados en los municipios y asentamientos informales de Ciudad del Cabo no están conectados a la red eléctrica urbana ni a las tuberías de agua. A menudo, utilizan cables de extensión para obtener energía eléctrica de los residentes adyacentes. “Hay que pedir ayuda a los vecinos”, me dijo un pastor. “Nos cobran 100 rands a la semana y lo pagamos con los diezmos”. En un sentido importante, la electricidad es la infra estructura *sine qua non* para los pentecostales, ya que sus servicios religiosos implican inevitablemente que los cantos entusiastas se acompañen de teclados amplificadas electrónicamente, y de un sistema estéreo para que sean más potentes y evocadores. A los ojos de los pentecostales, cuanto más ruidosa sea su música, sus cánticos y sus predicaciones, con más fuerza perciben la presencia del Espíritu Santo en su seno.

La comunidad de Matthew también disponía de electricidad a través de un cable de extensión, pero a diferencia de otras, su parcela estaba conectada a la tubería de agua. Tras establecer el edificio de la iglesia, se dirigieron a la autoridad municipal del agua para solicitar la conexión. Enviaron a un fontanero para que revisara las tuberías y conectara las cañerías de los aseos y los grifos. Fue entonces cuando Matthew se dio cuenta de que, antes de la visita del fontanero, se les había exigido que registraran su terreno como “terreno de la iglesia” para poder disfrutar de un descuento en ese servicio. Ante una factura de más de 26.000 rands, la comunidad de Matthew no pudo pagar y la autoridad del agua les negó el suministro. En consecuencia, su sueño de tener sus propios retretes limpios y aumentar así su propio sentido de decencia y respetabilidad (Ross, 2009) quedó sin cumplir.

Rezar en las ruinas

Mientras Matthew y su comunidad seguían aferrándose a su sueño de un lugar de culto totalmente equipado, articulado tanto en términos de arquitectura como de infraestructura, otras comunidades pentecostales estaban cambiando hacia una estrategia espacial que dependía únicamente de la infraestructura improvisada, una que suspendía los vínculos de lugar de cualquier tipo. Salomón, a quien presenté al principio de este artículo, se enfrentó inicialmente a la disyuntiva de utilizar gratuitamente un lugar que no cumplía con los requisitos necesarios o alquilar un sitio a SANCO, que parecía ligeramente superior en términos de materiales de construcción e higiene. Al principio, estimó que era necesario un guardia de seguridad privado para mantener a los ladrones y saqueadores alejados del edificio, pero cuando SANCO se negó a pagar los servicios de seguridad, optó por el solar gratuito. Sin embargo, el grado de destrucción producido por los primeros robos le dejó perplejo. Cuando visitamos juntos el lugar, dijo: “Mira, han destrozado todo el campus. Lo han vandalizado como el demonio. Ni siquiera puedo llamarlo robo, eso sería mentira. Porque si entras en una casa rompes la taquilla, coges las cosas y te vas. Pero ellos se llevaron todo. No sé ni cómo llamarlo”.

Al visitar el lugar, efectivamente parecía que había sido objeto de un ataque militar. Unas bandas de delincuentes habían irrumpido en el edificio y, como ya se ha dicho, se llevaron no sólo el equipo de sonido, las sillas y

todos los demás objetos móviles, sino también los aseos, los lavabos, los revestimientos del suelo y algunas puertas. Arrancando las tablas de lana que cubrían las paredes y los techos, habían dejado tras de sí una franja de destrucción. Caminando por el edificio, Matthew me llamó la atención sobre las ventanas en las que los tsotsies habían derribado la valla metálica, destinada a evitar los robos, comentando: “Se pone la valla como defensa contra los ladrones, pero en realidad los atrae porque pueden vender eso en el desguace y ganar dinero con ello”.

IMAGEN 4
Iglesia saqueada



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 5 de marzo de 2020.

El nivel de inseguridad física al que se vio sometida la iglesia de Salomón tuvo importantes consecuencias en las formas de utilizar las infraestructuras para hacer posible la vida religiosa. Reparar los daños no parecía una idea prometedora para la comunidad porque, en su opinión, simplemente

atraería nuevos robos. En su lugar, optaron por dejar el lugar sin puertas y renunciar a cualquier tipo de inversión en infraestructuras permanentes, por ejemplo, como el acceso al agua y la electricidad. Lo que iba a permitir su culto colectivo era un conjunto de equipos móviles, que incluían un sistema de sonido, sillas, un púlpito portátil, alfombras e incluso cortinas cubiertas de flores de plástico, que transportaban entre la casa de Salomón y el “Centro de Restauración” en un remolque que había comprado para ello.

Conclusiones: Religión, infraestructuras y nomadismo urbano

Como hemos visto, en tanto que práctica de ensamblaje de materialidades profanas, la religión infraestructurada está conformada tanto por las estrategias espaciales de las comunidades religiosas como por los regímenes espaciales de la ciudad que operan como condiciones de posibilidad. Quiero señalar cuatro lecciones centrales de mi análisis para las teorías del espacio, la sociología urbana y la antropología de la religión. En primer lugar, mientras que la infraestructura suele considerarse como un pivote de los proyectos a gran escala impulsados por el Estado, la religión infraestructurante suele basarse en el ingenio de los actores de base y en su capacidad de improvisación a la hora de movilizar tanto materiales modulares como capacidades humanas (Simone, 2004). Tal y como ilustran las prácticas del “Centro de Restauración”, la infraestructuración “desde abajo” se enfrenta a condiciones inestables. En realidad, estos actores convirtieron la infraestructura en una forma de logística en la que lo necesario se ensamblaba en un conjunto de herramientas móviles para ser utilizado en otro lugar si era necesario. Esta logística permitió a las comunidades religiosas desarrollar nuevas formas de nomadismo urbano. En segundo lugar, si la arquitectura religiosa consiste principalmente en sacrificar el entorno material, las infraestructuras permiten la reunión religiosa en la que la presencia de lo divino no está mediada por portales materiales, sino por tecnologías religiosas, como la oración. La portabilidad del Espíritu Santo que se considera que potencia la difusión global del cristianismo carismático (Vásquez, 2009) resuena poderosamente con este tipo de logística local. En tercer lugar, las prácticas de la religión infraestructurada se derivan del modo en que recursos como el suelo urbano y los materiales de construcción son reclamados por otros. Las cambiantes relaciones de poder, las

economías delictivas y las inestables reclamaciones de propiedad forman parte de un régimen espacial que privilegia las infraestructuras flexibles sobre la creación de lugares religiosos.

Por último, sostengo que las prácticas de infraestructuración de la religión que he explorado en este artículo no son una mera sombra de modos más formales, permanentes y estéticamente embellecidos de espacializar la religión, una de las muchas “sombras urbanas” que, según McFarlane (2008), existen en los límites de la teoría urbana. De hecho, sugiero que la atención a la infraestructuración de la religión articula y contribuye a lo que Robinson (2002) ha denominado teorizaciones de las ciudades ordinarias. Al implicar “actividades económicas dinámicas, cultura popular, innovaciones en la gobernanza urbana y la producción creativa de diversas formas de urbanismo” (Robinson, 2002, p. 540), las prácticas infraestructurales en torno a la religión son, en efecto, manifestaciones del urbanismo ordinario y necesitan una mayor exploración comparativa.

Bibliografía

- Berking, H., Steets, S., & Schwenk, J. Eds. 2018. *Religious Pluralism and the City: Inquiries into Postsecular Urbanism*. London: Bloomsbury.
- Björkman, L. 2015. *Pipe Politics, Contested Waters: Embedded Infrastructures of Millennial Mumbai*. Durham, NC: Duke University Press.
- Brenneman, R., & Miller, B. J. 2016. When Bricks Matter: Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings. *Sociology of Religion*, 77(1), 82-101.
- Burchardt, M. 2013. Belonging and success: religious vitality and the politics of urban space in Cape Town. In *Topographies of Faith* (pp. 167-187). Brill.
- Burchardt, M. 2015. *Faith in the time of AIDS: Religion, biopolitics and modernity in South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Burchardt, M. 2019. Religion in urban assemblages: space, law, and power. *Religion, State & Society*, 47(4-5), 374-389.
- Burchardt, M., and S. Höhne. 2016. The infrastructures of diversity: Materiality and culture in urban space—an introduction. *New Diversities*, 17(2), 1-13.

- Caldeira, T. P. 2017. Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(1), 3-20.
- De Boeck, F., & Plissart, M. F. 2014. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Leuven: Leuven University Press.
- Englund, H. 2003. Christian Independency and Global Membership: Pentecostal Extraversions in Malawi. *Journal of Religion in Africa*, 33(1), 83-111.
- Fariás, I., & Bender, T. Eds. 2012. *Urban Assemblages: How Actor-Network Theory Changes Urban Studies*. Abingdon: Routledge.
- Garbin, D. 2012. Introduction: Believing in the city. *Culture and Religion*, 13(4), 401-404.
- Garbin, D. 2013. The Visibility and Invisibility of Migrant Faith in the City: Diaspora Religion and the Politics of Emplacement of Afro-Christian Churches. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(5), 677-696.
- Garbin, D., & Strhan, A. Eds. 2017. *Religion and the Global City*. London: Bloomsbury.
- Graham, S., & McFarlane, C. 2015. *Infrastructural Lives: Urban Infrastructure in Context*. Abingdon, England: Routledge.
- Knott, K., Krech, V., & Meyer, B. 2016. Iconic Religion in Urban Space. *The Journal of Objects, Art and Belief*, 12(2), 123-136.
- Knowles, C. 2013. Nigerian London: re-mapping space and ethnicity in superdiverse cities. *Ethnic and Racial Studies*, 36(4), 651-669.
- Larkin, B. 2013. The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327-343.
- McFarlane, C. 2008. Urban Shadows: Materiality, the 'Southern City' and Urban Theory. *Geography Compass*, 2(2), 340-358.
- Meyer, B. 2009. Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In *Aesthetic Formations* (pp. 1-28). New York, NY: Palgrave MacMillan.
- Robins, S. 2002. Planning 'Suburban Bliss' in Joe Slovo Park, Cape Town. *Africa*, 511-548.
- Robinson, J. 2002. Global and World Cities: A View from off the Map. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(3), 531-554.
- Ross, F. C. 2009. *Raw Life, New Hope: Decency, Housing and Everyday Life in a Post-Apartheid Community*. Cape Town: UCT Press.

- Simone, A. 2004. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, 16(3), 407-429.
- Steets, S. 2016. Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality: Architecture as a Social Construction. *Cultural Sociology*, 10(1), 93-108.
- Tuan, Y. F. 1977. *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ukah, A. 2016. Building God's City: The Political Economy of Prayer Camps in Nigeria. *International Journal of Urban and Regional Research*, 40(3), 524-540.
- Van Wyk, I. 2014. *The Universal Church of the Kingdom of God in South Africa: A Church of Strangers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vásquez, M. A. 2009) The Global Portability of Pneumatic Christianity: Comparing African and Latin American Pentecostalism. *African Studies*, 68(2), 273-286.
- Vásquez, M. A., & Knott, K. 2014. Three dimensions of religious place making in diaspora. *Global Networks*, 14(3), 326-347.
- Verkaaik, O. Ed. 2013. *Religious Architecture: Anthropological Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.